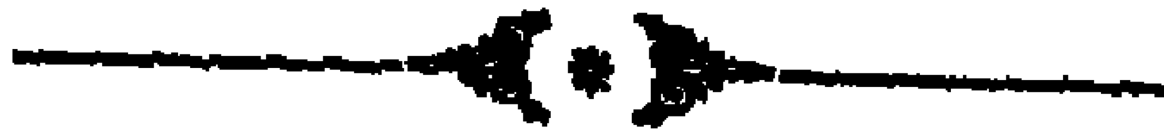
الجزء الاول

من

الكتاب المعتبر

في الحكمة

سيد الحكماء اوحد الزمان ابي البركات هبة الله
ابن علي بن ملكا البغدادي المتوفى سنة
سبع واربعين وخمس مائة
رحمه الله تعالى



الطبعة الاولى

تحت ادارة جمعية دائرة المعارف العثمانية
بحيدر آباد الدكن حرسها الله عن طوارق
الزمن وحفظها من الشرور
والآفات والفتن
في سنة ١٣٥٧ ﻫ

بسم الله الرحمن الرحيم

الله ولى التوفيق

الجزء الاول من الكتاب المعتبر فى الحكمة

ويشتمل على الجزء الاول من علم المنطق تصنيف(١) سيد الحكماء اوحد الزمان ابى البركات هبة الله بن على بن ملكا رضى الله عنه (٢) اما بعد حمد الله على نعمه التى حمده من افضلها وشكره على آلائه التى شكره من اتمها واكملها .

فانى اقول مفتتحا لكتابى هذا ان عادة القدماء من العلماء الحكماء كانت جارية فى تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم بالمشافهة والرواية دون الكتابة والقراءة فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه ويذكرونه لمن يصلح من المتعلمين والسائلين فى وقت صلوحه كما يصلح وبالعبارة اللائقة بفهمه وعلى قدر ما عنده (٣) من العلم والمعرفة المتقدمين فلا يصل علمهم الى غير اهله ولا الى اهله فى غير وقته ولا على غير الوجه الذى يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم .

وكان العلماء والمتعلمون فى ذلك الوقت كثيرى العدد طويلى الاعمار ينقلون العلوم من جيل الى جيل باسرها وعلى اتم تمامها فلا يضيع منها شىء ولا ينسى ولا يقع الى غير اهله .

---

(١) لا - لسيدنا سيد - (٢) لا - رحمه الله - (٣) لا - عندهم -

فلما قل عدد العلماء والمتعلمين وقصرت الاعمار وقصرت الهمم وانقرض كثير من العلوم لقلة المتعلمين والنا قلين اخذ العلماء فى تدوين الكتب وتصنيفها لتنحفظ فيها العلوم وتنتقل من اهلها الى اهلها فى الازمان المتباينة والاماكن المتباعدة واستعملوا فى كثير منها الغامض من العبارات والخفى من الاشارات اللذين يفهمها ارباب الفطنة ويعرفها الاكياس من اهل العلم صيانة منهم للعلوم عن غير اهلها .

فلما استمر الامر فى تناقص العلماء وقلتهم فى جيل بعد جيل اخذ المتأخرون فى شرح ذلك العويص وايضاح ذلك الخفى ببسط وتفصيل وتكرار وتطويل حتى كثرت الكتب والتصانيف وخالط اهلها فيها كثير من غير اهلها واختلط فيها كلام الفضلاء المجودين بكلام الجهال المقصرين .

فلما قدر لى الاشتغال بالعلوم الحكمية بقراءة الكتب التى نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشروح والتصانيف التى شرحها وصنفها المتأخرون كنت(١) اقرأ كثيرا واكب عليه اكبابا طويلا حتى احصل منه علما قليلا لان كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته فى نقله من لغة الى لغة وكلام المتأخرين لاجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه وحجته عن محجته واعواز الشرح والبيان المحققين فى كثير من المواضع اما للغموض واما للاعراض فيتعذر الفهم لاجل العبارة والشرح والعلم لاجل الدليل والبينة .

فكنت اجتهد بالفكر والنظر فى تحصيل المعانى وفهمها والعلوم وتحقيقها فيوافق فى شيء لبعض ويخالف فى شيء آخر لبعض من القدماء فى اقاويلهم وتحصل باشباع النظر فى صحيفة الوجود من ذلك ما لم يقل اولم ينقل وكان ذلك جميعه لا ينضبط بالحفظ بل يتعلق فى اوراق استبقيتها للمراجعة والتحصيل فاطلع على تلك الاوراق من (٢) رغب فى تبييض مصنف منها فامتنعت عن ذلك لما قدر (٣) من وقوعه الى غير اهله ممن يقبل اويرد ما فيه اوشيئا منه بجهل وقلة تأمل .

---

(١) قط ــ وكنت (٢) بهامش قط ــ يعنى ــ علاء الدولة (٣) لا ــ يقدر ــ

فلما كثرت تلك الاوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تضييعه مع تكرار الالتماس ممن تتعين اجابتهم اجبتهم الى تصنيف هذا الكتاب فى العلوم الحكمية الوجودية الطبيعية والآلهية .

وسميته بالكتاب المعتبر لانى ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه وتممته لا ما نقلته عن غير فهم او فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار ولم اوافق على (١) ما اعتمدت عليه فيه من الاراء والمذاهب كبيرا لكبره ولا خالفت صغيرا لصغره بل كان الحق من ذلك هو الغرض والموافقة والمخالفة فيه بالعرض .

وكان اغلب اجابتى فيه لكبير تلامذتى وقديمهم الذى هو كاتبه ومستمليه والذى تصفح تعاليمه وراجع فى علومه حتى كمل وانتهى باستملائه مع تعليمه وتحقيقه وقدمت على ما ضمنته من العلوم الوجودية ذكر العلوم المنطقية التى قيل فيها انها (قوانين الانظار وعروض الافكار)

واحتذيت فى ترتيب الاجزاء والمقالات والمسائل والمطلوبات حذو ارسطوطاليس فى كتبه المنطقية والطبيعية والالهية وذكرت فى كل مسئلة آراء المعتبرين من الحكماء والحقت ما اعوز ذكره من اقسام الرأى واوردت البيانات والحجج بمقتضى النظر ما ذكر منها وما لم يذكر ثم تعقبتها بالاعتبار واعتمدت من جملتها على ما رجحت به فى المعقول كفة الميزان وانتصر وثبت بالدليل والبرهان ورفضت ماعداه كائنا ما كان وممن كان كما يظهر لمتأمله بالمطالعة والتصفح والمراجعة ويرى عذرى فى البيان وحجتى فى الحجة وبرهانى فى البرهان .

وقابلت جميع ذلك بالكتاب الاصلى والصحيفة الاولى اللتين (٢) اذا نقل الكاتب منهما اصاب او قابل بهما صحح الكتاب وقسمت (٣) كتابى هذا الى ثلاثة اقسام القسم الاول يشتمل على العلوم المنطقية والقسم الثانى يشتمل على العلوم الطبيعية والقسم الثالث يشتمل على علم مابعد الطبيعة والعلم الالهى وعلم المنطق يشتمل على ثمانية مقالات المقالة الاولى ستة عشر فصلا المقالة الثانية سبعة فصول المقالة الثالثة

(١) لا - فيما (٢) لا - اللذين - (٣) من هنا الى المقالة الاولى - من كو-

ثمانية

ثمانية عشر فصلا المقالة الرابعة سبعة فصول المقالة الخامسة سبعة فصول المقالة السادسة فصل واحد المقالة السابعة فصلان المقالة الثامنة فصل واحد .

المقالة الاولى

فى المعارف وتصور المعانى بالحدود والرسوم

الفصل الاول

منها فى منفعة المنطق وغرضه وموضوعه و مطالبه

الحكماء من جملة العلماء هم الذين يطلبون العلم بالموجودات والحق منه لعينه و بينهم خلاف واختلاف فى علومهم ومذاهبهم المنقولة عنهم يسوء لاجله ظن المبتدئ فى طلب العلم حيث يرى الخلاف دليلا على عدم الاصابة فى الكل اوفى البعض فيقول لوكان الانسان يصل بنظره الحكمى الى الحق المبين الذى يحصل له به ثقة اليقين لما اختلف النظار من العلماء ولا استمر الخلاف بين الحكماء الذين قيل فيهم ان مطلوبهم الحق لعينه فى علم الموجودات لا لاغراض مختلفة تختلف بحسبها مذاهبهم فى مطالبهم فدعا هذا الفكرُ وامثالُه اهلَ النظر من العلماء والمتعلمين الى طلب ما لأجله يصل الى علم الحق ومعرفته من الطالبين من يصل و يضل عنه من يضل ويقصِّر من يقصر و يصيب فيه من يصيب ويخطىء فيه من يخطىء فقالوا فى ذلك اقوالا متفرقة مبددة فيما بين اقوالهم فى علومهم فهذبتها الانظار واتمتها الافكار حتى كتب ارسطو فى ذلك الكتاب الذى سماه بعلم المنطق فى عدة اجزاء ضمن كل جزء منها فنا من فنون الانحاء التعليمية الفكرية النظرية فيما يتصوره الانسان و يصدق به فكان هذا الكتاب فى هذا المطلوب اكمل وللاغراض المقصودة فيه احوى من جميع مانقل الينا عن القدماء فى فنه ودل كلامه فيه على ان غرضه المقصود منه ذكر الاسباب التى اوجبت لاهل النظر فى نظرهم ما اوجبت من اختلافهم فى مذاهبهم وعلومهم حتى وصل منهم من وصل الى الصواب ووقع من وقع الى الخطأ وبماذا يوصل الى ذاك و يتجنب هذا وعلى ان موضوعه الذى

يتصرف فيه المنطقى هو ما به يتوصل الى معرفة المجهولات والعلم بها وهو المعانى السابقة الى اذهان الناس قبل نظرهم فيما يرومون تحصيله من المعارف والعلوم الاكتسابية فانه يستعملها فى ذلك بتصرفه فيها تصرفا يكسبها صورا تأليفية كما نذكرها .

ولذلك يقول ان كل تعليم وتعلم ذهنى فبعلم سابق وعلى ان مطالبه هى انه كيف يتوصل الانسان بالمعرفة والعلم السابقين الى تحصيل المعرفة والعلم المكتسبين بالطلب وعلى اى وجه يكون ذلك وعلى ان غايته افادة ما يتوصل به الانسان الى اكتساب المعارف والعلوم المجهولة ومعرفة الحق فيها من الباطل والصدق مما يقال فيها من الكذب .

وقال قوم ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث تدل على المعانى وما اصابوا فان ذلك هو علم اللغات - وغرض المنطق ومنفعته بحسب ما قيل يدلان على ان المنطقى لا مدخل للالفاظ فى علمه الا بالعرض كدخولها فى سائر العلوم والصنائع للمفاوضة فيها وهو يتصرف بذهنه فى تعرف المجهولات من المعارف والعلوم المطلوبة بالمعارف والعلوم التى سبقت الى ذهنه من غير حاجة الى الالفاظ وان دخلت الالفاظ فى اجزاء من هذا العلم فدخولها فى غرضه بالعرض لا بالذات كما ستعلمه من الجدل والخطابة والسفسطة والشعر التى ظن هؤلاء ان حكم الباقى مثل حكمها واذا كان كذلك فان (١) المقصود بالذات المعانى (٢) والالفاظ بالعرض ومن اجلها ودخول الالفاظ فى خطاب الحاضرين من حيث تدل على المعانى كدخول الكتابة فى خطاب الغائبين من حيث تدل على الالفاظ وكما انه لا يلزم ان تكون الكتابة موضوع علم المنطق لانه قد ضمن الكتب كذلك لا يلزم ان تكون الالفاظ موضوعة له لانه ينطق به ويفاوض فيه بها وانما الذى غلط فى هذا الموضع هو ما اتفق من الغناء عن الكتابة باللفظ ولم يتفق الغناء عن اللفظ بغيره .

---

(١) لا - فالمقصود (٢) زاد قط - (ايضا) -

فقد تحصل مما قيل ان منفعة هذا العلم هي هداية الاذهان الى حقائق المعارف والعلوم وردها عن الزيغ والزلل فيها .

وغرضه معرفة ما به تكون الهداية والرد وكيف يكونان به .

وموضوعه ما به يتوصل الى الهداية والرد المذكورين من المعارف والعلوم السابقة الى الاذهان من حيث يتوصل بها الى ذلك ومطلوباته هي القوانين التي تستفاد بها المعارف والعلوم المكتسبة من جهة المعارف والعلوم السابقة الى الاذهان فهو قانون الهداية النظرية التي تكون بسابق المعارف والعلوم الى مايكتسب بها منها .

واقول ان النفوس الانسانية مختلفة في طباعها وغرائزها وان الهداية النظرية في العلوم منها اولية ومنها تعليمية والاولية هي الحكمة الغريزية التي هي موجودة بالفطرة لنفوس دون غيرها والتعليمية هي القوانين الصادرة عن تلك الفطرة المنسوخة منها يتعلمها فاقد الحكمة الغريزية من واجدها. والواجدون لها على قسمين واجد على فطرته الاولى وغريزته الطاهرة مما يدنسها، وواجد تدنست فطرته بما طرأ عليها من عادات وتعاليم أخرى. والاول هو القدوة لنفسه ولغيره والثاني يحتاج الى الاول حتى يقابل غريزته بغريزته مقابلة النسخة بالام فيصلحها بها. والفاقدون على قسمين قابل وغير قابل والقابل هو الذي تعدم في فطرته الحكمة الغريزية وضدها المانع عن تعلمها فيهتدي بالتعلم ويستفيد منه بقدر ما يتعلم من القوانين المنسوخة من الغريزة الاولى اذلامانع لها .

وغير القابل هو الذي يوجد فيه مع عدم الحكمة الغريزية غريزة هي ضدها فتكون خارجة بالطبع عن الغريزة الاولى مباينة لها في احكامها ومذاهبها وهي التي لاتستفيد العلم ولا تقبل الهدى لمانع من طبعها وغريزتها .

وعلم المنطق يستغني عنه الأول ولاينتفع به الآخر، ومنفعة الثاني به اكثر من منفعة الثالث لكون هذا مطبوعا وهذا مكلفا ولكل تعليم وتعلم ضرورة الى الالفاظ من جهة مفاوضة المعلم للمتعلم على طريق العموم وهي موجودة فيما تلقنه الناس

ونشؤا عـلى تعلمه من اللغات وعلى طريق الخصوص فى علم علم من جهة الفاظ يختص وضعها وعرفها بذلك العلم فنذكر الآن من ذلك ما يختص بعلم المنطق وتقدمه على ما نبتدى به منه .

الفصل الثانى

في نسبة الالفاظ الى معانيها ومفهوماتها واختلاف اوضاعها ودلالاتها

كل لفظ يجرى بين الناس فى مفاوضاتهم ومحاوراتهم فله معنى فى ذهن قائله هو الذى دل به عليه ومفهوم فى ذهن سامعه هو الذى يستدل به عليه وقد يدل اللفظ عند السامع على معناه المقصود عند القائل كما يفهم الحيوان الناطق من لفظة الانسان ويسمى ذلك دلالة المطابقة وقد يدل على معنى هو فى ضمنه ومن جملته كما تدل لفظة الانسان على الحيوان او على الناطق فان فى دلالتها عليه دلالة عـلى كل واحد منهما وتسمى دلالة التضمن ويفهم منه ايضا معنى ليس هو المعنى المقصود ولا من جملته لكنه لازم له ومقارن غير منفك عنه وتسمى دلالة التزام كما تدل لفظة المتحرك عـلى معنى المحرك والسقف على الحائط فان المتحرك لاينفك عن محرك وان لم يكن هو المحرك ولا مفهوم المحرك جزء من مفهومه والسقف لاينفك عن الحائط وان لم يكن الحائط هو ولا جزؤه ولو جعلت دلالتين مطابقة وهى الاولى والآخران يجتمعان فى الالتزام والاول منهما يخص اذا خص بالتزام التضمن والثانى بالتزام الاستتباع فان الجزء انما يفهم لزوما لفهم الكل لكان صوابا ايضا .

والاسماء قد تشترك المسميات بها فى المسموع منها والمفهوم كاشتراك الفرس والانسان فى الحيوان وزيد وعمرو فى الانسان وتسمى متواطئة وقد تختلف فيهما كاختلاف زيد وعمرو فى مسموعهما ومفهومهما بل كالانسان والحجر والحيوان والشجر وتسمى متباينة ـ

وقد تشترك فى احدهما اما فى المسموع دون المفهوم كاشتراك هذا الشخص وهذا الشخص فى اسم زيد والبصر وينبوع الماء فى اسم العين وتسمى مشتركة

ومتفقة .

واما في المفهوم دون المسموع كاشتراك العقار والخمر والبشر والانسان وتسمى مترادفة .

وقد يدل باللفظ الواحد على موجود واحد بمفهومات كثيرة باوضاع مختلفة بمفهوم مفهوم كما يقال للحيوان ما انه متحرك تارة بمفهوم حركة النمو والذبول وهو زيادة كميته او نقصانها وتارة بمفهوم حركة الاستحالة وذلك باشتداد كيفيته كلونه او حرارته (1) وضعفها وتارة بمفهوم حركة النقلة في مكانه ويكون ذلك اللفظ في دلالته على ذلك الواحد من المسميات اسما مشتركا لاتحاده في المسموع وتكثره في المفهوم .

وقد يدل باللفظ الواحد على مفهومات كثيرة في الوجود الواحد بوضع واحد على سبيل التركيب كما يدل بالابيض على البياض وعلى حامله وبالمتمكن على المكان وساكنه وبالابيضاض على البياض وتجدده في نفسه وبالمبيض على البياض وتجدده لحامله وبقولنا تحرك ويتحرك على الحركة وموضوعها وزمانها المعين واللغات في هذا سبيل الى التوسع والزيادة وايقاع اصطلاح على تسمية كل صنف منها باسم يعرف به كما اصطلح على ان يقال لما جرى مجرى الابيض والمتحرك اسم مشتق وهو الدال على موصوف بصفته ولما جرى مجرى المكى والمدنى والهاشمى والعلوى اسم منسوب ونسبى وهو الدال على منسوب الى شيء بذلك الشيء الذى هو منسوب اليه وعلى نسبته اليه ولما جرى مجرى تحرك ويتحرك فعل وكلمة وهو الدال على صفة ما لموصوف غير معين في زمن معين من ماض او مستقبل ولما خالف ذلك في ان لا يدل مع الدلالة على الموضوع على زمانه من سائر الالفاظ اسم كزيد وعمرو والانسان والفرس ولما جرى مجرى الابيضاض اسم هو مصدر لان منه تبنى الافعال التى هى الكلم كقولنا ابيض ويبيض ابيضاضا وهو الدال على امر ما ووجود زمانى هو فيه غير قار على حد يقف الموجود منه عنده .

(1) لا - او -

وكل مايقال فى المحاورات اللفظية من الالفاظ فاما ان يكون لفظا مفردا وهو الذى لايراد بجزئه دلالة على جزء مدلوله كقولنا زيد اوالانسان واما ان يكون مؤلفا وهو الذى يراد باجزائه دلالة على جزء مايراد بكله كقولنا زيد كاتب والانسان حيوان ومن اللفظ المفرد ما دلالته دلالة تامة وهو كل لفظ يكون السؤال عنه والجواب به (١) مستقلا بمفهومه فى دلالته وتلك هى الاسماء والافعال اعنى الكلم كقولنا زيد وعمرو وفعل ويفعل فانه لوسأل سائل وقال من هذا لكان الجواب بانه زيد اوعمرو جوابا مستقلا بمفهومه فى دلالته وكذلك لو قال ما الذى فعل فقال قام اومشى اوما الذى يفعل فقيل يقوم اويمشى لكان الجواب بكل واحد من هذه جوابا مستقلا بمفهومه فى دلالته .

ومنه مادلالته غير تامة وهو كل لفظ يكون السؤال عنه والجواب به غير مستقل بمفهومه فى دلالته كقولنا فى والى ومن وعلى فانه لايقال لاما فى ولاما على كما يقال ماهذا وما الانسان ومافعل ولامن فى ولامن على كما يقال من زيدا ومن الانسان ولوسأل سائل فقال من هذا اوما الذى فعل اويفعل اوما الذى عرض له اوكيف هو كان الجواب بانه من اوالى اوفى اوعلى جوابا مستقلا (٢) بمفهومه فى دلالته وهذه وامثالها تسمى ادوات وحروفا لا يتلفظ بها فى المحاورة الامع غيرها .

والاسماء فمنها بسيطة وهى التى لايكون فى مسموعها تركيب يرجع الى تركيب المفهوم كزيد والانسان والحجر ومنها مركبة وهى التى يكون فى مسموعها تركيب يرجع الى تركيب المفهوم كصاحب الدار ورئيس المدينة بل وكالابيض والاسود وسائر الاسماء المشتقة والمنسوبة والمصادر فان فى سائرها تركيبا بهذا المعنى على ما قيل ولاشك ان الفرق بين التركيب والتأليف فى الالفاظ مفهوم مما قيل فليس صاحب الدار لفظا مؤلفا وان كان لمسموعه اجزاء يتلفظ بكل منها على انفراده فليست هى دالة على اجزاء من مفهومه المدلول به عليه فليس (٣) الدار احد جزئى مفهومه الذى هو صاحب الدار ولاهو دال عليها بقصد متوجه اليها وانما صاحب الدار

---

(١) منه - لا (٢) كذا - فى قط ولا - وفى - كو - غير مستقل وهو الصواب - ح
(٣) لا - مفهوم الدار

انسان له صفة نسبة (١) الى شيء هو الدار يدل عليه بها وعليها بالدار وامثال هذه مفهومة عند من تأمل قليلا و يتثبت فى تأمله لا كن فهم التركيب تأليفا ورد على ارسطوطاليس فى قوله بان عبدالله وعبد شمس من المركبات بان بين انهما ليسا من المؤلفات واتعب نفسه فى ما لا اختلاف فيه وهو انهما ليسا من المؤلفات وذلك لم يقل وانما قيل انه مركب وذلك غير مردود وايضا فان ارسطوطاليس قال ذلك فى الاسماء دون غيرها لان هذا التركيب انما يكون فى الاسماء ولا يكون فى الكلم ولا فى الحروف فان الاسم يركب من اسمين كعبدالله و (عبدشمس-٢) ومن اسم وكلمة مثل تأبط شرا ولا تركب الكلمة من كلمتين ولا من اسم وكلمة وكذلك الحرف ولا فى لغة من اللغات واما التأليف فانه يكون فى جميعها بل بين جميعها ومن قال ان عبدالله لفظ مؤلف فقد جعله الفاظا لا لفظة فان التأليف انما يكون بين اشياء ولا يلزم منه الاتحاد واما التركيب فانه يكون للتحد من اشياء ولا يليق ان يقال لفظة مؤلفة بل مركبة وانما يقال الفاظ مؤلفة ولفظ مؤلف لان اللفظ اسم الجنس لا يمنع قوله على واحد ولا على كثير فاللفظ المؤلف و يعرف بالقول فمنه ما تأليفه تأليف يشتمل عليه فى المفهوم وحده يصح ان يدل عليها بلفظة واحدة فى المسموع كقولنا الحيوان الناطق المائت فان هذا يشتمل عليه فى المفهوم وحده هى الانسانية ويدل عليها بلفظة واحدة وهى قولنا انسان ومنه ما ليس كذلك كقولنا الانسان حيوان فانه لا اتحاد له فى مفهومه ولا فى مسموعه .

و قيل ان كل محاورة لفظية فهى لغرض هو اما طلب من القائل او اعطاء والطلب على ما صنف اما طلب قول واما طلب فعل غير القول وطلب القول يسمى مسئلة واستعلاما وطلب الفعل فهو كالامر والالتماس والتضرع والاعطاء باللفظ هو الاعلام والاخبار كقولنا ان زيدا حيوان والانسان ناطق ويلزمه ان يكون صادقا او كاذبا وذلك مما لا يلزم اللفظ المفرد ولاما فى قوته من المؤلف فان القائل انسان او حيوان ناطق ما ثبت ما لم يضف اليه غيره اضمارا او تصريحا لم يصدق ولم يكذب وكل لفظ يلزمه الصدق والكذب فهو مؤلف ويسمى خبرا وقولا

(١) لا - نسبته (٢) ليس فى قط .

جازما فهذه اصناف ما يدخل فى المحاورات من الالفاظ المؤلفة وهى المسماة اقوالا وما لم تتضمنه هذه القسمة من اللفظ المؤلف كالالفاظ المقولة للتمنى كقول قائل ياليتنى عالم وللتعجب كقوله ما احسن هذا فليس يدخل منها فى المحاورات والمفاوضات الا ما كان المقصود به عند القائل الاخبار وان لم يكن فى صيغته الظاهرة ودلالته الاولى كذلك ففى هذا القدر كفاية بحسب مايقتضيه هذا الموضع من الكلام فى الالفاظ .

الفصل الثالث

فى المناسبة بين موجودات الاعيان ومتصورات الاذهان

ولان الانسان فى مبدأ نظره قد لايشعر بفرق فيما يدركه بين متصورات ذهنه وبين موجودات الاعيان فلذلك تكون الاسماء لها عنده مشتركة ودلالته عليها بالالفاظ دلالة واحدة حتى يسمى خيال زيد زيدا وصورة الانسان انسانا والاسماء بالحقيقة عند كل مسم انما هى لمتصورات ذهنه وبوساطتها هى عنده للوجودات حتى انه لورأى فرسا من بعيد فلم يتحققه ولم يتمثل فى ذهنه منه حقيقة صورته بل غلط فيه فظنه حمارا لقد كان يسميه بحسب ما تصور فى ذهنه لا بالاسم الموضوع لحقيقته وكذلك اذا تمثل فى ذهنه من الكثيرين صورة واحدة سماهم باسم واحد كما يسمى كل واحد من زيد وعمرو وخالد انسانا وكل واحد من الفرس والانسان حيوانا .

فاذا قيل ان كذا هو كذا مثل ان زيدا هو انسان فقد قيل ان الشيء المسمى بزيد هو الشيء المسمى بانسان بل الشيء الذى معناه فى الذهن هو المعنى المسمى بزيد معناه فى الذهن المعنى المسمى بانسان والمقول كمعنى الانسان يسمى محمولا والمقول عليه كزيد يسمى موضوعا والقول الذى بمعنى المصدر لا الذى هو لفظ مؤلف يسمى حملا والمعنى المحمول فقد يحمل باسمه ويقال بنفسه حتى يقال ان الموضوع هو المحمول كما يقال ان زيدا هو انسان ويسمى حمل مواطأة لان المحمول هو صورة الموضوع ومعناه وقد يحمل بلفظ مؤلف من اسمه ومن لفظ نسبة

يقال

يقال بها لانها صورة حالة منسوبة الى الشيء بانها له وفيه لاصورة ذاته كما يحمل البياض على زيد فيقال زيد ابيض اوذوبياض وناطق اوذونطق والحمل بالحقيقة هواضافة المعنى المحمول الى موضوع، واعتباره بقياسه عندالذهن وذلك ممكن لكل شيء بقياس كل شيء اعنى ان كل معنى ذهني قديمكن الذهن اعتباره بقياس كلما يقدر موضوعا (فيكون - ١) فى اعتباره ممكنا ان يحمل عليه وان لا يحمل من حيث هذا متصور ذهنى وهذا موضوع اعنى مقدر الموضوعية وقد تسمى هذه الاضافة والاعتبار التقديرى حملا وان كان بالحقيقة جواز الحمل وامكانه عند الذهن •

ثم ان التأمل والحكم العقلي ان اخرج هذا الجواز الى الوجوب اعنى ان اوجب فيما قدرحمله الحمل بالحقيقة سمى ذلك حملا بالايجاب وذلك هوالحكم بوجود شيء لشيء كالكاتب لزيد فى قولنا زيد كاتب وان اخرج ذلك الجواز الى المنع اعنى ان منع من حمل ماقدرحمله سمى ذلك حملا بالسلب وذلك هوالحكم بلاوجود شيء لشيء كالكاتب لعمرو فى قولنا عمروليس بكاتب والحمل الحقيقي هوالذى بالايجاب واما الذى بالسلب فليس بحمل بل هوبالحقيقة رفع الحمل ومنعه وانما سمى حملا بالمجاز من جهة الاضافة المقدرة على ما قيل ومن اجل الجواز الذهني الاول فالحمل مقول عليهما باشتراك الاسم لا قولا بمعنى واحد وكذلك الحمل الايجابى اذا قيل على ما يحمل بذاته ولفظه بانه هوكالانسان على زيد وعلى ما يحمل بنسبة واشتقاق لفظ مؤلف من لفظه ولفظ النسبة كالابيض والاسود على زيد انما تقال باشتراك الاسم ايضا لاقولا بمعنى واحد - فالحمل انما هوقول لفظ بمعناه على على الموضوع الواحدا وعلى الموضوعات الكثيرة •

وكل لفظ يصح فيه انيحمل بمعناه الواحد على كثيرين كالانسان المقول بمفهومه على زيد وعمرو يسمى كليا وكل لفظ لا يصح فيه ان يقال بمفهومه على اكثر من واحد كزيد اوعمرو يسمى جزئيا فان الدال بلفظة زيد فى مفاوضته انما يدل بها على ذات زيد الذى هوشخص واحد معين لاعلى كل مسمى بزيد وذات زيد

(١) كذا فى تط وكو - وليس فى - لا •

وهويته لايجوز ان تتصور له ولآخر غيره والكلية بالحقيقة واولا للمعنى وللفظ من اجله وكذلك الجزئية .

والكلى فاما ان يقال على ما هو كلى له بمعنى مقوم له حتى يكون هو حقيقته كالانسان لزيد اوداخل فى حقيقته دخول الجزء كالحيوان للانسان ويسمى ذاتيا واما ان لايكون قوله عليه كذلك بل انما يقال بمعنى زائد على هويته عارض لها كالابيض والاسود للفرس والانسان ويسمى عرضيا والذاتى فمنه مايصلح لان يقال فى جواب ما هو كالحيوان لصالح لذلك فى جواب السائل عن الانسان والفرس بما هو وانما صلوحه لذلك لان المجيب به يكون قد وفى السائل كمال المعنى الذاتى المشترك لهويتهما لا كالحساس الذى لواجاب به لقد كان انما يدل على بعض الهوية الذاتية المشتركة لهما فانهما يشتركان فى سائر ما به الحيوان حيوان وذلك هو بالجسم وذى النفس والحساس والمتحرك بالارادة والمغتذى والمجيب بواحد منها لايكون قد وفى جواب سائله وكالانسان لزيد وعمرو لا كالناطق لمثل ذلك ايضا ومنه ما لا يصلح لذلك كما قيل فى الحساس والناطق -

والكليات المقولة فى جواب ماهو قد يقال اكثر من واحد منها على اشياء واحدة باعيانها وتختلف تلك المقولات بالعموم والخصوص كالجسم والحيوان والانسان المقولة على زيد وعمرو وخالد فان الانسان يقال عليها فى جواب ما هو والحيوان ايضا يقال عليها كذلك لكن قولا اعم فانه يقال عليها مع الفرس والحمار وغيرهما والجسم يقال عليها كذلك واعم من قول الحيوان فانه انما يقال عليها مع اصناف النبات والجمادات والاعم منها يقال على الاخص كذلك كالجسم على الحيوان والحيوان على الانسان .

فالكلى الاعم من الكليين المقولين فى جواب ماهو يسمى جنسا لذلك الاخص والاخص يسمى نوعا له واول كلى يقال على الاشخاص فى جواب ماهو يسمى نوعا ايضا لا باعتبار (١) انه اخص من كلى آخر مقول عليه فى جواب ما هو لكن باعتبار قوله كذلك على الاشخاص اولا وبغير واسطة والمقول على انواع كثيرة

(١) لا - لاباعتباره .

كثيرة فى جواب ما هو يسمى جنسا وكأن النوع الذى بهذا المعنى اول نوع مقول على الاشخاص هو نوع الانواع كما ان اعم الاجناس اعنى آخر جنس مقول عليها يسمى جنس الاجناس لان هذا النوع اجناسه انواع وهذا الجنس انواعه اجناس ولان ذلك آخر تلك ونوعها وهذا اول هذه وجنسها .

واما الكلى الذى لايقال فى جواب ماهو من الذاتيات فانما لايقال لانه لايوفى حقيقة الهوية المطلوبة فى سؤال ما هو لكنه لذاتيته لامحالة من متممات الحقيقة ومما يدخل فى كمال الماهية فهو وان لم يقل فى جواب ما هو حتى لايصلح ان يكون بنفسه الجواب فانه داخل فى الجواب فان الناطق وان لم يصلح ان يقال على زيد وعمرو وخالد فى جواب ماهو حتى اذا سئل عن احدهم ماهو قيل ناطق فانه يدخل فى الجواب حتى يقال حيوان ناطق الا ان الانواع تفضل بخصوصها على عموم اجناسها باختصاص كل منها دون جنسه بواحد منها كاختصاص الانسان دون الحيوان بالناطق والفرس بالصاهل وهى تميز الانواع المشتركة فى طبيعة الجنس بعضها عن بعض فيقال لذلك فى جواب اى شىء هو اعنى اى شىء هو النوع من جنسه كقولنا فى الانسان اى حيوان هو فيقال ناطق والفرس فيقال صاهل فكل ذاتى(١) لايقال فى جواب ماهو فانه يقال فى جواب اى شىء هو وذلك ان الذاتى اما ان يكون هو النوع واما ان يكون مايشتمل عليه يتضمنه النوع لانه يشتمل كما علمت على كل ذاتى وما يشتمل عليه النوع فهو الجنس الذى به شارك غيره من الانواع والفصل الذى به يتميز عن غيره مما يشاركه فى الجنس من الانواع والنوع والجنس مقولان كما علمت فى جواب ماهو والفصل هو المقول فى جواب اى شىء هو فكل ذاتى اما مقول فى جواب ما هو واما مقول فى جواب اى شىء هو فكل ذاتى هو اما نوع لما هو ذاتى له واما جنس واما فصل .

والعرضى ايضا ينقسم الى ما يختص عروضه بنوع دون غيره كالضاحك للانسان دون غيره من الحيوان ويسمى خاصة اوعرضا خاصا والى ما يشارك النوع فيه غيره ويسمى عرضا وعرضيا عاما .

---

(١) لا ـ ذا ـ

فقد تحصل من ذلك ان كل كلي فاما ان يكون ذاتيا لما هو كلي له واما عرضيا وكل ذاتي فاما مقول في جواب ما هو لما هو ذاتي له واما غير مقول والمقول في جواب ما هو اما الاعم وهو الجنس لما هو اخص منه مما هو مقول عليه كذلك واما الاخص وهو النوع لجنسه اعني لما هو مقول عليه كذلك واما مالا يقال وهو الفصل الذي يتميز به الاخص مما يقال في جواب ما هو ويتخصص عن عموم الاعم والعرضي فاما الاعم من الكلي الذي هو عرضي له ويسمى عرضا عاما واما الذي يختص به ولا يكون لغيره وهو الخاصة فكل كلي لما هو كلي له هو اما نوع واما جنس واما فصل واما خاصة واما عرض عام وليس وصف كلي سوى هذه الخمس .

وقد يقسم العرضي بحسب عرض ستعلمه الى ما يعرض للشيء من ذاته وهو له بذاته كالنور للشمس والثقل للارض والخفة للنار وتسمى اعراضا ذاتية (١) لانها عرضت للشيء بذاته ومن ذاته فيكون هذا مفهوما ثانيا للذاتي وزيادة قريبة في الاصطلاح وهي قولنا عرض ذاتي لا ذاتيا مطلقا ولا وصفا ذاتيا والى ما يعرض له من غيره وهو له بغيره لا بذاته ولا من ذاته كالنور للقمر والحرارة للماء الحار فان النور للقمر لا من ذاته لكن من الشمس والحرارة للماء الحار لا من ذاته بل من النار او الشمس ويسمى امثالها لواحق خارجية (٢) وعوارض غريبة .

الفصل الرابع

في تعريف هذه الكليات الخمس بالاقاويل المعرفة (وهي الحدود والرسوم -٣) واشباع الكلام فيها

اما الجنس فيعرف بانه المحمول الاعم من محمولين مقولين في جواب ما هو او بانه المقول في جواب ما هو على كليات تختلف باوصاف ذاتية واما النوع فبانه المحمول

(١) في هامش قط - الذاتي اما الماخوذ في حد الشيء وهو ما قيل اولا او ما يؤخذ الشيء في حده وهو هذا الاخير كالفطسة يؤخذ الانف في حدها فيقال تقعير الانف
(٢) كو - خارجه (٣) ليس في كو ولا -

الاخص من محمولين مقولين فى جواب ما هو او بانه واحد من كليات يعمها جنس واحد ثم لفظة النوع تقال على معنى آخر وهو كل معقول لاتتميز آحاده باوصاف ذاتية ويعرف بانه المقول على كثيرين لاتختلف اوصافهم الذاتية فى جواب ماهو فيكون المقول فى جواب ما هو اما الاعم وهو الجنس واما الاخص وهو النوع وايضا اما المقول على مختلفين بالاوصاف الذاتية وهو الجنس واما على مالا تختلف اوصافهم الذاتية وهو النوع فيكون للنوع مفهومان احدهما بالاضافة الى مافوقه وهو الجنس والآخر لا تعتبر فيه اضافته الى ما فوقه بل الى ماتحته وهى اشخاصه التى لاتختلف بالاوصاف الذاتية والاول قديعود باعتبار ما تحته جنسا اذتكون تحته انواع تختلف اوصافها الذاتية فيكون نوعا وجنسا اما نوعيته فبقياسه الى مافوقه وهو الجنس واما جنسيته فبقياسه الى ماتحته وهى الانواع فهونوع لجنس وجنس لانواع والآخر لا يكون الا نوعا فقط اذ نوعيته كانت بقياس ما تحته وقد يتفق المعنيان فى طبيعة واحدة كالفرس مثلا الذى هونوع بالاضافة الى جنسه وهو الحيوان ونوع ايضا باضافته الى اشخاصه اذ لا يختلف بأوصاف ذاتية وقد لا يتفقان فى طبيعة اخرى كالحيوان الذى هو نوع بقياسه الى ما فوقه وهو ذو النفس ولايكون نوعا بقياسه الى ما تحته اذهى انواع وتختلف بأوصاف ذاتية وكذلك قد يجوز ان يكون نوعا بهذا المعنى الثانى ولا يكون نوعا مضافا وان كان على الاكثر لايكون نوعا بالمعنى الثانى الاوهونوع بالمعنى المضاف الا ان ذلك باعتبار الموجودات والنظر ههنا باعتبار التصور والعقل سواء اتفق فى الموجودات (١) اولم يتفق واذا اتفق لهذا النوع الثانى ان يكون له نوعية بالمعنى المضاف سمى نوع الانواع ونوعا اخيرا وذلك ان الجنس قد يكون فوقه جنس كما قيل واذا انتهى الارتقاء فى مرتبة العموم الى الجنس الذى لا يكون معموما من غيره سمى جنس الاجناس وكذلك النوع اذا كان نوعا لجنس يعمه وغيره فقد يكون ايضا جنسا بقياس ما تحته كما قيل واذا انتهى الى النوع الذى لا انواع اخرى تحته سمى نوع الانواع وليس يلزم فى هذا النوع

(١) كو - الوجود ؛

الا خبر ان تكون تحته اشخاص لامحالة متكثرة فى الوجود فانه قدقيل انا لا نعتبر فيما (نقرره – ١) الآن الوجود وان الكلى بحسب هـذا الوضع يكون كليا وان لم يكن منه فى الوجود واحد ولا كثير وذلك انه وضع فى تعريفه انه اللفظ الذى يصح فيه ان يحمـل بمعناه الواحد عـلى كثيرين فكان شرطه الصحة والجواز لا الوجود والحصول واما فى الوجود فقد يكون منـه واحد لا غير كالشمس ويكون معنى الشمس ولفظها معنى ولفظا كليا لانه يصح قولها عـلى كثيرين ولا يمتنع اذ لو وجد شموس كثيرة لسمى كل واحد منها بذلك الاسم معينا (٢) به ذلك المعنى فالمانع انه لم يوجد لا ان القول لم يصح كزيد الذى لم يصح قوله بمعناه على كثرة كما قيل وقد لايكون منه فى الوجود ولاواحد ايضا ككثير من الصور الذهنية التى لم يوجد منها فى الوجود واحد ولا كثير ولا يوجد كجبل من ذهب وانسان طيار فان الانسان الطيار كلى ايضا لانه لو وجد منه كثرة لقيل لفظه بمعناه على كل واحد منها ولم يكن فى الذهن ممتنعا كاللفظ الجزئى ومعناه وقد لايكون واحد ولا كثير ولكن يجوز ان يوجد كحائط من ذهب وبيت من نحاس وكثير من تراكيب الاشكال والالوان فى المواد الممـكنة وقد يكون فى الوجود منه كثير كاشخاص الناس فعلى هذا يجب ان يعلم معنى الكلى فى جميع اصنافه ويعلم ايضا ان اعتبارات الكليات اعتبارات اضافية بقياس ما هى كليات له فالجنس جنس لما هو له جنس وليس جنسا لكل شئ بل قد يكون لغير ذلك نوعا كما علمت ويكون لاشياء عرضا كاللون فانه جنس للبياض والسواد وعرض للحيوان وخاصة للجسم وكذلك فى غيره على هذا النحو .

واما الفصل فانه يعرف بانه الكلى الذاتى المقول فى جواب ايما هو او اى شئ هو او بانه الذاتى الذى به يختلف الانواع التى جنسها واحد واذ الفصل فصل للنوع والنوع فقد يكون جنسا وقد لايكون فكذلك الفصل يكون للاجناس التى لها اجناس لكنه انما هو لها من حيث هى انواع لا من حيث هى اجناس فهولا

(١) كو ولا – نقذره (٢) كذا فى لا و كو – وفى قط مهمل ولعله معنيا – ح .

محالة

محالة للنوع المضاف وذاتي له من حيث هو نوع سواء كان جنسا اولم يكن - واما النوع الذى بالمعنى الآخر فليس الفصل بذاتي له ولا هوله لامحالة فى الاعتبار العقلى سواء اتفق كذلك فى الوجود اولم يتفق فان معقوليته تتم بان ما هوكلى له لايختلف باوصاف ذاتية سواء كان له جنس اولم يكن واذا لم يلزم ان يكون له جنس فلا يلزم ان يكون له فصل فان العقل لا يلزم ان يكون فوق كل عام آخر اعم منه ولا يمنع ان يكون عام هواول لا عام فوقه وليس تحته فى مرتبة الخصوص سوى الاشخاص فقط ولا يغلط فى ذلك اعتبار الوجود وايضا فان الفصل انما هو فصل للشيء الذى هو له بالقياس الى ما ليس هو له اذ يقع به التمييز والخلاف بين ماهوله وبين ما ليس هوله سواء كان ذلك الشيء الذى ليس هوله كل شيء حتى يكون تميزه عن جميع الاشياء كالضاحك للانسان اوكالاحراق للنار اوكان ذلك الذى ليس هوله انما هوله لبعض الاشياء كالبياض للققنس(١) دون الغراب وسواء كان ذاتيا لماهوله اوعرضيا ولكن المقصود فيما وضع ههنا هو الذاتى دون العرضي ولكن ليس من شرطه ان يكون فصلا بالقياس الى كل شيء وعلى الاطلاق بحسب ما وضع ههنا بل المعنى النوعى يتميز عن كل شيء ولا يمتنع ان يكون تميزه عن بعض الاشياء بجنسه وعن بعضها بفصله ويتم تميزه الذى على الاطلاق بجنسه وفصله جميعا اذ ليس ما قيل من ان الجنس لايميز ولا يدخل فى جواب الاى على وجهه فانه لو فرض فرضا الى ما يتحقق الحال فيه فى الوجود الذى لايعتبره ههنا ان الانسان ناطق وهو مع ذلك حيوان اى مغتذنام حساس والملك ناطق لكن ليس بحيوان لانه ليس بمغتذ ولا نام ثم الانسان حيوان ناطق والفرس حيوان ليس بناطق والحيوان جنس لها اعنى الفرس والانسان والناطق فصلها يميز احدهما عن الآخر بانه لاحدهما وليس للآخر حتى كان الانسان يشارك الفرس بجنسه الذى هو الحيوان ويتميز عنه بفصله الذى هو الناطق ويشارك الملك بفصله الذى هو الناطق وينفصل عنه بجنسه الذى

---

(١) كذا فى جميع الاصول هنا وفيما يأتى وصوابه القُقنس كعملس وهو طائر عظيم لمنقاده اربعون ثقبا اه حياة الحيوان وتاج ح .

هو الحيوان لقد كان مما لا وجه لرد مثله الا ان يسمي الذاتي المشترك فيه من حيث هو مشترك فيه جنسا والذاتي المميز من حيث يميز فصلا حتى يكون الناطق جنسا للانسان والملك يقال عليهما في جواب ماهو لانه ذاتي مشترك لهما والحيوان فصلا يميز احدهما عن الآخر فلا يتناقض القول فيه ويستمر ان يقال الجنس في جواب ماهو والفصل في جواب اي شئ هو وايما هو ولا يكون الفصل من حيث هو فصل جنسا ولا الجنس من حيث هو جنس فصلا لانه حيث يقال في جواب اي شئ ويميز احد شيئين عن آخر لا يكون جنسا لهما وحيث يكون ذاتيا مشتركا لشيئين لا يكون فصلا ذاتيا مميزا لاحدهما عن الآخر وذلك جائز لمن عناه وقد قال ذلك قوم .

وطول بعض اهل النظر في مناقضاتهم ولو واطأهم على وضعهم وفهم قصدهم لاستراح من اشكال عرض له في غيره لما اراد ان يميز المقول في جواب ماهو عن المقول في جواب اي شيء هو ولم يتأت له ذلك ولم يستمر اذ كان انما يستمر بحسب الاضافة وعلى هذا الوضع ولا يستمر مع رده ثم انه ضمن تبيين ان الفصل الذاتي لا يكون الا لنوع واحد ولا يشترك فيه نوعان ولم يفعل ذلك ولا يفعله ولو بين لكان بيانه بحسب ما في الوجود وههنا لا يعتبر الوجود وانما يعتبر التصور وذلك بحسب ما وضع غير ممتنع في التصور لان كل واحد من الجنس والفصل وصف ذاتي لماهوله وكما لم يمتنع بل صح اقتران طبيعة الجنس بطبيعة فصل آخر ليحدث منهما نوع آخر كذلك لا يمتنع بل يصح ان تقترن طبيعة هذا الفصل بطبيعة جنس آخر ليحدث منهما نوع آخر وسيأتي بعد هذا كلام مستوفى في الفصول يعلم منه الحقيقة في ذلك وغيره ويعلم ما في اغفاله .

وقوم يسمون الفصل خاصة ولكن لا باعتبار فصله وتميزه ويسمون الخاصة فصلا باعتبار تميزها لكن يجعلون ذلك خاصة ذاتية وهذه فصلا عرضيا والحق ان كلا منهما فصل وخاصة لكن فصل ذاتي وخاصة ذاتية وفصل عرضي وخاصة عرضية فان هذا يخص ويفصل وهذه تخص وتفصل ولا فرق بينهما الا بالذاتيه

والعرضية

والعرضية .

واما الخاصة فانها تعرف بانها الكلي العرضي المقول على كلي واحد وقد وضعت ههنا كذلك والا فهي خاصة باعتبار كونها لواحد سواء كانت ذاتية او عرضية سواء كانت لواحد شخصي كالكون لا من اب وام لآدم اولواحد كلي كالضحك للانسان والتنفس للحيوان سواء كان ذلك الكلي نوعا اخيرا او جنسا عاليا او متوسطا سواء خصه على الاطلاق كالضحك (١) للانسان او بالقياس الى بعض الاشياء مما ليست له كذى الرجلين للانسان بالقياس الى كل حيوان ماش لا بالقياس الى الطائر وفى هذا الموضع ايضا لا يعتبر فيها كونها فى كل وقت لما هي خاصة له كبادي البشرة للانسان اوكونها له وقتادون غيره كالشيب والشباب والمرد واللحية ولا كونها لجميع جزئيات ذلك الكلي كالضاحك للانسان او لبعضها دون بعض كالنبوة (١) لبعض اشخاص الناس .

واما العرض العام فانه يعرف بانه الكلي العرضي المقول على اكثر من نوع واحد وقد يمثل على الجنس بالحيوان للانسان والفرس وعلى النوع المضاف الى الجنس به كذى النفس وبالانسان للحيوان وعلى النوع الاخير بالانسان لاشخاصه اذكان اشخاص الناس لا يختلفون عندهم باوصاف ذاتية وعلى الفصل بالناطق والنطق للانسان وعلى الخاصة بالضحك والضاحك للانسان وعلى العرض العام بالابيض والبياض للانسان .

وانكر بعض اهل النظر على من تمثل على ذلك بالبياض وقال ذلك عرض وهذا وصف عرضي وذلك لا يحمل على الاشياء بانها هو فانه لا يقال الانسان بياض ويقال ابيض وهذا يحمل فانه يقال الانسان ابيض واسود واكبر ذلك كل الاكبار وقال البياض عرض والابيض عرضي والعرضي قد يكون جوهرا كالابيض فانه يقال على الجوهر الذى هو الانسان بانه هو والعرض لا يكون جوهرا واعتبار ذلك من لطائف الانظار وذلك ان القائل الانسان ابيض فوقع قوله موقع قول من قال ان الانسان ذو بياض والانسان له بياض وليس نظيره فى الحمل الانسان

---

(١) قط - كالضاحك (١) لا - البنوة .

جسم فان الجسم يحمل على الانسان بذاته و البياض يضاف اليه بنسبته واذا قيل ابيض فمعناه ذو بياض والبياض بالحقيقة هو المحمول ولفظة ذو معناها النسبة التى بها الحمل وجعل بدل اللفظتين لفظة واحدة تدل عليهما بطريق التركيب كما قيل اولا من احوال الاسماء المشتقة فالمحمول بالحقيقة هو البياض والابيض فهو لفظ يدل على المحمول والنسبة التى بها الحمل فلفظة ابيض لا تدل على معنى واحد يحمل بل تدل على المحمول وما به الحمل وهو حرف النسبة لاغير ذلك فمن تمثل على هذا المحمول بالبياض للانسان لم يخطىء ولا فرق بين الابيض وذى البياض الا فى اللفظ المسموع لا فى المعنى المفهوم والمحمول فيهما هو البياض لا غير والابيض ليس مفهومه شيئا هو جوهر بل مفهومه عرض ونسبة له لكنها الى جوهر وليس كل منسوب الى جوهر جوهرا فلتفهم هذه الدقيقة .

واما ان العرضى لا يلزم ان يكون ابدا عرضا فهو حق لان الجوهر للعرض عرضى كما ان العرض للجوهر عرضى والمال عرضى لذى المال وهو جوهر ايضا لكن ليس كل عرضى وصفا لما هو عرضى له فان العرض لا يوصف بالجوهر فلا يقال بياض ذو جسم وان كان الجوهر يوصف بالجوهر ويشتق له منه الاسم فيقال رجل ذو مال ومتمول وذو اولاد (١) .

الفصل الخامس

فى تتبع ما قيل فى الاوصاف الذاتية والعرضية وتحقيق الفصول المقومة للانواع

قد وضع بعض المتميزين من اهل النظر فى كتبه فى المنطق مفهوم لفظ الذاتى والعرضى المقابل له وقال الذاتى هو الوصف الذى اذا فهمته واخطرته ببالك ثم فهمت الموصوف به واخطرته ببالك معه لم يمكنك ان ترفع الوصف عن الموصوف به حتى تستثبت فى ذهنك الموصوف مجردا عن ذلك الوصف لا ولا تجدا مكان تصور الموصوف الابعد تقدمك بتصور الوصف له بل تجد رفع الوصف يقتضى رفع الموصوف كالحيوان للانسان والشكل للمثلث وكل ما لم تكن هذه حاله فهو

(١) لا - و والدا .

عرضي سواء كان ملازما للشيء حتى لا يرتفع عنه تصورا ولا وجودا كمساواة الزوايا لقائمتين في المثلث او لازما في الوجود دون التصور كالسواد الشخص خلق لو ناله بعد ان لا يكون تصوره واجب التقدم على التصور الموصوف ورفعه واجب التقدم على رفعه فانه لو كان وصف لا يرتفع حتى يرتفع الموصوف وليس تقديم رفعه يستتبع رفع الموصوف لقد كان يكون عرضيا كالزوج للاثنين .

ثم قال في موضع آخر ان الذاتي هو الذي تقوم ذات الموصوف به كالشكل للمثلث بل وكالحيوان وكالناطق كل منهما للانسان ثم صنف الكليات الذاتية الى الاجناس والانواع والفصول ثم اعترض على نفسه فيما ذهب اليه من هذا الوضع فقال ما هذا معناه اذا كانت الالفاظ الذاتية هي الاجناس والانواع والفصول ومفهوم الذاتي انما هو معنى نسبي والمنسوب انما ينتسب الى غيره لا الى ذاته وذاتية كل واحد من الجنس والفصل اذا فهمت بالقياس الى النوع حتى يكون كل واحد منهما ذاتيا للنوع فذاتية النوع تفهم بالقياس الى ما ذا فان النوع ليس ذاتيا لها ولا لاحدها اعني لا للجنس ولا للفصل فان فهمت ذاتيته بالقياس الى الاشخاص حتى يفهم الانسان ذاتيا لزيد فلا يخلوا اما ان يكون الانسان ذاتيا لزيد من حيث هو انسان فالانسان ذاتي لنفسه او ذاتيا له من حيث هو زيد المتشخص باعراضه وخواصه التي لا يكون ذلك الشخص الا بها فتكون (ايضا - ١) تلك الخواص والاعراض ذاتية كالانسانية له في انه لا يكون ذلك الشخص الا بها ولا يكون كمال ماهيته المسؤول عنها من حيث هو ذلك الشخص لما هو بانسانيته فلا يكون قوله عليه في جواب ماهو موفيا من حيث هو ذلك الشخص وان كان من حيث الانسانية موفيا فتجري له حينئذ الانسانية مجرى الجنس وتجري الاعراض والخواص له مجرى الفصول فحينئذ لا يوجد النوع الذي به يوفى جواب السؤال الخاص عن الماهية حتى يكون ذاتيا فهذا محصول الشك على تمامه .

ثم عاد بعد ذلك بحل اعتراضه فقال ان لفظ الذاتي وان كان بحسب الاصطلاح اللغوي يفهم على ما قلنا من المفهوم النسبي فلسنا نذهب فيه بحسب هذا الاصطلاح

---

(١) من قط .

الى ذلك وانما نريد به ما كانت حاله عند الموصوفات به الحال التى قدمنا ذكرها يريد بذلك انه الذى متى اخطر بالبال مع ما يوصف به تقدمه تصورا واوجب رفعه رفعه .

وهذا كلام مدخول من وجهين اما احدهما فلانه انكر ما انكره لاجل النسبة ثم عاد الآن لا يبريه منها وانما قال انه الذى حاله عند الموصوف به مع اخطارهما بالبال حال كذا فلم يفهمه الا منسوبا ولم ينسبه الا الى الموصوف به الذى هو الشخص فلم يكن ذاتيا الا للشخص ويلزم هذه النسبة التى انتقل اليها ما لزم الاولى بعينه فانه يسأل عن الموصوف به كما يسأل عن المنسوب اليه ويقال الموصوف بالانسان (ما هو - ١) مما هو يستثبت فى الذهن ويخطر بالبال معه الا الاشخاص والشخص الموصوف به وصفا يوجب الذاتية أهو زيد من حيث هو انسان فالانسان ذاتى للانسان او من حيث هو زيد المتشخص بخواصه واعراضه فهى ايضا كما قيل ذاتية له يوجب رفعها رفعه من حيث هو زيد كما اوجب ذلك رفع الانسان ويتقدم تصورها تصوره وذلك عين ماهرب عنه .

واما الثانى فلانه كيف يؤمل انه يبرئ الذاتى الكلى من النسبة لو تبرأ على زعمه ومعقول جنسه وهو الكلى لا يفهم الا منسوبا فان الكلى لا يعقل الا ما هو مقول عليه من الكثرة الوجودية او جائز القول عليه من الكثرة الوهمية .

ثم قال فى موضع آخر ان الفصل ليس ذاتيا لطبيعة الجنس المطلقة فان الحيوان قد يخلو عن النطق ولا ذاتيته باعتبار كونه ذاتيا للمركب منه ومن الجنس فان كل عرضى هذا شأنه لأنه ذاتى للمؤلف منه مع اى شيء اتفق فكانت تكون اذا الخواص العرضية فصولا فأن الضاحك ذاتى للحيوان الضاحك من جهة ما هو ضاحك والبياض ذاتى للجسم الابيض من جهة ما هو ابيض بل الفصل ذاتى لطبيعة الجنس المخصوصة بهذا النوع وتلك الطبيعة انما تصير هى ما هى بالفعل لوجود الفصل فان الحيوان المطلق لا ذات له ثابتة بل انما يصير له ثبات ذات وقوام بالفصول واللون الموجود فى السواد انما يكون هو ما هو بفصل السواد

---

(١) قط من٠

 فهكذا

فهكذا ينبغي ان تفهم ذاتية الفصل هذا نص كلامه .

وفيه عجب اكثر من الاول فقوله طبيعة الجنس المطلقة وطبيعة الجنس المخصوصة حتى يمنع ذاتية الفصل للطلقة ويوجبها للمخصوصة كيف يتصور او كيف يقوله وهو القائل ان اعتبار طبيعة الشيء من حيث هي تلك الطبيعة غير اعتبار خصوصها وعمومها وطبيعة الجنس كالحيوان مثلا انما تصير مخصوصة بذلك الفصل المنسوب بالذاتية اليها فليس الحيوان من حيث هو حيوان عاما ولا خاصا وانما هو خاص لانه حيوان ناطق مثلا لا حيوان مجرد فيعود الناطق ذاتيا للحيوان الناطق كما كان البياض ذاتيا للجسم الابيض وفيه ما هرب منه او يكون ذاتيا للحيوان من حيث هو حيوان وتلك طبيعة الجنس المطلقة وفيه ماهرب منه ايضا واما قوله ان الحيوان المطلق لا ذات له ثابتة بل انما يصير له ثبات ذات وقوام بالفصول وكذلك ما قاله فى اللون والسواد ايضا فلا يفهم منه ان الناطق ذاتى للحيوان ولاالسواد للون على ماذهب اليه وقرره من مفهوم الذاتى فليس الحيوان لا يتصور حيوانا حتى يتصور ناطقا بل الحيوان الناطق كذلك ولارفع الناطق يوجب رفع الحيوان ولامغالطة بالحيوان المخصوص فانه انما يصير مخصوصا بالفصل كالناطق مثلا .

وان عنى بذلك انه ذاتى للحيوان الموجود فليس بسديد ايضا فان حيوانا موجودا قد لا يكون ناطقا وانما الحيوان الناطق لايكون موجودا الا ناطقا فيعود الناطق ذاتيا للحيوان الناطق الموجود وهذا على مايسمع .

واما قوله ان الحيوان المطلق لاذات له ثابتة بل ثبات ذاته وقوامه بالفصول فهو ولوكان صحيحا ممالا ينتفع به فانه لم يعن بالذاتى ما لابد منه فى وجود الشيء اوفى ثبات ذاته وقوام وجوده وانما عنى به مالا بدمنه فى تصور الشيء وقوام ماهيته فى الذهن وذلك هو قوله انه متى رفع فى الذهن يرتفع الموصوف به ولم يمكنك ان تتصوره مسلوبا عنه وهذا مستحيل فى الناطق للحيوان الا ان يعنى بالذاتى هاهنا ما اشار اليه من تقرير الوجود وتثبيت الذات فيكون معناه غير ماقررا ولاويصير

الذاتى اسما مشتركا وهو فلم يقل هذا ولو ترك الذاتى بلا تقرير لصح ان يفهم منه هذا المعنى وذلك الاول كل فى موضعه ٠

والذى ينبغى ان يعرف ههنا من مفهوم اللفظ الذاتى انه بحسب المفهوم اللغوى لفظ نسبى لا محالة تنسب الصفات المسميات به الى الذوات الموصوفة بها فلذلك لا يتخصص بصنف معين منها بل يحتمل التوسع والعموم اذيصح قوله على كل صفة لها الى ذات الموصوف نسبة ما قريبة اوبعيدة لكنه يكون بالذى نسبته اليها اقرب واحق واولى وبالذى نسبته اليها ابعد اقل استحقاقا فلذلك يصح قوله على معقول ذات الشىء حتى يكون صفة الشىء العقلية الذهنية ذاتية له كحقيقة الانسان للانسان الذى هو زيد الموجود بل كالمعقول من الشمس للشمس الموجودة الاترى انا نقول ان معقول الشمس كلى لصحة قوله على شموس كثيرة لوكانت ولا نقول ان عين الشمس الموجودة يصح قولها على شموس كثيرة لوكانت اذلا تكون هى بعينها تلك الشموس ويصح قوله على الداخل فى حقيقة الشىء دخول الجزء كالحيوان اوالناطق للانسان ويصح ايضا قوله على الاعراض الموجودة فى ذات الشىء عن ذاته لاعن شىء خارج عن ذاته فيقال لها اعراض ذاتية كالثقل فى الارض والخفة فى النار ويصح ايضا قوله على الصفات التى توجد للشىء من حيث هو ذلك الشىء لالما هو اعم منه من حيث هو اعم ولا لما هو اخص منه من حيث هو اخص كمساواة الزوايا من المثلث لقائمتين فانه له بما هو مثلث لا للشكل من حيث هو شكل ولا لمتساوى الساقين من المثلثات من حيث هو متساوى الساقين فاذا اضيف لفظ الذاتى الى صفة ليميزها عن صفة اخرى فانما يميزها بقرب نسبتها الى ذات الشىء دون الاخرى وليس ذلك من حيث مفهوم اللفظ مما يتخصص ببعض هذه الاوصاف دون بعض وان كان ببعضها احرى كما هو بمعقول ذات الشىء احق منه بجزء معقول ذاته وكذلك العرضى يقال بمفهومات عدة تقابل مفهومات الذاتى فيقال لكل ماليس بذاتى بوجه ما من حيث هو غير ذاتى بذلك الوجه انه عرضى فلذلك تكون صفة ما لشىء ذاتية

بوجه ما وبحسب مفهوم وعرضية بوجه آخر وعلى ذلك يقال فى الصفة المقررة لانية ذاتية لأنها اقرب نسبة الى الذات من الاعراض اللاحقة فى الوجود وتلك لعلها التى عنيت بذاتية الفصل لما اتصف به من طبيعة الجنس كالناطق للحيوان الذى اتصف به لا لطبيعة الحيوان المطلق كما قيل وهذا المفهوم ابعد فى لفظ الذاتى من غيره وكأنه بلفظ المقوم اولى وكذلك وجد بل اكثر ما يوجد فى مفاوضات المتقدمين وان لم يكونوا انتهوا فى تعليم ذلك الى هذا التفصيل .

ومعنى هذا التقرير والتقويم هو ان معقول الجنس لايتحقق موجودا لخالص طبيعته المعقولة كالجسم مثلا الذى لايصح وجوده بمجرد جسميته وانما يصح وجوده بقدر محدود وبشكل محدود وبحيز محدود لايجب له احدها بجسمية وما لم يجب له لا يصح وجوده وانما توجبها له صفة زائدة على الجسيمة فتلك الصفة هى التى صححت للجسمية وجودا وقررت لها انية فتلك من حيث ميزت جسما اتصف بها عن غيره فصل وان شاركها فى ذلك غيرها مما يلحقها ويتبعها كالشكل المخصوص والحيز المخصوص ويتميز عنها بانها اول مخصص عن العموم ومقرر للوجود فهى اصل فى ذلك وما عداها تابع وهى التى نسميها فى العلوم صورة للهيولى فهى فصل مقوم وغيرها من ذلك خواص فان معنى الخاصية ما عرض للنوع دون غيره اى بعد تنوعه بما ينوع به وكذلك الناطق للحيوان ونظيره للفرس كالصاهل مثلا ان كان فهذه الاوصاف هى الفصول المنوعة للاجناس وبها تتم حقائق الانواع ونسبتها الى الانواع فى المعقول نسبة جزء كل معنى الى تمام ماهيته فلايخالف فى ذلك نسبة البياض الى الابيض بل هما جميعا ذاتيان بمعنى ان كل واحد منهما جزء حقيقة الشىء من حيث هو ذلك الشىء واما نسبتها الى الاجناس فمخالفة لنسبة تلك الى الموضوعات فى الوجود فان البياض لايقوم موضوعه اى لا يقرر لموضوعه انية كما قررت هذه ولذلك قيل فى الفصول المقومة انها لا تقبل الاشد والاضعف لان طبيعة الجنس اذا تقوم وجودها بفصل فاوجدها ووجدت به الاعلى حد من طبيعته فمازاد عليه باشتداده ان كان

نغير داخل فى تقرير الوجود فانه بعد الوجود وما نقص عنه فليس هو الذى وجدت به الطبيعة .

فان كان النقصان بعد الوجود فاما ان يبقى الوجود مع النقصان على ما كان فهو بذلك الحد من النقصان كاف فى قوام الوجود وما نقص منه زائد على الكفاية وان لم يبق معه الوجود فليس بفصل وانما يقبل الاشتداد والضعف ما كان من الاحوال اللاحقة للشىء فى وجوده ولا مدخل لها فى تقرير وجوده فيشتد ويضعف وموضوعها متقرر الوجود محفوظ بما يحفظه فان علة الوجود حافظة للوجود لا محالة .

مثال ذلك ان الحيوان وجدانسانا بنفسه الناطقة التى فى الطفل الصغير وهى على ذلك الحد فان كانت ذاتها تقبل زيادة من بعد كنار تشتد فلا مدخل لتلك الزيادة فى تقرير الأنية اذا تقررت الانية قبلها وكذلك فى جانب النقصان ان كانت تنقص والانية متقررة فلم يكن لما نقص مدخل فى تقريرها والا بطلت بزواله وسيزداد هذا بيانا ويزداد له تحقيقا عند الكلام عليه فى موجودات الاشياء وفى كل شىء بحسبه فهذه هى الفصول المقومة للانواع على ما ذهبوا اليه ان كان لما اشترطوه فيها من الفرق فائدة فى العلوم وحقيقة فى الوجود وليس ذاتيتها للاجناس بحسب المفهوم الذى قرره هذا الفاضل فى فواتح كتبه وان كان اليه يذهب فى انظاره فى الفصول المقومة وبحسبه يصح حل شكه الثانى على ما حله .

واما الشك الاول فقد عرفت فساد ما قاله فى حله وانه يعود به الى عين الشك واما على ما قيل فان الانسان ذاتى لما هو له كلى وهو كلى لزيد وعمر وفهو ذاتى لزيد وعمر وولا يفسده ما اعترض به من انه ان كان ذاتيا لزيد من حيث هو انسان فهو ذاتى لنفسه فان زيد الو لم يكن له صفة تزيد على الانسانيه لم يلزم بذلك ان يكون الانسان ذاتيا لنفسه لان الانسان المحمول ليس هو الانسان الموضوع لان احدهما ذهنى والآخر وجودى وقد يكونان ذهنيين كما سنحققه وليس المحمول هو نفس الموضوع هذا ان قيل انه ذاتى له من حيث هو انسان فان

معقول الشمس ومحصولها الذهني ذاتي لعينها الوجودية كما قيل ولا تكون هذه الذاتية هي ذاتية الحيوان للانسان اي من حيث هو جزء حقيقته واما ان كان ذاتيا لزيد من حيث هو انسان موجود فذلك ايضا حق فان الانسان ذاتي للانسان الموجود وجزء معقوله وان كان ذاتيا لزيد من حيث هو زيد المسمى المعروف فذلك حق ايضا فان الذي يعرف زيدا انما يعرف انسانا بهيئة كذا وصفة كذا .

فان قيل في هذين القسمين ان الصفات العرضية ايضا تكون ذاتية اما في الاول فيكون الوجود ذاتيا لزيد كما كان الانسان ذاتيا له .

قلنا ان ذلك حق مقبول لا شك منا تقضي فان الوجود للانسان الموجود من حيث هو موجود ذاتي وجزء المعقول واما في الثاني فتكون الهيئات العرضية التي بها عرف زيد وسمي زيدا ذاتية له .

قلنا ان ذلك ايضا حق فانها اجزاء الحقيقة المعروفة المساة من حيث هي معروفة ومسماة فان من عرف انسانا طويلا كاتبا فقد جعل كل واحد من الانسان والطويل والكاتب ذاتيا له من حيث عرفه وسماه فبتفسير الذاتي على وجوهه ومفهوماته انحلت الشكوك وصحت الوجوه على اختلافها .

الفصل السادس

في تحقيق ما به الشيء هو ما هو وفي العلم والوجود وما يصلح ان يقال في جواب ماهو

(فنقول — ١) اذا اعتبرنا بتأملنا اشخاص الموجودات كشخص انسان مثلا وجدناه من حيث هو ذلك الشخص الواحد على ما هو عليه مجموع اشياء كثيرة كالجسمية وما فيها من شكل ولون وحرارة وبرودة وما لها من اجزاء كعضو وروح وخلط الى غير ذلك مما لعلنا لا ندركه ادراكا اوليا كما يقال من قوى فعالة طبيعية وحيوانية ونفسانية محركة ومدركة ولهذه باسرها اشتراك جامع وجمع موحد ونقول لذلك الشخص انه هو ونقصده بالاشارة ونستثبته مع تنقله في اشياء اخرى وتنقلها عليه كانتقاله من مكان الى مكان ومن زمان الى

(١) هذا من قط .

زمان فنحن اذا حققنا بحثنا تحققنا انا نعلم من هذا الشخص انه هو زيد مثلا وانه ذلك الموجود وانه ذلك الجسم اوانه ذلك الشكل (المشكل) - ١ - اوانه ذلك الكاتب وان الذى به يكون ذلك الموجود قد تكفى فيه جسميته لانها الاصل والموضوع الاول كما يتبين فى العلوم بل وكما هو السابق الى الاذهان مالم يصرف عنه بصارف طارو الذى به يكون ذلك الشكل انما يكفى فيه الجسمية مع مافيها من شكل بل انما يكون الشيء هو ما هو اعنى ذلك المسمى والموصوف باشياء معينة ومازاد عليها فغير داخل فى كونه ذلك الشيء .

مثاله ان الكرة المجسمة انما هى هى اعنى مجسما كريا بجسميتها وكريتها فقط ومازاد على ذلك من لون وقوام وغيرها فهو عرضى لمفهوم الجسم الكرى وغير داخل فيما به هو ما هو بل لعل مانقول به لشخص ما انه هو على اختلاف الاحوال غير مابه يقول هو لنفسه وعن نفسه انا فانه قد يشير بقصده الى النفس التى سيتضح انها غير جسميته وغير المحسوس من سائر احواله ونقول نحن انه هو بجسمه اوبحالة من احواله التى هو غير نفسه وسائر احوالها كما نقول فى الجثة الميتة ان هذا فلان اى هذا ذلك الشخص المعروف بكذا وكذا من احواله الجسمانية المحسوسة ونفسه التى اياها يقصد على الحقيقة بقوله انا قد فارقت ذلك الشخص اعنى الجثة .

وذلك لانا نقول فيه هو من حيث عرفناه ويقول عن نفسه انا من حيث عرف وماعرفناه به غير مابه عرف نفسه فلذلك يبقى مابه عرفناه فنقول بحسبه انه هو ولا يكون الذى عرف نفسه به باقيا بل نحن نتحقق انا نقول هو هو لواحد بعينه بحسب ادراكين كدينار عرض علينا فتحفظنا صورته بعد استقصاء تأملها وتمام المعرفة بها ثم اعيد الينا بعينه مرة اخرى فنقول ان هذا هو ذاك ونقول ذلك ايضا فى شيئين متماثلين لا اختلاف بينهما فى حالة نعرفهما بها كدينار آخر نقش على سكة هذا كانتقاشه وكان على قدر سعته وبقدر وزنه وبكل صفة وحالة تأملناها (وعرفناها - ٢) له فقلنا حينئذ ان هذا هو ذاك وان كان بالحقيقة ليس هو هو .

(١) من قط (٢) ليس فى قط .

ونقول

ونقول ايضا ان هذا ليس هو هذا او احد بعينه بحسب ادراكين ايضا كهذا الدينار بعينه لو عرض علينا ثانيا وقد ابيض عن صفرته او امتحت صورته فقد كنا ربما قلنا حينئذ ان هذا ليس هو ذاك وهو بالحقيقة هو اى الاصل والجوهر الاول .

واما من يقول لنفسه انا فلا يعرض له ذلك اى لا يقول فى غيره انا ولو ماثله فى كل حال ولا يقول فى نفسه انى لست انا وان تبدلت عليه الاحوال اللهم الامجازا .

واما ما نقوله فى الغير وان كنا قد لا ننتهى فيه الى كنه الحقيقة فلكل ما نعنيه بقولنا هو اوصاف هو بها عمدنا ما هو كالكاتب فان للكاتب اوصافا هو بها ماهو من القوى الخيالية الفكرية المتصورة للكتابة المريدة لها والاعضاء الاداتية الفاعلة لها حتى اذا عدم من تلك الاوصاف واحد لم يبق هو ما هو من حيث ما كان هو كالنطق من الانسان وتصور الكتابة من الكاتب وقد تكون لتلك الاوصاف التى بها يكون الشىء هو ما هو اسباب موجبة لها هى موجودة بوجودها كالخفة فى الجسم بالحرارة واللطافة والثقل بالبرودة والكثافة فالخفيف هو ما هو اعنى خفيفا بالجسمية والخفة واعنى بالخفة طلب الحيز الاعلى حركة اليه وسكونا فيه وبالثقل كذلك فى الحيز الاسفل والشرط فى كونه هو ما هو ليس الاالخفةوالجسمية لكن عدم الحرارة وان لم يكن هو بعينه زواله عن كونه هو ما هوا عنى خفيفا هو سبب لعدم ما به هو ما هو اعنى لعدم خفته فكل واحد من الاوصاف التى بها الشىء هو ما هو يسمى ذاتيا لمفهوم الذاتى الذى كان داخلا فى حقيقة الشىء دخول الجزء اى فى معناه المقصود به الذى هو به ماهو وجملتها تسمى ذاتية للشىء بمفهوم الذاتى الذى كان معقول ذات الشىء ومحصوله الذهنى كحقيقة الانسان للانسان والشمس لعين الشمس .

والتى قد ترافق هذه الاوصاف وتكون معها من اوصاف اخرى فى ذلك الشىءتسمى عرضية كل ذلك من حيث هو ما هو كالكتابة فى الانسان هى من

حيث هو انسان وبحسب ذلك قيل ان الذاتى من اوصاف الشيء كل داخل فى ماهيته والعرضى مالا مدخل له فيها واذا عنى بالذاتى كلما رفعه عن الشيء رفع كونه ماهو رفع السبب دخل فى ذلك مع الاوصاف الداخلة فى الماهية ماعساه يرافقها (١) من اسبابها كالحرارة واللطافة اللتين رفعهما يرفع (٢) خفة الخفيف برفع السبب فان عنى بالرفع مارفعه يوجب ذلك ايجابا اوليا وبالذات لابواسطة لم يتعد الاوصاف الداخلة فى الماهية ايضا فان الموجب لان لايكون الخفيف خفيفا ايجابا اوليا وبغير واسطة هو رفع خفته لا(رفع٣ -)حرارته الذى(٤) يوجب ذلك برفع الخفة فليستقص مثل هذا فى التحقيق فكل غلط ظاهر انما يكون باهمال شرط خفى الاان الشيء من حيث هو ماهو فى التصور والفهم لايفتقر فى الرفع والوضع الى غير الاوصاف الذاتية بمعنى الداخلة فى ماهيته كالمثلث الذى لايحتاج فى الذهن الى ان يكون هو ما هو الى اكثر من انه شكل تحيط به ثلثة خطوط مستقيمة والخفيف فى ان يكون خفيفا الى اكثر من ان يكون جسما بل شيئا يطلب الحيز الاعلى بحركته اليه وسكونه فيه ولا يرتفع كونه هو ما هو الا برفعهـا او رفع شيء منها .

واما فى الوجود فقد يرفعه غير الداخلات فى ماهية من الاشياء التى هى اسبابها كما قيل فى الحرارة واللطافة فيكون الانسان بهذا الاعتبار ذاتيا للكاتب فى وجوده اعنى اذا فهم من الذاتى انه الذى رفعه برفع كون الشيء هو ما هو رفع السبب للسبب وان لم يكن ذاتيا له فى مفهومه .

واما المقول فى جواب ماهو فهو مختلف بحسب سؤال السائل وقصده فى طلبه فانه قديسئل عن المسمى من حيث هو مسمى فيكون جوابه بجميع ما عنى وقصد بحسب ذلك الاسم كما يقال فى جواب السائل عما هو الانسان بانه حيوان ناطق وعما هو الكاتب بانه ذو قوة يصدر عنها فعل الكتابة وقديسئل عن المسمى لامن حيث هو مسمى لكن من حيث هو احد الاشياء الموجودة فيكون جوابه بالاصل والجوهر

(١) لا - يرافقه (٢) قط - رفع (٣) من قط - (٤) لا - التى .

من ذلك المسمى الذى هو موجود دون مافيه من احوال ولواحق كالو سأل ما هو عن الكاتب الذى انما هو شئ موجود بانه انسان من حيث هو شئ موجود لا من حيث هو كاتب فقيل فى جوابه انسان وربما كان السؤال باشارة من غير تسمية كما يسئل عن انسان ما فيقال ماهو هذا قصدا باشارة كما يشار اليه باصبع فيكون الجواب اذا كان باتم معقولاته التى يصح ان تعقل له من حيث هو هو كما يجاب عن ذلك بانسان او حيوان ناطق ايضا وان لم يكن تمام هوية ذلك الشخص بالانسانية اذ لو كان كذلك لكان هو بعينه زيدا وعمرا وذلك يستحيل لكن هو تمام الحقيقه المعقولة من هويته ومابعدها مما ينفصل به شخص عن شخص فى هويته وحقيقته فاما غير معلوم ولا مستثبت او غير منطوق به بعبارة ولا مدلول عليه باشارة .

وربما كان السؤال عنه بحسب علاقة واضافة كما يسئل عن محرك هذا البدن بما هو فيكون الجواب بالهوية والحقيقة موفيا كما ربما قيل انه جوهر غير جسمانى فالمقول فى جواب ماهو يعتبر بحسب السائل وبحسب المجيب اما السائل فبحسب ما قصد استعلامه واما المجيب فبحسب مافهمه من موقع سؤال السائل وبحسب ما عرفه مما به يجيبه .

وبالجملة فكل سائل عن شئ فهو يعرفه من جهة بها اهتدى الى طلبه والسؤال عنه ويجهله من جهات لاجلها افتقر الى الطلب والسؤال فكل سائل انما يوفى جوابه من المجيب اذا اجابه عما جهل لا عما علم وتترتب فى ذلك المعارف فى تمامها ونقصانها وعمومها وخصوصها كما سيأتى ذكره فيكون الجواب بحسبها صوابا وخطأ تاما وناقصا كما ربما سأل عن انسان بما هو فقيل حيوان وكان صوابا وان لم يوف الحقيقة فى ملتمس الطالب بل ربما وفى ما عند المجيب اذ يكون حد معرفته واذا كان عنده معرفة ما فليس الصحيح ان يقول لا اعرف بل يقول من ذلك حد معرفته وعلمه فيكون صوابا وان لم يكن موفيا وكما ربما سأل عنه ايضا بما هو فقيل انه حادث او متوالد او متمدن او صانع الصنائع فلم يكن صوابا ولا موفيا اذ ليس هو الحقيقة المسؤول عنها ولا شئ منها من حيث انه غير الهوية المطلوبة

ولاشيء منها لكن ان اجيب عن ذلك بانه حيوان ناطق كان صوابا موفيا وفى ذلك ما قيل من ان الاجناس واجناس الاجناس مقولة فى جواب ما هو ولاشيء من الفصول يصلح لان يكون جوابا عما هو لان الاجناس واجناسها وان لم تكن موفية لمطلوب السائل فقد تكون موفية لمعرفة القائل من جملة الحقيقة واما الفصول فانها لا توفى احدهما اما قصد السائل فلانها بعض الحقيقة المسؤول عنها واما معرفة المجيب فلان الفصل لا يكون معروفا اولا دون الجنس كما يكون الجنس معروفا دونه فان المعرفة الاسبق هى الاكثر اشتراكا وهى التى يسمى محصولها جنسا وما به يتم ويتخصص يكون فصلا ولا يتخصص الشيء الا بعد عموم سابق على ما سيأتى فعلى هذا ينبغى ان يفهم اختلاف الحدود والقول فى جواب ماهو على الهوية الواحدة .

الفصل السابع

فى التصور والفهم والمعرفة والعلم
والحق والباطل والصدق والكذب

قد يتقرر للاشياء الموجودة فى الاعيان صور فى الاذهان كأنها مثل واشباح يلحظها الانسان بذهنه واعيانها الموجودة غير ملحوظة وعليها يدل بالالفاظ اولا وبتوسطها تدل الالفاظ على موجودات الاعيان ثانيا كمعنى الفرس ومعنى الانسان بل كمعنى زيد وعمرو الذى اذا ذكر لفظه تمثل له فى الذهن معنى كالمشاهد وان لم تكن عينه الموجودة حاضرة ملاحظة حتى اذا حضرت العين التى كان ذلك المتقرر مثالا وصورة لها قيل ان هذا ذاك ولولا ذلك لم يكن لمن رأى شخصا دفعة ثم غاب عنه سبيل الى ان يعلم اذا شاهده دفعة اخرى انه ذلك الاول ولم يكن فرق بين المشاهدة الاولى والثانية بل لم يكن سبيل لمن رأى شخصا او اشخاصا من اشخاص الناس ان يرى شخصا آخر غيرهم فيعرفه بانه انسان وانما معرفته لذلك هى بان يجد المعرفة والصورة الاولى المقررة فى الذهن من الاول صورته وموافقة له ومعرفة الشخص المشاهد ثانيا انه ذلك الاول هى ايضا بان توافق صورته التى

كانت

كانت تمثلت له في الذهن اولا لما ادركه منه ثانيا وتمثل هذه الصورة في الاذهان من مشاهدات الاعيان يسمى تصورا ومن مدلولات الالفاظ يسمى فهما وموافقتها بعد التمثل لمدركاتها يسمى معرفة والتصور لامحالة متقدم على المعرفة والفهم فان المخاطب بلفظ لا يكون قد سبق الى ذهنه تصور معناه لا يفهم ما يخاطب به ولا يدله عليه مسموع لفظه وانما اذا كان قد تقدم فتصور ذلك المعنى ثم صالح في الدلالة اللغوية على لفظه صح ان يفهم من ذلك ما يخاطب به كمن رأى شخص زيد ثم قيل له هذا اسمه زيد فانه حينئذ اذا قيل له في المخاطبة زيد فهم ما يخاطب به وكذلك من شاهد شيئا لا يكون قد سبق له تصور معناه لا يقال انه عرفه وانما اذا كان قد سبق له تصور معناه ثم ادركه ثانيا فوافق مدركه ما كان تصوره منه اولا قيل انه قد عرفه كمن رأى زيدا فتحصل له صورة في ذهنه ثم عاد شاهده ثانيا فوافقت مشاهدته الثانية صورة مشاهدته الاولى قيل حينئذ انه قد عرفه •

وقد يقال المعرفة بمفهوم التصور والتصور بمفهوم المعرفة من غير تميز والتميز اولى وكل ذلك فاما يكون لما يدل عليه بمفردات الالفاظ وهي آحاد المعاني ومفرداتها من حيث هي مفردات وآحاد كزيد وعمرو وخالد والانسان والحيوان وان كان ما للفرد قد يكون ايضا للمؤلف لكن من جهة مفرداته التي هو مؤلف منها اعني ان التصور والمعرفة والفهم قد تكون لمؤلفات المعاني المدلول عليها بمؤلفات الالفاظ كقولنا الانسان حيوان وزيد انسان لكن من جهة الانسان والحيوان وزيد والانسان التي هي مفردات التأليف لا من جهة التأليف وقد يفعل الذهن في مفردات التصورات جمعا وتأليفا بين مفرداتها هو الذي يدل عليه بمؤلفات الالفاظ كالمفهوم من قولنا الانسان حيوان وهو بايقاع نسبة بين المفردات هي كالواصلة (١) والرابطة بينها وهذا الفعل من الذهن يسمى حكما وجزما وهذا التأليف بين المعاني فقد تتوخى به محاذاة تأليف بين موجوداتها وموافقته وموافقة ذلك لما عليه الوجود والامور في انفسها هو الحق والصدق كموافقة قولنا الانسان حيوان ومخالفته هو الباطل والكذب كمخالفة قولنا الانسان حجر او فرس •

---

(١) لا - هي الواصلة

ولا تكون هذه الموافقة والمخالفة لمتصورات الافراد ولا يعتبر فيها ذلك فلا يكون في شيء منها (١) صدق ولا كذب كما لا يكذب ولا يصدق من قال انسان او قال حيوان كلا على انفراده وتقرر محصول التأليف مع مافيه من صدق في الاذهان يسمى علما ولان المعرفة بالمفردات والعلم بالمؤلفات وكل مؤلف ففيه افراد هو مؤلف منها ففي كل علم معرفة هي تصور مفرداته ولانه ليس في كل مفردات تأليف بل قد تلحظ المفردات من غير تأليف فلذلك لا ينعكس الامر ولا يكون مع كل معرفة علم فالمعرفة قبل العلم واعم منه وقوعا اذ تكون مع كل علم معرفة وليس مع كل معرفة علم والحكم على المؤلف من ذلك بموافقته للوجود ولما عليه الامر في نفسه هو التصديق وبمباينته لذلك هو التكذيب وقد سمي معنى الصدق تصديقا بل معنى الحكم الذي يلزمه الصدق والكذب الذي له يكون التصديق والتكذيب وذلك تسمح وهذا هو التحقيق المستقصى .

وكيف يكون كذلك والسامع اذا سمع قائلا يقول ان الانسان حيوان او ليس بحيوان وفهم مايقوله يتمثل في ذهنه مفهوم لفظة الانسان ومفهوم لفظة الحيوان على نسبتهما (٢) الرابطة لها في الذهن ولا يكون حينئذ مصدقا ولا مكذبا ولا يكون ما تقرر في ذهنه من ذلك تصديقا ولا تكذيبا بل قد يدخل عليه التصديق والتكذيب وتمام البحث في ذلك غير لائق بهذا الموضع .

وقد يقال معرفة لحصول الامور الجزئية ومعاينها كمعنى زيد وعمرو وخالد وهذا الكوكب وهذا الفرس ويقال علم لحصول المعاني الكلية كمعنى الانسان والحيوان وما شاكلهما فلنستعمل ذلك ونفهمه بحسب ما قررناه وان كان لغيرنا ان يستعمله ويفهمه على ما يريده فليس في الاصطلاح اللغوي نزاع بين العلماء وقد تختلف المعارف والعلوم بان يكون فيها نقص وتمام وضعف واحكام وتتفاوت في ذلك بحدود زيادة ونقصان .

فلنذكر ماهو من ذلك في التصورات والمعارف ونؤخر ما يختص منه بالعلوم لتقدم المعرفة على العلم ووجوب استيفاء الكلام في اصناف المعارف ولا تتقال

---

(١) لا - في ثبوتها - (٢) لا - نسبته . منه

منه الى استيفاء الكلام فى اصناف العلوم .

الفصل الثامن

فى المعرفة الناقصة والتامة والخاصة والعامة

قد يكون معرفة الانسان لما يعرفه من الموجودات ناقصة وتامة وخاصة وعامة اما المعرفة الناقصة فهى معرفة الشيء ببعض اوصافه ومعانيه الذاتية كمعرفة الانسان بانه جسم او حيوان والتامة فهى معرفته بسائر اوصافه ومعانيه الذاتية كمعرفة الانسان بانه جسم ذونفس غاذية نامية ومولدة حساسة متحركة بارادة ناطقة واما العامة فهى المعرفة الناقصة ايضا من جهة ان المعروف بها يعرف بما لا يتميز به عن غيره مما ليس هو هو فى اوصافه الذاتية بل تكون معرفته بما هو مشترك له ولغيره كمن يرى انسانا من بعيد فلا يعرفه معرفة تامة بل لا يعرف منه اكثر من انه جسم او حيوان فيكون لم يعرفه الا بمعنى مشترك لكثير من الموجودات كالفرس والحمار والحجر والنبات فهى معرفة مشتركة لا يتميز فيها الانسان عن غيره من الاجسام اوعن غيره من الحيوانات .

واما المعرفة الخاصة فهى المعرفة التامة من جهة ان المعروف بها يعرف بما يتميز به عن غيره من كل شيء ليس هو هو فى اوصافه الذاتية ويكون معرفة بما هو مشترك له ولغيره وبما هو خاص به دون غيره وبجملتها خاص به دون غيره كمن يرى انسانا وتيأمله ويعرفه معرفة تامة فيدرك منه انه جسم ذونفس غاذية نامية مولدة حساسة متحركة بارادة ناطقة وانقص المعارف هى المعرفة باعم المعانى كمعرفة شيء ما بانه جسم مثلا وان كانت المعرفة العامة قد تنسب الى التمام لاشتمالها على كثير مما تشتمل عليه الخاصة وتنسب الخاصة الى النقص من اجل ذلك لكن ذلك التمام من اجل المعروفات وهذه من اجل المعارف وفيها كلامنا والاخذ فى المعرفة من النقص الى التمام هو الاخذ فيها من العموم الى الخصوص فكلما ازدادت المعرفة تخصص العموم ومابه التمام هو الذى به الخصوص مثل ان يمعن العارف فى تأمل ذلك الجسم فيجده ذا نفس فيتخصص عمومه ويتميز عما

ليس بذي نفس بالمعنى الذي به تمت معرفته حيث انضاف الى الجسم اعني ذا النفس ثم يمعن في التأمل فيجده حساسا فيكون الحكم فيه كذلك في التمام والخصوص اذ يختص المعنى به دون غيره مما ليس بذي نفس ودون ذي نفس غير حساس وكذلك يمعن في التأمل فيعرف منه انه ناطق فيكون الحكم فيه كذلك في الخصوص والتمام اذ يختص به المعنى دون ما هو من ذلك غير ناطق فتبلغ المعرفة حدودها في التمام ويبلغ المعنى حده في الخصوص والمعنى العام كالجسم مثلا اذا تقرر في الذهن من ادراك شيء من الموجودات كشخص انسان ثم ادرك من بعده موجودا آخر مما يدخل في عمومه ويتصف به كشخص شجرة مثلا كان ذلك المعنى العام المتقرر من الاول هو بعينه المتقرر من الثاني بل الثاني لا يقرر شيئا آخر لا الاول لانه يقرر بغيره ولا آخر غيره لانه ليس كذلك وانما الذهن عند ادراك الثاني كأنه يعود ملاحظا لحصول ادراكه من الاول لا على انه استفاده من الثاني فان معنى الجسمية المتصور من الشجرة هو معنى الجسمية المتصور من الحجر والانسان وكل معنى حاله عند الكثيرين هذه الحال فذلك هو المعنى الذي يسمى كليا فانه الذي يقال لفظه بمفهومه على كثيرين فان اللفظ الدال على معنى الجسم في كل لغة يقال على الجماد والنبات والحيوان .

واما (١) الجزئي فهو الذي ليس كذلك كمعنى زيد الذي هو صورة هذا الشخص فانه اذا تقرر عند الذهن من احد الموجوات الذي هو شخص زيد لا يكون هو بعينه المتقرر من موجود آخر فلذلك لا يقال اللفظ الدال عليه بمفهومه على غيره من الموجودات وذلك هو شخصيته وجزئيته المطلقة وكل ما نعرفه ونتصور له معنى ما فاما ان نعرفه بذاته ونتصور ذلك المعنى عن ذاته كما نتصور من الانسان معنى انسانيته او معنى حيوانيته ونعرفه بهما ويكون ذلك المعنى المتصور هو الذي يسمى ذاتيا لذلك المعروف به والمتصور عنه وتلك المعرفة له معرفة ذاتية .

واما ان نعرفه بعرض من اعراضه ولاحق من لواحق ذاته ومقارناتها في الوجود كما نتصور من الانسان انتصاب قامته وان لون بشرته بادية (٢) وما شاكل

(١) لا ـ وانما . (٢) لا ـ ولون بشرته وما .

ذلك ونعرفه بها وذلك المعنى هو الذى يسمى عرضيا لذلك المعروف به والمتصور عنه وتلك المعرفة به له تسمى معرفة عرضية والمعنى الذاتى الذى هو محصول معرفة ما عامة او خاصة تامة او ناقصة هو الذى يصلح ان يقال فى جواب ما هو اذ يكون محصول معرفة المسئول عنه كمن سئل عن شخص رآه من بعيد مثلا فلم يعرف منه اكثر من انه جسم او اكثر من انه حيوان فقيل ما هو فقال جسم اوحيوان فقد وفاه من ذلك محصول معرفته وان كان ناقصا بقياس الامر فى نفسه .

واما انه ناطق او ابيض فلا يكون محصول معرفة تامه ولا ناقصة عامة ولا خاصة وانما يكون به خصوص العامة وتمام الناقصة فانه لا يعرفه ناطقا ولا يدرك منه انه ناطق الا وقد عرفه وادرك منه انه جسم اوحيوان وكذلك لا يعرفه ولا يدرك منه انه ابيض الا وقد عرفه وادرك منه انه جسم اوحيوان وقد عرف ان الذى يسمى جنسا هو الاعم من كليين مقولين فى جواب ماهو والنوع اخصهما وذلك ان المعرفة الذاتية تبتدئ فى نقصها عامة وجنسية ثم تتدرج فى تمامها الى الخصوص والنوعية وما به يكون الترقى والتدرج الى التمام هو الفصول الذاتية كما تبتدئ من الجسم مثلا حتى تنتهى الى الانسان مترقية فى تمامه بذى النفس والحساس والناطق ولو علا فى عمومه ما ليس بذاتى لم يسم جنسا اذ لا يكون محصول معرفة ذات الشىء وحقيقته على حال نقص ولا تمام كالموجود والواحد اللذين لا يعتد احدهما جنسا لما هو مقول عليه من الموجودات وكذلك الخاص لو امعن فى خصوصه لا يسمى نوعا كالتركى والبدوى وما اشبه ذلك اذ لا يتدرج الى الخصوص الذى هو التمام بفصل ذاتى فلا تكون زيادته فى المعرفة الذاتية وانقص المعارف الذاتية واعمها هى بجنس الاجناس الذى لا جنس فوقه واتمها واخصها هى بنوع الانواع الذى لا نوع تحته وقد يكون فى المعارف وجه من النقص والتمام هو غير الوجه الموافق للعموم والخصوص ليس هذا موضع ذكره وتعليمه بل قد يذكر فى العلوم الآلهية وفى علم النفس .

الفصل التاسع

فى وجوه الاستفادة والكسب للمعارف والعلوم

كل ما يستفيده الانسان من المعارف والعلوم فاما ان يكون اصابة من غير طلب واتفاقا بغير قصد كمن يقع بصره على مرأى لم يقصد ابصاره ويطرق سمعه قول لم يسئل عنه ويسنح لذهنه معنى لم يرو فى ادراكه واما ان يكون اصابة عن قصد ونيلا بعد طلب كمن يتوجه بحركته وقصده الى مبصر فيشاهده ويسئل عن مقال فيسمعه ويتفكر فى مطلوب فيستنبطه ويدركه وكل مجهول يروم الانسان معرفته ويطلب العلم به فلابد ان يكون طلبه له بعد معرفة تقدمت الطلب والا فالامر الذى يجهله الانسان من كل وجه حتى لا يعرفه بوجه كيف يطلبه وكيف يهتدى الى طلبه ولابد ان يكون طلبه له ايضا عن جهل وعدم علم اومعرفة والافالامر الذى يعرفه الانسان ويعلمه من كل وجه كيف يطلبه وانما يطلبه لان تحصل له المعرفة والعلم به واما اذا عرفه وعلمه فلم يطلبه وكيف يطلب ما هو حاصل قبل الطلب فكل ما يطلبه الانسان فهو يعرفه من جهة بها يهتدى الى طلبه ويجهله من جهة لاجلها يحتاج الى طلبه والمعارف والعلوم التى هى اول (١) اسباب الطلب لكل مطلوب فلابد ان تكون من قبيل سوانح غير مطلوبة يهتدى بها الى طلب المطلوب -

وقد كان من القدماء من يسمى المستفاد من المعارف والعلوم بروية وطلب تعليما وتعلما ذهنيا اى اراديا قصديا فيقول ان كل تعليم وتعلم ذهنى فيمعلوم سابق فكأنه كان يسمى ما فصلناه فى التسمية الى المعرفة والعلم كله علما ولكل من السانح والمطلوب اسباب موجبة للسنوح والاصابة تحصل بحصولها وتتعذر بفقدها واسباب معوقة لها ومانعة عنها بفقدها يكون النيل والاصابة وبوجودها يكون التعذر والفقد لكن ليس الاسباب كلها علوما ومعارف والذى نذكره الآن من جملتها ههنا اسباب الطلبى منهادون الحاصل بغير طلب .

(١) لا - اوائل

فنقول ان المستفاد من المعارف والعلوم بقصد وطلب يكون طلبه من جملة (1) اسباب حصوله واستفادته لامحالة لانه يحصل ويستفاد اذا طلب فالمعارف والعلوم السابقة للمجهولات اسباب لطلبها والطلب من اسباب اصابتها فاما كيف يكون المجهول المطلوب معروفا او معلوما فهو لان المعرفة كما تقدم القول بها على وجوه كلية وجزئية ذاتية وعرضية عامية ناقصة وتامة خاصة جنسية ونوعية والمطلوب يعرف من جهة منها ويجهل من جهة اخرى فيعرف معرفة كلية ويجهل معرفته الجزئية ويعرف معرفة عرضية وتجهل معرفته الذاتية وبالعكس ويعرف معرفة جنسية وتجهل معرفته النوعية وذلك للجهل بالمعنى الخاص الفصلي الذي به تكمل المعرفة الناقصة الجنسية وتصير تامة نوعية كما نعرف من شخص ما انه جسم ونجهل كونه ذانفس او غير ذي نفس وحساسا او غير حساس وناطقا او غير ناطق وكما نعرف منه انه حيوان ونجهل كونه ابيض او اسود او ذكرا وانثى وكما نعرف منه انه ابيض ونجهل كونه مربعا او مدورا ونعرفه من حيث هو في جملة ونجهله في خاصته وشخصه وبازاء كل معرفة وجهل سبيل يأخذ الذهن فيها من الجهة التي عرفت وينتهي الى الجهة التي جهلت فيعرفها وعلى مثل هذا تتكثر الجهات في العلم ويكون فيها العلم والجهل فيكون العلم والمعرفة السابقان سببين للعلم والمعرفة المستفادين وتتم سببيتهما بالطلب ومعرفة السبيل المسلوكة بالطلب فيجب عن ذلك حصول المطلوب واستفادته لامحالة .

وقد كان من القدماء من جعل هذا شكا فقال كيف يطلب المجهول وهو لا يعرف وما لا يعرف لا يهتدى الى طلبه وان عرف فلا حاجة الى طلبه .

وقيل في ذلك اجوبة فمنها ان التعلم تذكر والمطلوب (2) كعبد آبق يعرفه صاحبه وقد ذهب عنه حتى اذا انتهى الى موضعه بالطلب عرفه بالمعرفة الاولى ولولاها لم يعرفه اذا انتهى اليه فان من يطلب ما لا يعرفه لا يعرفه اذا انتهى اليه ولا يفرق بينه وبين غيره فالجهل لذلك نسيان والعلم (3) تذكر وجاء بعده من استنقض هذا

(1) ن - جهة (2) كذا - في قط - وفي - لا - تذكر والمعلوم - ولعل الصواب تذكر المطلوب - او المعلوم - ح - (3) لا - والتعلم

ونقضه بما لا نطول بذكره الآن وهو غير موضعه وقال لا بل يعرف من جهة التصور ويجهل من قبيل التصديق اى من قبيل العلم وقيل ايضا انه لو اخذ آخذ(١) فى يده اثنين وقال لمسؤول اتعلم ان كل اثنين زوج فقال اعلم قال فهذا الذى فى يدى زوج او فرد فقال لا اعلم فقال له هو ذا هو اثنين وما علمت انه زوج وكنت تعلم ان كل اثنين زوج فاجيب عن ذلك وقيل علمته كليا وجهلت معرفته الجزئية ولم يزد على ذلك ولم يذكر حال الجهل والمعرفة بالمطلوب الواحد من قبل المعرفة والتصور فقط بجهة وجهة ولا الجهل والعلم بجهة وجهة من قبيل العلم وقد عرفت هذا التفصيل من قبيل المعرفة وتعرفه فى موضعه من قبيل العلم فلنذكر الآن الطرق والقوانين التى بها تستفاد المجهولات بالطلب .

فنقول ان طالب الوقوف على مجهول يروم استفادته بالطلب فمطلوبه منه معرفته اوعلمه والسبيل المؤدى الى اعلام المجهول قد سمى قياسا والحقيقى التام صنف منه قد سمى برهانا وسيأتى الكلام عليهما .

واما السبيل المؤدية الى المعرفة المطلوبة فكثيرة بحسب تكثر جهات المطلوب فى المعرفة والجهل فمنها ما يكون باحضاره عند الحس كمن يسئل عن لون زيد فيقرب الى بصره فيعرف انه ابيض وهو مطلوبه او عن كيفياته الملموسة (فيقرب٢) الى حس لمسه فيدرك منه مطلوبه او يسئل عن لفظ ما او صوت فيؤدى بالقول الى سمعه او عن رائحة فتقرب الى شمه او عن طعم فيوصل الى مذاقه وذلك كله بعد طلب ومنها مايكون بالتمثيل كمن يسئل عن لون فيقال هو مثل هذا وكذلك عن طعم وملمس وصوت ورائحة فيكون وان لم يحضر الشىء المطلوب عند الحس فقد احضر نظيره وحصل منه عند الذهن ما كان يحصل من ذلك لو حضر ومنها مايكون بتنبيه النفس والاذكار كمن يسئل عن الغضب فيقال له هو ماشعرت به من حالك وقت كذا ومثل ما تشعر به فى وقت كذا وكذلك عن الفرح والعلم والمعرفة والهم والغم وانية النفس ووحدتها واشباه ذلك ومنها ما نعرفه بطرق استدلالية وتصرفات فكرية كما تعرف بانى هذا البيت وانه انسان ومنها ماتعرفه

(١) لا - احد - (٢) ليس فى لا -

من مخبر يخبرنا ومعلم يعلمنا بالدلالة اللفظية كما نعرف سقراط وارسطوطاليس وفلاطون واوقليدس والذى نعرفه بطريق الاستدلال او من اعلام المخبر فانما نعرفه اذا كنا عرفنا مماثله بالجنس ونعرفه بذلك عند الاستدلال والاخبار معرفة جنسيه او بالنوع ونعرفه بذلك معرفة نوعية او بالصنف ونعرفه بذلك معرفة صنفية ولا نعرف جنس مالا نعرف له مماثل بالجنس ولا نوع مالا نعرف له مماثل بالنوع ولا صنف مالا نعرف شبيهه او مماثله بالعرض ولا نفهمه من قول مخبر ولا نقف على حقيقته بساذج الاستدلال فان الالفاظ المقولة لايستفاد منها بالذات معرفة مجهول اللهم الابالعرض لانهاانما تنبه وتذكر بمعلومات وتخطرها ببال السامع العارف لها فيتعرف بتلك المعانى معانى اخرى فتكون المعانى هى التى افادت معرفة بالمجهول والالفاظ بالعرض من حيث دلت على المعانى ومنها مانعرفة بمعرفه اشياء هى اجزاء حقيقية وهى مؤلفة منها ومعرفة صورة تأليفه منها حتى اذا التأم محصول المعرفة بواحد واحد منها مع هيئة التأليف الذى فيها كان ذلك بعينه هومحصول المعرفة بتلك الحقيقة المؤلفة منها وهذا الصنف يخص مركبات الحقائق دون بسائطها ومفرداتها ومن التعرف الطابى مايكون بتصفية الذهن واخلائه(١) وصرفه عن جميع ما ذكر من وجوه المعرفة وتوجيهه الى المطلوب بكنهه والفاته عن كل شيء غيره حتى ينجلى لعين عقله فتدركه ذاته بذاته من غير دليل ولا واسطة ولا آلة ونسبته الى ذات النفس المدركة كنسبة الاصغاء الى الاذن التى هى آلتها فى السمع والتحديق الى العين التى هى آلتها فى الابصار كما ستعلمه فى علم النفس .

الفصل العاشر

فى الاكتسابى والاولى من المعارف والعلوم

ولان الاستفادة المقصودة للعارف بالطلب انما تكون بمعرفة سابقة كما قيل لامحالة فهذه المعرفة قد تكون سببا موجبا للطلب ومنبها عليه ولا تكون سببا موجبا

(١) قط - واجلائه

للاصابة وقد تكون سببا موجبا للنيل والاصابة والمعرفة التى هى سبب الطلب دون الاصابة فهى عامة لسائر المعارف المطلوبة كما قيل وانما التى هى سبب موجب للاصابة فهى صنف خاص يتعرف مركبات(١) الحقائق فان معرفة المركبات لا تتم دون معرفة بسائط التركيب مع صورة التركيب كما ان المركبات لا توجد دون وجود بسائط التركيب مع صورة التركيب كذلك لا تعرف دون معرفتها بل معرفة البسائط وصورة تركيبها اذا حصلت مجتمعة كانت بعينها معرفة الشيء المركب وليس كذلك معرفة الشيء بجهة منبهة على الطلب وهذا الصنف من المعارف هو المخصوص بالتعرف الاكتسابى لانه كسب معرفة بمعارف وما سواه ليس كذلك بل اذا كان فهو سبب بعيد للاستفادة ولا تتم الاستفادة بالمعرفة المنبهة على الطلب فقط لكن وبالطلب من الطريق المؤدية الى نيل المطلوبات وبهذه المعرفة المذكورة على هذا الشرط تتم المعرفة بالشيء المطلوب وتحصل بتمامها. والحقيقى منها هو ما يكون على ما قيل ببسائط المركب وصورة تركيبه وهو المسمى حدا وهو الذى يعرف المطلوب باوصافه الذاتية وقد يشتبه بما يسمى رسما وهو تعريف الشيء بصفات عارضة لازمة اولاحقة ليست هى اجزاء لحقيقته والاول يفيد معرفة حقيقية ذاتية والثانى يفيد معرفة عرضية ومحصول هذين هو الذى يسمى بالمعرفة الاكتسابية وما عداهما من المعارف كحصول المشاهدات الحسية والادراكات الذهنية والاطلاعات العقلية تسمى اولية لان السبب القريب الموجب للعرفة فيه ليس معرفة اخرى لكن وجها آخر مما ذكر وان كان للعرفة فى محصوله علية ما بالعرض وليس تبلغ الى ان تكون موجبة له ايجابا ذاتيا مثل هذا وقد يضاف اليها التعريف التمثيلى لانه تعريف معنى بمعنى غيره وبينهما فرق فالمعارف كلها اما اولية لم تفدها معرفة قبلها واما اكتسابية افادها غيرها من المعارف وكذلك العلوم منها اولية لم تستفد بعلوم قبلها وانما الحكم العلمى يبدو فى متصوراتها من الذهن ابتداء اوليا ومنها اكتسابية يوجب الحكم العلمى عند الذهن فى متصوراتها غيرها من العلوم فكل معرفة وعلم اما اولى واما

اكتسابى

---

(١) قط - من كتاب - ؟

اكتسابي .

وقد رد قوم على قسمة المعارف والعلوم (الى - ١) الاوليات والاكتسابيات وقالوا انه لااوليات فى العلوم والا فمن الذى يذكر انا فى اول وجودنا فى الدنيا كنا نعرف شيئا من الاشياء اونعلم علما من العلوم كأنهم فهموا من الاوليات انها غير مستفادة وانما هى موجودة فى الغريزة وانت فقد عرفت ان الاوليات قد تستفاد والفرق بين المستفاد والمكتسب فى هذا الموضع هوانه ليس كل مستفاد يكتسب وكل مكتسب مستفاد قالوا ولما لم تكن اوليات لم تكن اكتسابيات وقالو ايضا ولوكانت اوليات واكتسابيات لقدكان لايكون كل علم و معرفة اما اوليا واما اكتسابيابل قديكون منها ماليس باولى ولااكتسابى .

وكأنهم فى هذا القول لم يفهموا من الاولى ماقررناه من انه غير الاكتسابى من المعارف والعلوم بل فهموا من الاولى مابه يكون اكتساب المكتسب وهو اول فى ترتيب الكاسب والمكتسب وليس قبله مايكتسب به فكان الاولى فى مفهوم هذا اوليا للاكتسابى والاكتسابى اكتسابيا بالاولى وقد يكون لعمرى من المعارف والعلوم ما لا يكتسب ولا يكتسب به غيره كمعرفة البسائط التى هى مفردات الحقائق فى وجودها ولا هى مركبة ولا موجودة فى التركيب فانها لا تكتسب ولا يكتسب بها وانما تكتسب معرفة المركب ببسائطه وهذه غير مركبة الحقائق فلاتكتسب المعرفة بها ولاهى بسائط تركيب هى اجزاء حقائق الاشياء فلا تكتسب بها معرفة على هذا الوجه وكذلك قد يجوز ان يكون فى العلوم ما تحكم به البداهة العقلية حكما صادقا متيقنا بغير حجة فلايكون اكتسابيا ولايحتج به على شيء فلا يكون اوليا على ماعنوا وهذا ليس بغلط فى العلوم ولا فى المعارف بل لعله مغالطة لفظية من قائله او اختلاف فى وضع التسمية والقسمة بحسبها فان هؤلاء عنوا بالاولى شيئا وهو انه الذى يكتسب به غيره ولا يكتسب بغيره ونحن عنينا شيئا آخر وهو انه الذى لايكتسب بغيره سواء اكتسب به غيره اولم يكتسب وعلى معناهم فقد يكون من المعارف والعلوم ما ليس بكاسب

---

(١) من قط .

ولا مكتسب . ولعمرى ان المعارف والعلوم كلها تستفاد وتستحصل بعد ما لم تكن وليس ذلك هو اكتسابها وانما الاكتساب هو استفادة علم بعلم ومعرفة بمعرفة متقدمة عليها تقدم السبب على المسبب ولابد فى ذلك من علم اولى لا يستفاد بعلم ومعرفة اولى لا تستفاد بمعرفة اولى وتكون تلك اوليات لامحالة وهذه اكتسابيات ولان التعريف بالالفاظ مما لا تكاد تتبرأ منه فى شىء من المعارف الاستدلالية الكائنة بمحاورة الانسان ذهنه وتصرفه بفكره اذ تكون لازمة لها فى كل خطور منها بالبال فكيف التى تكون بالاستعلام والاعلام من مخاطب ومعلم يستدل على مطالبتنا له ويدل لنا على ما فى ضميره من الاجوبة لها بالفاظ مسموعة اوباشارات محسوسة وكنايات تدل على الالفاظ فلذلك نحتاج الى ان نعلم مع ما نرومه من معرفة وجوه اكتساب المعارف دلالات الالفاظ ومواقعها ايضا .

الفصل الحادى عشر

فى الاقاويل المعرفة من الحدود والرسوم والتمثيلات

فلنأخذ الآن فى ذكر وجوه استفادة الاكتسابيات من المعارف دون الاوليات من حيث تجرى على الالفاظ وتتداول فى المفاوضات والمحاورات فى التعليم والتعلم .

فنقول ان من الالفاظ الفاظا تقال لتعرف بها المعانى التى هى اسماء موضوعة لها على سبيل التنبيه والتذكير بما هو معروف منها اذ اللفظ لا يفيد بنفسه معرفة بمجهول على ماقيل ومنها مايقال لتعرف بها الفاظ اخرى موضوعة للمعانى التى هى ايضا اسماء موضوعة لها ومنها ماتقال لتعرف بالمعانى التى هى اسماء موضوعة لها معانى اخرى غير التى هى موضوعة لها والتعريف الاول فهو التعريف العام لسائر الالفاظ من حيث هى الفاظ فان اللفظ انما هو لفظ لانه يدل بمسموعه على معنى ومفهوم هو اسم موضوع له كتعريفنا زيدا والانسان بلفظة زيد اوالانسان .

واما التعريف الثانى فانه تعريف يعرض للالفاظ فى بعض احوالها وذلك فى تعليم الاصطلاحات اللغوية وتفسير بعضها ببعض ونقل بعضها الى بعض كتعريف

العقار

العقار بالخمر والبشر بالانسان بل والالفاظ الفارسية بالعربية والعربية بالفارسية اوغيرها من اللغات .

واما التعريف الثالث فانه مما لا يعرض للالفاظ عروضا اوليا وانما هو اولا للمعانى التى هى موضوعة لها وبها وللالفاظ ثانيا ومن اجل المعانى حتى انه لو توهم خلو المعانى عن الالفاظ وتبرئها عنها لما كان ذلك قادحا فى هذا الصنف من التعريف ولا مفسدا له ولوا خليت الالفاظ عن المعانى لما صح وجودها فيها بوجه من الوجوه وهذا هو التعريف الاكتسابى المخصوص تعليمه بهذا العلم كتعريف الانسان بالحيوان الناطق المائت والحيوان بالجسم المغتذى الحساس المتحرك بالارادة فمنه التعريف بالحد ومنه التعريف بالرسم ومنه ما يكون بالتمثيل فلنشبع الآن القول فى كل واحد من هذه ونشتغل به دون غيره مما لا مدخل له فى هذه الصناعة.

فى الحد

اما الحد فانه قول معرف بجملته لشيء واحد هو المحدود لدلالته بمفردات الفاظه على آحاد معانيه الذاتية التى هى اجزاء مقومة لحقيقته والمعانى الذاتية للشيء هى جنسه وفصله اوفصوله على ما قرركالحيوان والناطق للانسان فالاشياء المحدودة هى الاشياء التى لها اجناس حقيقية وفصول ذاتية مقومات لهوياتها ولا جنس لما لا فصل له فان الجنس هو المعنى الذاتى المشترك لمختلفين بمعانى ذاتية او الذى به المعرفة الذاتية العامة الناقصة التى خصوصها وتمامها بالفصل او الفصول الذاتية ولا فصل لما لا جنس له فان الفصل هو المعنى الذاتى الذى به تختلف الاشياء المتفقة فى معنى الجنس اوهو الذى به تتم المعرفة الناقصة الذاتية وهى المعرفة الجنسية واما البسيط الحقيقة الذى لا جنس ولا فصل له فانه لا يعرف منه الا حقيقة واحدة يدل عليها اللفظ بمفهوم واحد غير متكثر ومثل هذا فلا حد له اذ كان الحد قولا يدل بمفردات الالفاظ على آحاد معانى ذاتية هى اجزاء مقومة لحقيقة المحدود وهذا فلا اجزاء مقومة لحقيقته فيكون الحد قولا واحدا مؤلفا من الفاظ يدل بجملته على حقيقة واحدة مؤلفة من حقائق ويدل على كل واحدة من بسائط

حقائقه بلفظة من تلك الالفاظ والتئام الحد فى مسموعه من مفردات الفاظه محاذ لالتئام تلك الحقيقة فى المفهوم من مفردات حقائقها وتلك الحقائق المفردة التى التئم منها حقيقته هى جنسه وفصله اوفصوله وتلك الالفاظ المفردة هى الدالة على واحد واحد منها ـ

فى الرسم

واما الرسم فانه قول معرف بجملته لشيء واحد هوالمرسوم لدلالته بمفردات الفاظه على اوصاف له يتميز بها عن جميع ما عداه تميزا عرضيا والاشياء المرسومة هى التى لها اوصاف مشتركة مع غيرها اما ذاتية واما عرضية واوصاف عرضية يختص ويتميز بها عن جميع ما سواه فلوكان من الاشياء ما ليس له اوصاف مشتركة لا ذاتية ولا عرضية لم يكن له رسم سواء كان له اوصاف خاصة اولم تكن او كان منها ما ليس له اوصاف عرضية يتميز بها عن جميع ما سواه ان كان يوجد شيء بهذه الصفة فلارسم له ايضا سواء كان له اوصاف مشتركة اولم تكن ـ

فى التمثيل

واما التمثيل فانه تعريف الشيء بنظائره واشباهه والكلى المعقول بجزئياته واشخاصه ومحسوساته اما التعريف بالنظائر فهو تعريف الشيء بمشابهته لشيء واحد فى كل حال وذلك هونظيره وان خالفه فى اوصافه باقلية اواكثرية وشدة اوضعف كتعريف العقل بالنور والتعريف بالاشباه هوانتظام التعريف من مشابهات عدة ومخالفات لاشياء كما تعرف الارادة الملكية بانها كارادتنا فى معرفة الفاعل بالفعل الصادر عنه والرضا به ويخالفها فيما به يشبه طبيعتها وهو صدور الفعل من الفاعل على نهج واحد لا اختلاف فيه فيلتئم التعريف من مشابهة طبيعتنا وارادتنا ومخالفتها .

واما تعريف الكلى بجزئياته واشخاصه والمعقول بمحسوساته فكما يعرف الجنس بانه كالحيوان والنوع بانه كالانسان والشخص بانه كزيد والمثلث بانه كهذا

المخطوط وفائدته الكبيرة هو ان يورد تبع الاقاويل المعرفة وهي الحدود والرسوم فيكون مفهما لمضمونها لا متمما لمفهومها بايناسه(١) الذهن بما عزب من الفاظها وتقريبه عليه بعيد مدلولاتها وجمعه له متفرق معانيها وهو كثير النفع في التعاليم لتقريبه على المتعلمين وتخفيفه عن المعلمين ومع ذلك فقلما تحتاج اليه الاذهان القوية او تلتفت عليه الغرائز الذكية خصوصا اذا ارتاضت في العلوم وتمرنت في الفهم والتفهيم والعلم والتعليم ويعدونه (٢) كلفة وهذرا في الاقاويل المعرفة .

وانما يلاحظون المعاني على كليتها ويجردونها في معقوليتها كما نراه من حال الفضلاء من المهندسين يتفاوضون في مسائلهم احسن مفاوضة وهم يلحظون ما فيه مفاوضتهم باذهانهم ولا يتعرضون لتمثيل بتخطيط وتشكيل اللهم الافيما امعن في الدقة والاشكال وكان غريبا من اذهانهم مستعصيا على افهامهم وانما يعتضد به في اكثر معارفهم الضعيفوا الاذهان القليلوا الرياضة والتمرن في العلوم فلذلك يكثر استعماله في الخطب والاشعار التي يخاطب بها جمهور الناس ومن لاانس له بالاقاويل الحكمية فانه لايناسه اياهم بمفهومات الاقاويل وتقريبها من اذهانهم يروج عليهم ما لا يتحققونه من صدقها وكذبها على ما نذكره في العلوم فيكون افضل الاقاويل المعرفة هي الحدود لانها تفيد المعرفة الذاتية التامة وانقص منها الرسوم لانها انما تفيد معرفة عرضية او مشوبة بالعرضية لانها تتمم الذاتية الناقصة بالعرضية المأخوذة من الاعراض واللواحق وانقص منها كثيرا التمثيلات لانها لاتعرف بنفسها ولا تفيد معرفة ذاتية ولا عرضية وانماتورد في لواحق الاقاويل المعرفة ومعها لتسهيل سبيل الافادة والمعونة عليها ولكل منها منفعة بحسبه وموضع لاتستغنى عنه فيه ومن كل واحد منها ماهو افضل منه ومنه ماهو انقص ولهاقوانين وشروط وخواص تتم بوجودها فضيلة الافضل وبعدمها نقيصة الانقص .

---

(١) ن قط - بايناسه (٢) لا - يعتدونه -

الفصل الثانى عشر

فى الصحيح والتام والفاسد والناقص من اصناف الاقاويل المعرفة

اما الصحيح الفاصل من الحدود والرسوم والتمثيلات فهو ما كان مع ما ذكر من شروطه ما يشتمل عليه من المعانى اعرف من الشئ الذى يعرف بها اما فى نفسه واما عند المعرف واما من الوجهين جميعا حتى تكون المعرفة بها على ترتيبها التاليفى موجبة لمعرفة الشئ الذى يعرف بها وحتى لو كانت المعانى الذاتية للشئ كجنسه وفصله ليست اعرف منه لكان تعريفه بها تعريفا خطأ لانه لا يبلغ الغرض المقصود فى التعريف وما ترتبت فيه مفردات الالفاظ المؤلفة ترتيبا يتقدم فيه الاعرف فالاعرف ان كان لها تقدم وتأخر فى المعرفة حتى يكون تصورها عند الذهن مقررا للترتيب الانتقالى فى المعرفة عند السامع على ما هو عليه عند القائل ومن هذا يعلم وجوب تقديم الاعم فيها على الاخص كالحيوان على الانسان لأن الاعم اعرف من الاخص واسبق الى الذهن فان المعرفة العامة جزء المعرفة الخاصة وكما ان اجزاء الموجود اقدم حصولا منه فى الاعيان كذلك المعنى الناقص الجنسى والمعنى المتمم الفصلى اسبق حصولا للذهن من المعنى التام النوعى كمن اراد معرفة حقيقة الانسان الذى هو حيوان ناطق فانه لابد له ان يتقدم اولا فيعرف ما الحيوان وما الناطق وليس يفتقر فى معرفة الحيوان او الناطق الى معرفة حقيقة الانسان ويعلم منه ايضا وجوب تقديم الجزء على الكل فى المعرفة لان الجزء اعرف من الكل فان من اراد معرفة الانسان الذى هو مثلا من نفس وبدن فلا بد له ان يتقدم اولا ويعرف كل واحد من النفس والبدن ومن اراد معرفة البدن الانسانى الذى اجزاؤه الاول من الاسطقسات الاربع فلابد له ان يتقدم اولا فيعرف كل واحد من الاسطقسات الاربع وما كان تألفه من الفاظ مشهورة صريحة الدلالة عند المعرف حتى لا يتأخر تصور مفهومها عن تخيل مسموعها ويحسن تبديل الفاظها ايضا الى الاعرف عند المخاطب من الاعرف عند غيره .

واما

واما الفاسد الناقص من سائرها فما كان بخلاف ذلك مثل ان يعرف فيها الشيء بمساويه فى المعرفة اوبما هو اعرف منه ومتأخر عنه فى المعرفة اولا يعرف الا به او يقدم الاخص فيها على الاعم اوغير الاعرف على الاعرف اوبان يذكر فيها الالفاظ المجازية والاستعارية والمشتركة كما لو قيل فى تعريف السواد انه اللون المضاد للبياض فعرف السواد بالبياض وليس فيهما ما يستحق ان يعرف بصاحبه لتساويهما فى المعرفة اوكما لو عرفت النار بانها الجسم الشبيه بجوهر النفس والنار اعرف من جوهر النفس وكما لو عرفت الشمس بانها كوكب يطلع نهارا والنهار لا يعرف الا بالشمس اذهو زمان طلوع الشمس وكما لو عرف العشق بانه افراط المحبة وجنسه المحبة وفصله الافراط فهو المحبة المفرطة وكما لو قيل فى تعريف الشمس انها عين النهار اوفى تعريف الارض انها ام الاكوان وتلك الفاظ (١) مجازية استعارية وافضل الحدود من جملتها ما كان مع استيفائه لسائر الاوصاف الذاتية من غير اخلال ولا تكرار دالاعلى آحاد معانيه من الاجناس والفصول باسماء تدل على حقائقها فى وضعها الاول ان كانت جلية الحقائق كما تدل على المثلث بانه شكل يحيط به ثلاثة خطوط (٢) وان لم تكن جلية عند المعرف فبالفاظ تدل عليها بلوازمها الالازم لها وخواصها الاخص والالحق بها اذ كانت معروفة واعرف منها كما تدل على نفس الانسان بالنطق الذى هو اخص افعالها والزمها لها وعلى خاصية مغناطيس بجذب الحديد فان ذلك لتعذر الاسماء الدالة على حقيقة النفس وحقيقة تلك الخاصة بوضع خاص وتعذر الاسماء لها فى خاصيتها لتعذر معرفتها بذاتها وحصول معرفتها بلازمها وخاصتها والحدود الحقيقية انما هى ما كانت على الوجه الاول واما هذه فرسوم واشبه بالرسوم .

والناقص منها فما اخل بوصف او اوصاف ذاتية اقتصارا على تمييز المحدود عن غيره دون تتميم حقيقته بمقوماتها كما لو حد الانسان بانه جسم ناطق وحذف منه ذونفس حساس متحرك بالارادة اعتمادا على انه لاشيء غيره جسم ناطق .

---

(١) لا - الالفاظ (٢) لا - خطوط مستقيمة .

واعلم ان الحدود لا يتوجه فيها بقصد اول الى التميز بالاوصاف المشهورة وانما يتوجه فيها الى تقرير الاوصاف الذاتية التى بمجموعها حقيقة المحدود فى النفس فان تلك هى المعرفة وانما التميز لاحق بها ضرورة فان بمعرفة حقيقة الشيء يعرف ان كل ماليس تلك حقيقته وتلك اوصافه ليس هو هو ولو قصد للتمييز بنفسه لقد كان فيه الخطأ من وجهين .

احدهما ان ذلك المقصود لا يتم فى شيء من الاشياء الا بمعرفة سائر الاشياء حتى لا يبقى منها شيء واحد لا يعرف و يعتبر سائرها فلا يوجد فيها ما يشاركه فى تلك الاوصاف المميزة فيتحقق حينئذ تميزه بتلك الاوصاف واما فى التعريف التام فلا يحتاج فى معرفة المقصود الى معرفة شيء غيره وغير اوصافه و يعلم مع ذلك انه قد يميزها عن كل شيء غيره من جهة العلم بان كل ما يشاركه فيها ولا يتميز عنه بشيء منها فهو هو والآخران قصد المعرفة التامة يلزمه التمييز وقصد التمييز لاتلزمه (١) المعرفة التامة والناقص موجود فى التام والتام غير موجود فى الناقص او ما جعل فيه عوض الجنس عرض عام كما لو قيل فى حد الانسان انه المشاء الناطق او المتمكن الحساس الناطق او بان يذكر فيه فصل الجنس عوض الجنس لانهما كثيرا ما يشتبهان وهو من قبيل حذف شيء من الذاتيات ايضا كما لو قيل فى حد الانسان انه الحساس الناطق او قدمت الفصول فيها على الاجناس كما لو حد المثلث بانه ثلاثة خطوط محيطة بشكل وهو شكل يحيط به ثلاثة خطوط .

وافضل الرسوم من جملتها ما كان فيه اوصاف ذاتية وافضلها ما كان الذى فيه منها اكثر كما يرسم الانسان بانه جسم ذونفس حساسة محركة بالارادة منتصب القامة وافضلها ايضا ما كان الذى فيه من الاوصاف الذاتية اجناسا لا فصولا كترتيب الجنس فيه فى موضعه فى الحد والوصف العرضى موضع الفصل كالحيوان المنتصب القامة لا كالحساس وما قدم فيه الذاتى من الاوصاف على العرضى كالحيوان المنتصب القامة ايضا فى رسم الانسان والطائر الابيض اللون الواحد الشخص فى رسم القُقنس (٢) وان كان كل واحد من الابيض اللون

(١) لا - يلزمه معه (٢) تقدم ما فيه .

والواحد

والواحد الشخص اعم وقوعا من الطائر والجسم النباتى الاحمر اللون العديم الورق فى رسم المرجان وان كان عدم الورق وحمرة اللون فيه اعرف من انه جسم نباتى وما كانت فصوله خواص لا اعراضا وكانت الزم لذات المرسوم والحق به .

واما ما ليس فيه اوصاف ذاتية فافضله ما كان فيه عرضى عام نظير عموم الجنس وخاص كالفصل كالمشاء المنتصب القامة او الضاحك للانسان والانقص منها ما كان بخلاف ذلك اعنى ما ليس فيه وصف ذاتى كما لو رسم الانسان بانه المشاء ذو الرجلين وما فيه من الذاتيات اقل ايضا فانه انقص مما فيه منها اكثر كرسم الانسان بانه الجسم المشاء ذو الرجلين فانه انقص من رسمه بالجسم الحساس المنتصب القامة وما يقدم فيه العرضى على الذاتى فى الترتيب كما لو قيل فى رسم الانسان انه المشاء الحساس المنتصب القامة .

اللهم الا ان يكون العرضى اعم من الذاتى فانه يقدم لعمومه حينئذ فان التقديم بمقتضى العموم فى الرسوم اولى منه بمقتضى الذاتية وان كان يكون رسما ناقصا لجعله العرضى اصلا وكالاصل والذاتى لاحقا وفرعا والذى فيه من الذاتيات فصل او فصول انقص من الذى فيه منها جنس كذى النفس المحركة بالارادة المنتصب القامة فانه انقص من الجسم الحساس المنتصب القامة وما كانت فصوله اعراضا عامة متداخلة يميز باجتماعها انقص مما فصوله او فصله الاخير خواص او خاصية تامة التمييز كالجسم المشاء ذى الرجلين فانه انقص من الجسم الضحاك وما كانت فصوله ابعد لزوما لذات المرسوم فانه انقص من الذى فصوله الزم له والحق به كالحيوان المنتصب القامة فانه انقص من الحيوان الضحاك او القابل للعلم وافضل التمثيلات من جملتها اما فيما كان من النظائر فبنظير اعرف واقرب كالنور للعقل ومن الاشباه التى هى اوصاف مماثلة لاوصاف المتمثل عليه لا يخالفها بشدة ولا ضعف ولا كثرة ولا قلة وانما يخالف المتمثل عليه كل واحد مما يمثل عليه باوصافه بمجموع الصفات لا بما يشاركه(١) فيه من الصفات وان كان خالفه فى ذلك

---

(١) هامش - لا - الصفات فيه من احادها

باقرب المخالفات واشبهها كما يمثل به من الارادة الملكية والانسانية فان الشعور المشترك وان لم يكن واحدا متماثلا فى الارادتين فهو الاقرب حدا والاشبه واما فيما كان من تعريف الكلى بجزئيه والمعقول بمحسوسه فبان يكون ذلك الجزئى المحسوس اعرف جزئيات ذلك الكلى المعقول واتمها فى معقوليته مثل ان يتمثل على الحيوان بانسان وفرس لا بعنقاء مغرب ولا بالققنس وعلى المربع بما ظهر للحس تساوى اضلاعه وشدة تقاربها لا بما ظهر فيه اختلافها وتفاوتها .

وانقصها ما كان بخلاف ذلك اما فيما كان من النظائر فما كان بنظيرا بعد من المعرفة كالتمثيل على النفوس المفارقة بالجن ومن الاشباه فما كان باوصاف بعيدة المشابهة لاوصاف التمثل عليه كالتمثيل على النفس فى البدن بالربان فى السفينة وبالملك فى المدينة .

ومن تعريف الكلى بجزئيه والمعقول بمحسوسه فما كان بجزئى هوابعد الجزئيات من المعرفة وانقصها فى معنى معقولية الكلى كالتمثيل على الحيوان بالققنس وعلى المربع بما ظهر للحس اختلاف اضلاعه وشدة تفاوتها .

وبالجملة فان المعرفة تكون ذاتية اوعرضية واكتساب الذاتية يكون بالاقاويل المؤلفة من اسماء المعانى الذاتية اعنى الحدود واكتساب العرضية يكون بالاقاويل المؤلفة من اسماء المعانى العرضية اعنى الرسوم والتمثيلات ومحصول التمثيلات يرجع الى محصول الرسوم لان المماثلة والمشابهة والمخالفة والمباينة اوصاف عرضية ومنها تلتئم الاقاويل التمثيلية فافضل الحدود ما اشتمل على سائر الاوصاف الذاتية بترتيب يتقدم فيه عامها على خاصها واعرفها على ما ليس باعرف ودل بالفاظ معروفة مألوفة عند المعرف واختصر الالفاظ مع استيفاء المعانى ليكون اسهل حفظا وفهما باستعماله الفاظا تدل على كثير من الاوصاف بالتضمن والاشتمال كالحيوان اذا استعمل فى حد الانسان عوضا من الجسم ذى النفس الحساسة وما عداه فهو ناقص فاسد ونقصه وفساده انما هو بقدر اخلاله بما يخل به من ذلك وافضل الرسوم ما كان اشتماله على ذاتيات اكثر واعم وعرضياته الزم واعرف

وما

وما خالفه فهو ناقص وفاسد ونقصه فساده بقدر خلافه ومبا نيته .

الفصل الثالث عشر

فى القسمة والتحليل والجمع والتركيب المعينة على اكتساب الاقاويل المعرفة

قد ينتفع فى تحصيل الاقاويل المعرفة بتصرفات عقلية فى قوانين تعليمية هى جمع وتفريق وجودى وذهنى لما يتصرف العقل فيه ويتوصل اليه به (١) اما الجمع فهو اكتساب المفردات المتكثرة الذوات وحدة عرضية وهو على وجهين تأليفى وتركيبى والتأليفى هو الذى آحاده متميزة فى اجتماعها كل عن صاحبه عقلا وحسا كالعسكر من آحاد الرجال والقول من آحاد الالفاظ والتركيبى هو الذى تختلط آحاده وتتحد اجزاؤه ولا يدرك كل منها على حياله كتركيب بدن الانسان من اخلاطه والاخلاط من اسطقساتها والتأليف ضربان ذهنى ووجودى والذهنى كتأليف عموم المعنى الكلى من جزئياته كالجنس من انواعه والنوع من اشخاصه واما الوجودى فهو كتأليف الشئ من اجزائه المتشابهة وغير المتشابهة كالبدن من العظم واللحم اواليد والرأس والرجل والتركيب ايضا ضربان ذهنى ووجودى اما الذهنى فكتركيب الانواع والحدود من الاجناس والفصول والاصناف والرسوم من الاجناس او من اصناف اعم مع الاعراض والخواص والوجودى ضربان طبيعى كتركيب بدن الحيوان من اخلاطه واخلاطه من اصولها واسطقساتها وصناعى كتركيب السكنجبين من الخل والعسل فليس فى هذه ما يظهر آحادها متميزة فى الاعيان فى تركيبها كما تظهر مفردات التأليف فى تأليفها والتفريق فهو تكثير الوحدات العرضية وتمييز الآحاد الاجتماعية الاختلاطية التركيبية والتأليفية فان وحدة الواحد قد تكون ذاتية كالواحد بذاته وهويته ولا تقبل تكثرا (٢) بوجه وقد تكون عرضية كالوحدة الجنسية المشتملة على كثرة صنفية ونوعية وشخصية والوحدة النوعية المشتملة على كثرة صنفية وشخصية والوحدة الاتصالية المشتملة على كثرة انفصالية .

---

(١) قط ـ وبه (٢) قط ـ تكثيرا

وهو ايضا على ضربين تفريق آحاد التأليف ويسمى قسمة وتفريقا وتمييز آحاد التركيب ويسمى تحليلا والقسمة على ضربين قسمة كلى الى جزئياته وقسمة كل الى اجزائه ·

وقسمة الكلى الى جزئياته على ثمانية اضرب قسمة جنس الى انواعه كقسمة الحيوان الى الانسان وغيره وقسمة نوع الى اشخاصه كقسمة الانسان الى زيد وعمرو وغيرهما وقسمة جنس الى اصناف كقسمة الحيوان الى الطائر والسابح والماشى وقسمة صنف الى اجناس تحت عمومه كقسمة الكائن الفاسد الى الجماد والنبات والحيوان وقسمة نوع الى اصناف تحت عمومه كقسمة الانسان الى التركى والبدوى وغيرهما وقسمة صنف الى اصناف تحت عمومه كقسمة الطائر الى آكل اللحم ولاقط الحب وراعى العشب وقسمة صنف الى انواع تحته كقسمة الطائر الى العقاب والغراب وغيرهما وقسمة صنف الى ما تحته من الاشخاص كقسمة البدوى الى زيد وعمرو وغيرهما ·

واما قسمة الكل الى اجزاء متشابهة كقسمة قطعة من ذهب الى اجزاء كثيرة وقسمته الى اجزاء مختلفة كقسمة بدن الحيوان الى اعضائه الآلية كاليد والرجل والرأس وغير ذلك فتكون كل قسمة لمقسوم على احد هذه الوجوه العشرة لاغير ·

واما التحليل فهو مقابل التركيب وبعكسه مبتدئا مما انتهى اليه ومنتهيا الى ما ابتدأ به وماضيا على سننه من غير تقديم ولا تأخير اما فى مقابلة التركيب الذهنى الذى يكون فى المعانى الكلية ويسمى تحليل الحد والرسم وان كان بالحقيقة متقدما على معرفة الحد والرسم حيث يكون تحليل المحدود لتحصيل مفردات الحد وذلك هو الذى يكون باعتبار المشاركات والمباينات بين الاشياء حتى يتميز بذلك ما يعم من معانيها وما يخص كتحليل معنى الانسان الى الحيوان والناطق والحيوان الى الجسم المغتذى والحساس والمتحرك بالارادة وكذلك تحليل الجسم والمغتذى حتى ينتهى الى الاوائل التى لاتركيب فيها ولا مشاركة ولا مباينة واما فى مقابلة التركيب

الوجودى ويسمى التحليل بالعكس اما الطبيعى كتحليل بدن الانسان الى الاخلاط والاخلاط الى الاسطقسات واما الصناعى فكتحليل السكنجبين الى الخل والعسل ومن كل واحد من هذه الانحاء ماهو الانفع الافضل والانفع امامطلقا وامابحسب غرض دون غرض وقد يكون منها ما هو اقل نفعا وفضيلة مطلقا ومخصوصا ومعرفة ذلك فقد تتم بالوقوف على مواقع الانتفاع بكل واحد منها خصوصا فى الغرض الذى قصد بذكرها فى هذا الموضع وهو تحصيل مايرام تحصيله من الاقاويل المعرفة واكتسابها .

الفصل الرابع عشر

فى وجوه التوصل الى استفادة الحدود والرسوم

ولان الحدود معقولات مؤلفة من معان فتحصيلها انما يتم بتحصيل المعانى المفردة التى تؤلف منها ومفردات الحقائق اما ان تكون بسائط مفردة فى وجودها وادراكها واما ان يكون وجودها وادراكها مع غيرها فى التركيب والبسائط المفردة فى وجودها وادراكها فلاحدود لها ولاتأتلف الحدود منها وانما تعرف بذواتها ويستوفى ذكر وجوه التوصل الى معرفتها فى غير هذا العلم .

وقد تعرف برسوم وصفات عرضية ونذكر وجوه التوصل الى كسبها وتحصيلها هاهنا واما البسائط الموجودة فى التركيب فهى وان كانت ايضا لاحدود لها فان الحدود تؤلف منها وقد تدرك بذواتها وبرسوم واوصاف عرضية ولان الحدود تفيد المعرفة الذاتية للاشياء التى هى مؤلفة منها لاالعرضية فاكتسابها يتم بالمعرفة الذاتية للاشياء التى هى مؤلفة منها لا العرضيه والا فالاصول والمفردات اذا لم تعرف الامعرفة عرضية فما يعرف بالاصول لا يعرف ايضا الامعرفة عرضية لاذاتية .

مثال ذلك ان المعرفة الذاتية بالانسان انما تتم بان تعرف المفردات التى حقيقته مؤلفة منها كالحيوان والناطق معرفة ذاتية فكما انه من لم يعرف الحيوان والناطق لايعرف الانسان كذلك من لم يعرفهما بذاتيهما لايعرف الانسان بذاته وقصارى

المعرفة بالمحدود ان تكون كالمعرفة باجزاء حده التي عرف بها فاذا كانت المعرفة (بها) عرضية فمعرفة المحدود بها لا تكون الا عرضية مثلها او انقص منها لانها بها فاذا كانت المعرفة بالحيوان والناطق وان كانا ذاتيين للانسان عرضية فمعرفة الانسان بهما لاتكون الا مثلها عرضية فاكتساب الحدود انمايتم بحصول المعرفة الذاتية بالبسائط التي الحدود وحقيقة (المحدود ٢) مؤلفة منها والمعرفة الذاتية للحقائق البسيطة سواء كانت مفردة في وجودها اوموجودة في التركيب انما تحصل باطلاع النفس على كنه حقائقها امابواسطة الحواس والآلات كما يدرك النور بالبصر وغيره بالحواس الاخرى واما بغير وساطتها كادراك المدرك لادراكه والمشتاق لشوقه والمحب لمحبته والعالم لعلمه وامثال ذلك الا ان المدركات بذواتها قد تكون مختلطة مجتمعة في المؤلف والمركب منها ولا يتميز للمدرك آحادها كما يدرك خلطا من سحيق جسمين احدهما اسود كالأثمد مثلا والآخر ابيض كالاسفيداج فان البصر يدرك منهما لونا واحدا هو الغبرة وان كان المدرك في الحقيقة انما هو مجموع لونين لا لونا واحدا وانما عجز المدرك عن التمييز فاذا احتيل بتدبير عقلي صناعي في تفريق اجزائهما وتمييز كل منهما عن الآخر رأى اللونين كلا على انفراده فصح ان المرئى انما كان مجموع لونيهما ولم يكن لونا واحدا بسيطا ولان كل محدود مؤلف الماهية اومركبها من حقائق وبسائط وتلك البسائط اما ان تكون ظاهرة متميزة كل على حياله فالذهن لايحتاج الى تكلف تدبير صناعي في تمييزها بل هو يدرك حقائقها ويستثبتها (٣) ويؤلف حد المحدود منها

واما ان تكون خفية مختلطة ممتزجة امتزاج الخل والعسل في السكنجبين فالذهن يحتاج الى حيل وتدابير ذهنية ووجودية في تحليلها وتفصيلها توهما او وجودا وتمييز آحادها البسيطة للادراك والاستثبات حتى اذا استثبت حقائقها الف منها في ذهنه حدا وحقيقة واحدة هي حقيقة المحدود فمن ذلك التحليل الذهني العقلي للحقائق الذهنية ويتم بالنظر الى الموجود الواحد وتحصيل حقيقته الواحدة ثم اعتبارها بقياس حقيقة اخرى مستحصلة من موجودات اخرى مشابهة له فيجد الحقيقتين

(١) ليس في لا (٢) قط — الحدود (٣) لا — نسبتها .

تشتركان فى حقيقة و تختلفان باخرى فيتميز له اشتراكهما فيما اشتركا فيه واختلافهما بما اختلفا به و يستثبت كلا من الحقيقة المشتركه و المميزة على انفرادها فتتكثر بذلك حقيقة الموجود الواحد و يتميز ما فيها من ذلك التركيب ثم كذلك فى كل واحدة من الحقيقتين اذا اعتبرت بقياس حقيقة اخرى مشابهة لها فانها قد تتكثر ايضا الى مشتركة ومميزة حتى يقع الانتهاء الى المشترك الذى لا مباينة فى ضمنه ولا اشتراك بعده والمشتركات هى التى كانت سميت اجناسا اذا كانت الحقائق ذاتية واصنافا اذا كانت عرضية والمميزات هى التى كانت الفصول الذاتية والعرضية فيتميز بذلك التحليل ما فى ضمن الحقيقة من تركيب كما يتميز بالتفريق ما فى ذينك الجسمين من مزج و تركيب ثم يؤلف حقيقة واحدة كتأليف الهوية الوجودية واحدة بالتركيب فيكون الذهن قد وقف على حقيقة الوجود وعرفها معرفة تامة اذ عرف بسائطها التى هى مركبة منها ثم عرفها بها فالحدود تكتسب بالتحليل العقلى المذكور على هذا الوجه ثم بهذا التأليف اذ يبتدئ الذهن فى تأليفها بآخر ما انتهى اليه تحليله وينتهى عندما ابتدأ منه اعنى انه يبتدئ فى تأليفها باول مشترك وآخر مميز وقد يحتاج الذهن فى الحدود الى التحليل الوجودى التفريقى حتى يتحصل متميزات مفردات حقيقة المحدود كما يحتاج فى تحديد بدن الانسان الى معرفة اصول تركيبه المحتاج فى تميز آحادها الى التحليل والتفريق كقسمته الى اعضائه الآلية واعضائه الآلية الى اعضائه المتشابهة الاجزاء ثم لا تتأتى له معرفة ما فى هذه من التركيب على الحقيقة الا بالتحليل الصناعى لها او بمقايستها بما حلل من مماثلات لها واستعمال طريق صناعى استدلالى يميزها عقلا كما يستدل بحجج على انها من الاسطقسات الاربع وعلى ان اكثرها الارضى برسوبها فى الماء اوالهوائى بطفوها عليه اوالنارى بحرملمسها اوالمائى ببرده ان تساوى خفتها وثقلها وكما يستدل على ذلك بصلابتها ولينها وكثافتها ولطافتها ثم يؤلف الحد من اصول التحليل على الوجه العقلى لا على الوجودى فيقال انه جسم مؤلف من الاسطقسات تأليفا غلب فيه كثيفها مثلا على لطيفها وباردها على حارها اذ يميز فى تفصيلها اعم اجزاء ماهيتها عن اخصها

ويرتب على النحو الذى يرتب فيه الاعم ثم مايليه حتى الاخص .

وبالجملة فينبغى ان تعلم ان من المعارف ما يستحصل بالطلب العقلى والقصد الارادى كما قيل ومنها ما ينال (١) من غير قصد ولا طلب ولم يسم بالاكتسابى من المعارف كل مطلوب بقصد ارادى وطلب عقلى واما سمينا من ذلك بالاكتسابى ما كان محصول معرفته هو معرفة اشياء هى اجزاء حقيقية وهو مؤلف منها ومعرفة صورة تأليفه حتى يكون لمجموع ذلك فى الذهن وحدة ما كما لمجموع تلك الحقائق فى الوجود وذلك المجموع الذهنى هو المسمى حد الذلك الوجودى المحدود فالمعرفة الاكتسابية على الحقيقة انما هى التى تحصل بالحدوالاوصاف الذاتية واما التى بالرسم والاوصاف العرضية فانما تذكر معها لمشابهتها لها واختلاطها بها وقد تقدم القول بان كل معرفة مستحصلة بطلب عقلى وقصد ارادى فهى لامحالة مسبوقة بمعرفة تقدمت الطلب فنبهت الذهن عليه والا فكيف يطلب مجهول لا يعرف بوجه وكيف يهتدى الى طلبه وطالب المعارف انما يأخذ عن معرفة وينتهى الى اخرى .

والمعارف اما ذاتية واما عرضيه اما عامية واما خاصية اما مجملة واما مفصلة فالطالب قد يأخذ عن العرضى الى الذاتى وعن العامى الى الخاصى وعن الجملى الى التفصيلى وبالجملة عن الانقص الى الاتم وعن الاظهر الى الأخفى بل عن الاسبق اليه الى المتأخر عنه واخذه الى الذاتى من العرضى فهو الذى بالطريق الاستدلالى التنبيهى وذلك من فن العلوم وان توصل به الى المعارف وعن العامى الى الخاصى فهوالذى بالتحليل العقلى المعلوم وقد ينتفع فيه بالقسمة على اختلاف وجوهها وتحصيل الفصول التى بها ينتقل الى الخصوص عن العموم وقد تنال بحس واستدلال اوتحليل كما يقال ان هذا الشيء جسم ثم الجسم اماذوانفس واما غير ذى نفس ويستحصل بوجه من تلك انه ذو نفس ثم ذوالنفس اما حساس واما غير حساس ويستحصل بوجه منها انه حساس ثم الحساس اما ناطق واما غير ناطق ويستحصل بوجه (٢) منها انه ناطق وعن المجملة الى المفصلة فهو الذى بطريق

---

(١) قط - يقال (٢) قط - بوجه ما

التحليل العقلى والوجودى ايضا على ماعرفت ٠

والاصل فى جميع ذلك ان اكتساب الحدود انما يتوجه فيه اولا الى تحصيل البسائط التى هى آحاد حقائق المحدود فهى اوليات الحدود ولا تكتسب بحدود والتدبير العقلى الذى به يتوصل الى نيلها متقدم على القانون الصناعى الذى عليه العمل فى تأليف الحدود وكذلك الرسوم وتحصيل بسائطها من الاوصاف العرضية انما يحصل بطريق من هذه ايضا اعنى بتحليل عقلى اووجودى اوتوصل استدلالى علمى كالاستدلال على الحرارة اواللطافة بالخفة وعلى الثقل اوالكثافة بالبرودة اوبنيل حسى كادراك الحرارة باللمس والحمرة بالبصر فاذا كانت الحدود والرسوم انما تتحصل بتحصيل بسائطها فالامعان فى طلب البسائط واجب التقديم على طلبها ولان الطلب للشيء المعين انمايتم بمعرفة سابقة فاستفادة المطلوبات انما تكون بقدر ما سبقها الى النفس حتى كلما كانت المعرفة السابقة عندها اكثر كانت على تحصيل المطلوبات اقدر وان كان طلب المعارف قد يكون على وجهين احدهما مطلق غير مقصود والآخر معين مقصود فالمطلق قد يستغنى فيه عن تقدم المعرفة كمن خرج من داره واخلى سره لمشاهدة اى شيء اتفق له مما لم يعرفه فيقصده وحل (١) محصول ذلك وجه تقف عليه فى غير هذا العلم والمعين المقصود فهوالذى لا يمكن الا بسبب معرفة كما قيل وينتهى اليه من المعارف السابقة بهذه الوجوه المذكورة التى منها الحد ومنها ما يتقدم على الحد وهى التى تنال بها بسائط الحدود واوائلها غير المحدودة والقدماء وان كانوا تكلموا فى الحدود وطولوا فانه لم ير لهم فيما انتهى الينا تعليم مستوفى فى تحصيل بسائط الحدود واوائل المعارف كما وجد لهم ذلك فى تحصيل اوائل القياسات ومبادى العلوم -

الفصل الخامس عشر

فى المناسبة بين الاسامى والحدود للتصورات والموجودات

(١) قط - ومحل ٠

اعلم ان الحدود دائما هي حدود بحسب الاسماء والاسماء اسماء بحسب الحدود بل اقول ان الاسامي انما هي بحسب المعاني والمعاني معان لها؟ وبحسبها والمعاني فهي للموجودات اما البسيطة فللبسيطة منها واما المركبة من تلك البسائط فهي للمركبات من تلك البسائط وتلك هي حدودها والاسامي توضع لما في الاذهان اولا كما قيل وللوجود ثانيا وبحسب ما حصل منه في الذهن للمركبات بحسب معانيها المركبة في الاذهان التي هي حدودها وللبسائط فبحسب معانيها ايضا فان الشئ قد يسمى باسم بحسب صفة واوصاف فيكون الحد الذي بحسبه مركبا من تلك الاوصاف اومن النسبة (١) وتلك الصفة كما يسمى الانسان بالكاتب وينعت به فانه انما يقال عليه هذا الاسم بحسب كتابته فيكون حده الذي بحسبه انه فاعل الكتابه (٢) وكما يسمى بالعالم وينعت به فيكون حده الذي بحسبه انه الذي له علم وكما يسمى بانسان فيكون حده الذي بحسبه الحيوان الناطق وكذلك في العكس انما يقال له انسان من جهة حيوانيته ونطقه وكاتب من جهة ما يفعل الكتابة وعالم من جهة ما له علم وله بحسب كل حد صفات عامية وخاصية يتركب منها ذلك الحد كما له من جهة انسانيته الحيوان والناطق ومن جهة كاتبيته الفاعل للكتابة وكما ان المسمى انما يسمى ما يعرفه ومن حيث يعرفه فكذلك الحاد انما يحد ما يسميه ومن حيث يسميه ففي كل حد وبحسب كل اسم صفات ذاتية وان كانت لذلك الشئ المحدود بحسب اسم آخر ومن جهة حد آخر صفات عرضية وتكون ايضا ذاتيات ذلك الحد الذي بحسب ذلك الاسم عرضيات لهذا المحدود من حيث تحد بهذا الحد ويسمى بهذا الاسم الآخرين فان الكاتب كما انه عرضي للانسان من حيث هو انسان اعني حيوانا ناطقا كذلك الانسان اعني الحيوان الناطق عرضي للكاتب من حيث هو كاتب وهذه العرضية في المفهوم وعند التصور كما ان الذاتية ذاتية بحسب ذلك فالبياض ذاتي للابيض في مفهوم ابيضيته وان كان عرضيا له في مفهوم انسانيته اوفرسيته وكذلك النطق ذاتي للانسان في مفهوم انسانيته وان كان عرضيا لمفهوم ابيضيته اوكاتبيته فهذه بسائط الحدود وذاتيات المحدود من

(١) لا ـ الشبيه (٢) لا ـ الفاعل للكتابة .

حيث

حيث هو محدود فان الحد حقيقة ذهنية وسا ئطه اجزاء تلك الحقيقة وهي التي بها المحدود هو ما هو اعني هي التي بها سمي بذلك الاسم ولذلك قد يستقر للشي في الذهن مفهوم يسمى بحسبه باسم ثم يقرر الطلب له مفهوما آخر بصفة اوصفات اخرى فيسمى بحسبها باسم آخر ثم يحكم بذلك الاسم على هذا الاسم اي بذلك المفهوم على هذا المفهوم حكما بانه هو اي بان هذا الشي او الموجود المسمى بهذا الاسم والمحدود و بحسبه بهذا الحد هو بعينه المسمى (١) بهذا الاسم الآخر المحدود بحسبه بهذا الحد -

كما يقال ان الانسان محدث وحقيقته ان الشي المسمى بانسان من حيث هو انسان اي حيوان ناطق يصدق عليه النعت بمحدث بمفهوم وجوده بعد عدم سابق اعني بعد لاوجود كان له بقياس زمان ماض فالاسماء والحدود داخلة في المواضعات والمواطيات فقد يجوز اختلاف الناس فيها من حيث تختلف مواضعاتهم ومواطياتهم ولا يلزم من ذلك جهل ولا تناقض فيكون للشي الواحد اسماء كثيرة بحسب حدود كثيرة وحدود كثيرة بحسب اسماء كثيرة وكل ذلك بحسب نعوت واوصاف كثيرة كما للانسان من حيث انه (٢) جسم وحيوان وانسان وكاتب وطبيب وعالم وله بحسب كل اسم حد الا ان الحد وان كان بحسب الاسم فانما يكون حدا من حيث هو لمسمى موجود حتى يكون محصول حقيقة وجودية واما هو حد بالاضافة اليه اي لمحدود .

واما اذا كان الاسم لصفات مجموعة لاحقيقة لها في الوجود فانه لا يكون حدا وان كان شرح لفظ و تفسير اسم كما يتمثل به في عنزايل الذي هو اسم شرحه دال على صورة ذهنية مؤلفة من هاتين الصورتين فالحد حد لمحدود وجودي من حيث عرف ومن جهة ما بحسبه سمي وعلى ان الشيء اذا كان له اسم وحد بحسب الاصل والجوهر منه كالحيوان والناطق وآخر بحسب اعراض ولواحق للماهية الموجودة كالكاتب او المنتصب القامة رؤي الاول اولى بان يسمى حدا للشيء الموجود والثاني بان يسمى رسما وان كان هذا الثاني ايضا حدا بحسب اسم منحو به مفهوما

(١) لا - هذا الاسم (٢) لا - من انه .

خاصا فان ذلك الشئ يسمى ايضا بحسب اصله وجوهره باسم ويحد بذلك الحد بحسبه ويسمى بحسب اعراض ولواحق باسم ويحد بحد مؤلف من تلك الاوصاف التى هى بحسب هذا الاسم ذاتية وان كانت بحسب الاصل والجوهر عرضية فيكون الحد ايضا بحسب الاسم والاسم بحسب الحد .

وانما كنا سمينا الرسم رسما للاصل وبحسب الاسم الجوهرى من حيث هو منبه على مفهومه تنبيه الدلالة واللزوم واما بحسب اللواحق والاسم الذى بحسبها فلم يتجاسر(١) من يسميه حدا وما من احد من اهل العلم ممن يقول بهذا او يخالفه يتحاشى ان يقول ماحد الابيض وماحد الاسود وماحد الكاتب وماحد الطبيب وهذا ايضا مما لا مناقشة فيه فانه عائد الى مواضعة واصطلاح فى تسمية الحدود والرسوم والعلم بهذا يتم ويتحقق لمن يحقق ما قيل فى الفصل الذى تكلم فيه على مابه الشيء هو ماهو فى العلم والوجود واتقنه فهما وعلما وتدبر هذا القول معه وبحسبه .

الفصل السادس عشر

فى حكاية ما اورده من استصعب قانون التحديد وجعله فى حدود الامتناع وتسهيل تلك الصعوبة وتجويز ذلك الممتنع

قال مامعناه ان صناعة التحديد صعبة عندى ممتنعة لاعلى الوجه الذى جرت به عادة الناس من اعتذارهم عن تقصيرهم تواضعا وتجملا لكن لان الأمر فى نفسه كذلك وذلك لان الحدود انما تتم بالاجناس الحقيقية والفصول الذاتية جميعها حتى لا يشذ منها واحد ولايدخل معها غيرها من العرضيات وذلك يتعذر على البشر من وجوه احدها انا قد نغلط فنأخذ الجنس البعيد دون القريب ونخل بالجنس القريب ومافيه من فصول يزيد بها على البعيد كما ربما غلطنا فاخذنا الجسم بدل الحيوان فى حد الانسان وذلك يكون لان الجنس البعيد سهل التعرف ظاهر والقريب عسر التعرف خفى ولان البعيد له اسم والقريب لا اسم له كما ربما كان للانسان والفرس جنس قريب يجمعهما اخص من الحيوان واعم من كل واحد

(١) لا — يتحاش .

منهما وينفصل عن عموم الحيوان بفصل مجهول عندنا به يتميزان عن غيرهما فى ذاتيهما اومعروف المعنى ولا اسم له وكذلك فيما فوق الحيوان تحت عموم الجسم ذى النفس وايضا فان الفصول قد تتساوى فى عمومها وخصوصها فلا تتميز لنا كالحساس والمتحرك بالارادة فى الحيوان فانهما ذاتيان متساويان فى عمومهما وخصوصهما حتى ان كل حساس متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة حساس فما يكون كذلك فباى قانون يتم لنا استخراجه وباى وجه يتحقق انا اتينا على سائر الفصول التى هذه صفتها فى المحدود هذا وايضا فمن لنا بذاتية مانعتقد ذاتيته وعرضية ما نعتقد عرضيته حتى لا نأخذ اللازم مكان المقوم اونترك المقوم اذ (١) نظن فيه انه لازم فمن هذه الوجوه يصعب علينا استخراج الحدود لكل محدود بل يمتنع هذا نص كلامه .

ولم يعول فى اعتبار الذاتى والعرضى على ما قرره من مفهوميهما اولم يراعتباره متأتيا (٢) على التحقيق فى كل موجود ومحدود وقد عرف بما سلف من القول ان الحدود حدود بحسب الاسماء والاسماء لذوات الحدود بحسب الحدود وقد عرف اصناف الذاتى واختلاف مفهوماته وان التى منها داخلة فى الحدود اما فى حدود المسميات من حيث هى مسميات فمعلومة ومتوصل اليها بطرق الاكتساب المتقدمة وكذلك التى بحسب الهوية الموجودة التى اذا تصورت فى الذهن حقيقتها وحدها دل عليها باسم يكون للوجود بحسبه فقد تعلم ايضا اذا تتبعت الهويات بطريق التحليل والتفصيل عقليا وبطريق الخصوص والعموم وجوديا (٣) وبطريق التميز والتفصيل بين مجتمعات الموجودات فان تعذر من ذلك شيء فى بعض الاشياء فهو من قبيل المجهولات التى يستعسر الوقوف عليها اما على الاطلاق وبحسب كل انسان واما فى وقت دون وقت وبحسب شخص

---

(١) لا ـ او (٢) لا ـ مباينا (٣) فى هامش قط ولا ـ لان الخصوص والعموم يكون باشتراك الوجودات واختلافها والتحليل والتفصيل يعتمده الذهن فى التصور من غير ان يتعرض للوجود .

دون شخص وكما يتعذر ذلك فى العلوم والقياسات بحسب الحدود الوسطى وليس ذلك بان يقال فى الحدود اولى منه بان يقال فى القياسات والعلوم •

واما قوله ان الفصول قد تتساوى فى مرتبة العموم والخصوص فلايعلم وهو اصعب ما اعتذر به •

فنقول انه لا يخلو ان يكون خفاؤها من حيث هى فصول مميزة او من حيث هى صفات موجودة للموصوف فان كانت من حيث هى صفات موجودة للموصوف لا يعلمها العالم فقد عرفت ان العارف يسمي ما عرف من حيث عرف ويحد ما سمى من حيث سمى فالحد حد بحسب الاسم والاسم والحد بحسب المعرفة فالذى يسمي من حيث يعرف يفسر الاسم بالحد الذى هو تفصيل المعرفة والمجهول غير داخل فى الحد الذى بحسبه سمى المسمى وحد الحاد والجهل بالمجهول غير قادح فى العلم بالمعلوم من حيث علم فانا اذا عرفنا من شيء ما كالثلج انه جسم ابيض ثم جهلنا من امره هل هو قطن او ثلج لم يضر جهلنا بثلجيته وقطنيته فى معرفتنا بجسميته وبياضه فاذا سميناه باسم يدل على معرفتنا ثم حددناه بحسب ذلك الاسم كنا قد وفينا الاسم شرحه والمعرفة بيانها من حيث عرفنا ويبقى ما جهلناه كما جهلناه حتى نعلمه بعلم آخر وهكذا لو كان للشيء صفات عدة حتى علمنا بعضها وجهلنا البعض لم يضرنا جهل المجهول فى علم المعلوم اذا استقصينا علم المعلوم بما يعلم به وسمينا من حيث عرفنا وحددنا من حيث سمينا •

وتفسير الاسماء بالحدود هو من جملة تفسير اللغات وتعريف معانى الالفاظ حيث يعرف السامع بالاسم معناه الذى عناه به المسمي والمسمى لا يعنى ما لا يعرفه والسامع الذى ينقل اليه ذلك اذا فهم المعنى او المعانى المقصودة بالاسم الذى تضمنها فى التسمية فقد تم فهمه لما سمعه ممن سمعه منه حيث عرف ما عناه وقصده بالاسم وتضمنه معناه واما من حيث هى فصول مميزة فلا يمكن ان تجهل لان الانسان اذا عرف الصفة للموصوف فقد عرف انه يتميز بها عن كل ما ليست له والتمييز لازم للمعرفة بالعرض لزوما اوليا من حيث ان ما ليس له ذلك فليس هو الموصوف

وكيف

وكيف تتساوى الفصول فى مرتبة الخصوص والعموم ثم تتساوى فى الذاتية واللزوم فان الصفات للوصوفات فى التسمية لاتدخل مالايعنيه المسمى مع مايعنيه فلاتفضل عليه ولا تنقص عنه ولا تساويه فان المسمى اذا سمى الحساس لم يدخل المتحرك بالارادة معه فى (المعنى - ١) والتسمية وان دخل (٢) معه فى اتصاف الموصوف به وسواء فى ذلك مساواته له فى العموم والخصوص اولا مساواته اذا كان المسمى بحساس لايدخله فى التسمية ولا فى الحد الذى بحسب الحساس واما فى الوجود فسيتضح فى العلوم ان الصفات للوصوفات منها اصول هى متقدمة الوجود فى الموصوف على غيرها وغيرها لازم لها فاذا تساوى صفتان فى الخصوص والعموم فالاصل فيهما هو الفصل كما قيل وان تساويا فى كونهما اصلين حتى لايكون احدهما تابعا للآخر ولامتبوعا كان الامر على ما اوضحنا فى الحدود بحسب تسمية المسمى وما عنى منهما .

وعلى رأى هـذا القائل بحسب تقرير الوجود فايهما قرر الوجود فهو الصورة والفصل المتقدم ولا يتقرر الوجود على رأيه بشيئين فان احدهما ان كفى فى تقرير الوجود كما قلنا فيما سلف فالآخر لامدخل له فى ذلك وان لم يكف فالثانى هو المقرر كالجسم مثلا الذى ان تقرر وجوده بفصل الحساس فلا مدخل للتحرك بالارادة فى تقرير وجوده وان لم يتقرر به فالمتحرك بالارادة هو المقرر والوجود الواحد لايتقرر بشيئين من حيث هما شيئان بل من جهة معنى يتحدان به على ما يقال فى الصورة هذا ان كان تقرير الوجود هكذا وليس كذلك بل على ما تجده فى العلوم عند الكلام فى الصورة والهيولى وشرطه فى الذاتى يلزمه بهذا لانه قال فيه انه الذى بارتفاعه يرتفع الموصوف واقول من حيث هو موصوف ويقول من حيث هو موجود فيعتبر فى الذاتية الوجود ونعتبر نحن التسمية والمعنى لان الوجود انما يتوقف على العلل الموجبة للوجود دون غيرها والصورة هى المعلول لكنها علة للجملة الموجودة منها ومن الهيولى كالجزء من الكل فله (٣) علية بهذا المعنى وهـذه العلية فى تصور المتصور وذهن العارف لانه يتصورها

---

(١) من قط (٢) لا - دخله (٣) لا - فلها

بتصور الشيء الذي هي صورته في الهيولى وقد سلف من هذا في الكلام في الفصول ما فيه كفاية لكنك اقترحت اشباعه بهذه الزيادة وكذلك ما قاله من من اشتباه الذاتي بالعرضي في الوجود والذهن اما في الذهن فبحسب المعنى واما في الوجود فبحسب التابع والمتبوع فان تعذرت علينا معرفة التابع والمتبوع في الوجود لم يتعذر بحسب ما يعنيه المسمى وتتداوله الروايات في اللغات فان كل عرضي لشيء ومن جهة فقد يكون ذاتيا له من جهة اخرى بحسب المعنى والتسمية كالكتابة لزيد التي هي ذاتية له من حيث هو كاتب وعرضية من حيث هو انسان وتعذره في الوجود من جهة معرفة السابق واللاحق لايكون في كل محدود ولا عند كل حاد ولا في كل وقت ولا يقع فيه التعذر اكثر مما يقع في جانب القياسات والعلوم وليس اذا عز علينا القياس في اشياء دون اشياء يكون ذلك قد صار منا عجزا مطلقا عن القياس كذلك التحديد ان تعذر في اشياء دون اشياء واوقات دون اوقات (١) ثم مع ذلك لا يكون هذا تعذرا في الحقيقة لان الحد اللفظي هو حكاية محصول الشيء عند الذهن وهو الذي بحسبه وضع الاسم وحصلت (٢) الوحدة الذهنية والمعنوى هو ذلك المحصول الذهني فان المعاني الجنسية والفصلية التي هي حقائق الهيولات والصور في ذوات الهيولات والصور هي موجودات كثيرة لها ضرب من الاجتماع في الوجود وبالعرض يقال للمجموع منها انه واحد وليس لها وحدة حقيقية كما يظنه هذا القائل من ان الموجود الواحد يتقوم من اشياء كثيرة قوام كل واحد منها بالآخر فاذا كان كذلك وجعل الانسان لبعضها وحدة وجمعا ذهنيا وترك بعضا فلم يذكره ولم يدخله في تصوره فلم يكن خاطئا ولا غالطا .

مثاله ان البدن الذي فيه نفوس كثيرة نباتية وحيوانية ونا طقة ان كان كل واحدة منها موجودة قائمة بنفسها في وجودها ولها نوع اجتماع مع الاخرى فليس للمجموع منها وحدة الا بالعرض وعند التصور كما سيتحقق لمن احب

---

(١) زيادة في لا - لايكون ذلك عجزا عن التحديد (٢) لا - جعلت .

التحقيق

التحقيق فان اوقع الذهن تلك الوحدة والجمع على اثنتين منها او ثلاث اعنى على البدن مع الحاسة اوعليه معها ومع النباتية فليس هو فى ذلك غالط ولا له فيه نوع جهل فاضح كما زعم فاما ان كان بعضها له قوام بنفسه والبعض الآخر قوامه به فذلك عنده عرض لايقوم الماهية ولايدخل فى التحديد .

ونحن فقد بينا ان الذهن اذ اعنى جوهرا مع عرض كان لمجموعها من معنييهما حد لامحالة فللذهن ايضا ان يعنى من ذلك ما شاء ويسميه ويحده بحسب ما عنى واما ان كان كل منهما لايقوم بنفسه بل بالآخر ومع الآخر والكل انما يؤخذ واحدا حاصلا بالاجتماع دون الآحاد المفردة وهو ما يذهب اليه فى الهيولات والصور وهو (١) من اسباب استصعابه ما استصعبه فى هذا الموضع فسنوضح القول فيه ونبين انه لاوجه له ولوكان لقد كان لايوجب فى الحدود هذه الصعوبة العظيمة على ما قيل .

وقد بقى فى امر الحدود (٢) ابحاث تأتى فى المناسبات بينها وبين البراهين وهى اكثر ما امعن فيه المتقدمون فى الكتب المنطقية فى كلامهم فى الحدود فلذلك تكلموا فى الحدود بعد كلامهم فى البراهين وما عدا ذلك مما ذكرناه فلم يتكلموا فيه الا قليلا ومن استوفى فيه قولا فانما اورده فى العلم الكلى وبقى فيها تنبيهات تورد فى فنون المجادلات وانواع الانظار فى المعلومات .

المقالة الثانية

من الجزء الاول من المنطق من كتاب المعتبر من الحكمة
فى العلوم وما له وبه يكون التصديق والتكذيب

الفصل الاول

منها فى الاقاويل الجازمة

قد عرف اولا ما المعارف وما العلوم وما الفرق بينهما وان العلوم تكون

---

(١) زيادة فى لا ـ ما يذهب اليه (٢) قط ـ المحدود .

بالفاظ ومعان مؤلفة والاقاويل الجازمة هى الالفاظ الدالة عليها من حيث هى علوم لامن حيث هى معانى فوق واحد وان الصدق والكذب يلزمها بنسبتها الى الوجود فى الموافقة والمخالفة والتصديق والتكذيب هو الحكم بتلك الموافقة والمخالفة وان الحكم حالة تحدثها النفس لها وفيها وهوا لعلم بل العلم هو محصول الحكم والمحكوم به وعليه فى النفس فتكون المعلومات لذلك تقال على صنفين اولا وثانيا اما اولا فعلى ما قد يسمى علما وهو الحكم فى القضايا بالاثبات والنفى واما ثانيا فعلى الامور الوجودية التى تلك معانيها وهى خاصة التى جرت العادة بتسميتها معلومات وان كان من المعلومات اشياء لايحكم بمعانيها على امور وجودية انها (١) هى كالاجناس والانواع المقدم ذكرها وان كانت انما تحصل بالنسبة الى امور وجودية ولذلك ليس الموجود واجب التقدم على كل معلوم وعند كل عالم بل من المعلومات ما تتقدم على الموجودات وتكون اسبابا لها اعنى العلوم وهذا يحققه الاعتبار بسهولة من الوجود والقضايا ايضا هى الاقاويل الجازمة وتسمى من حيث هى اعلام من واحد لآخر اخبارا .

وقد قسمت القضايا الى الحملية والشرطية والحملية منها هى التى يحكم بشىء ويسمى محمولا انه لشىء يسمى موضوعا اوانه ليس له حكما فصلا والحكم بانه له يسمى ايجابا وبانه ليس له يسمى سلبا .

واما الحمل فانه يقال على الايجاب منهما (٢) بالحقيقة وعلى السلب مجازا من حيث ان فيه تقدير حمل قبل حصول العلم رفعه السلب فى العلم فليس كل معنيين يخطران بالبال يلزم عند الذهن ايجاب احدهما على الآخر او سلبه عنه بل انما يكون ذلك فى معان مخصوصة لمعان مخصوصة يلزم الحكم بالايجاب اوالسلب فيهما اما لذات المعنيين واما لسبب يوجب ذلك فيهما والذى للمعنيين من حيث هما معنيان على الاطلاق من ذلك جواز الحمل قبل العلم فان اخرج العلم ذلك الجواز الى الوجوب وحكم به كان ايجابا وان اخرجه الى الامتناع وحكم برفعه كان سلبا فكان اسم الحمل مقولا على السلب من اجل ذلك الجواز المتقدم عليه فهو مقول

---

(١) لا — انما هي هي — (٢) قط — منها . عليه

عليه مجازا وعلى الايجاب بالحقيقة وكذلك الموضوع والمحمول يقال على المقدر الموضوعية والمحمولية وعلى المعنيين اللذين حكم باحدهما على الآخر وصارا بالحقيقة محمولا وموضوعا والموضوع ليس يتعين موضوعا والمحمول محمولا ولا يكون احدهما اولى بذلك من الآخر من حيث هما معنيان ذهنيان او من حالة يتعلق بتصورهما اكثر من ان الاسبق الى الذهن فى عادة من يقدم الموضوع يجعل موضوعا وفى عادة من يقدم المحمول يجعل محمولا فان من الناس من جرت عادته بتقديم الموضوع فى لفظه اذ يقول مثلا كل انسان حيوان ومنهم من جرت عادته بتقديم المحمول فيه اذ يقول مثلا الحيوان على كل انسان او مقول على كل انسان بل ذلك ربما يعين بما هيتهما وباسباب تتعلق بهما من حيث هما هما لا من حيث هما متصوران كما سيقال فى العلوم ان معانى الجواهر توضع للاعراض كالانسان للبياض وان الجزئيات توضع للكليات كالانسان للحيوان اوكزيد للانسان ولا ينبغى ان يتوقف الذهن ههنا حتى يقول فى هذه الالفاظ المقولة ما معنى الحكم بشىء لشىء وما معنى انه وما معنى شىء حتى يطلب لكل لفظ تعريفا فقد قيل فى قوانين التعريف والتعرف ان السابق الى معرفة العارف من الالفاظ ومعانيها يعرف به ما لا يعرفه منها فليس كل لفظة تعرف باخرى على الاتصال هلم جرا بل تعرف ما لم تعرف بما عرف وتختلف بحسب العارفين وما سبق الى معرفتهم ايضا -

ويقال من الحمليات معدولية وهى التى موضوعها او محمولها اوهما اسم عرف لسلب شىء من الاشياء لا بمعنى محصل يدل عليه نصا او كلمة كذلك غير محصلة المعنى كقولنا الانسان (١) صامت او الفرس غير ناطق او الا انسان غير ناطق ومقابلها (٢) من القضايا التى محمولها وموضوعها اسمان اواسم وكلمة محصلان يقال لها بسيطة فتنقسم القضايا الحملية الى بسيطة ومعدولية وقد فرق بين المعدولية وبين السالبة (٣) من القضايا وهى التى يحكم بنفى المحمول عن الموضوع بان تلك

---

(١) كذا - ولعله - الاانسان - ج (٢) لا - مقابلهما (٣) لا - السالبية -

اعنى المعدولية حرف السلب الذى هو لا وغير فيها جزء من المحمول او الموضوع والحكم بالاثبات والنفى يجمعهما ويدخل عليهما فتقول الفرس غير انسان (١) زيد ليس غير انسان وفى عرف اليونانيين كان ذلك مستعملا وكان لهم حرف يدخل بين الموضوع والمحمول كما قد يستعمل فى العربية ايضا وكانوا يسمونه خالفة الاسم وهو حرف هو فيقولون الفرس هو غير انسان وزيد ليس هو غير انسان ويسمى فى القضية رابطة فاذا تأخر حرف السلب عن الرابطة كان جزأ من المحمول وان تقدم عليها كان سلبا للمحمول فتم بذلك الفرق بين السالبة والمعدولية التى محمولها غير محصل واما التى موضوعها غير محصل فلا اشتباه فيها لان الحرف يتقدم على الموضوع فيقال غير الانسان صامت او غير الانسان هو صامت او الانسان هو صامت والقضية التى يذكرون الرابطة فيها كقولنا زيد هو انسان تسمى قضية ثلاثية والتى لا يذكر فيها كقولنا الشمس طالعة تسمى قضية ثنائية وحرف السلب فى السالبة منها لا يجعلها ثلاثية كما انه فى الثلاثية لا يجعلها رباعية اى لم يقولوا فيها ذلك والحكم بالاثبات والنفى فى القضايا ان كان جزما حتما غير متوقف على شرط كقولنا الشمس طالعة كان حمليا كما قيل وان كان غير جازم بل مشروطا بشرط مجهول الحكم والحصول معلوم اللزوم او العناد سميت القضية شرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالحكم بوجود النهار فى هذه القضية غير جازم بل متوقف على شرط مجهول (٢) هو طلوع الشمس فاذا علم علم معه هذا فى اللزوم وتسمى شرطية متصلة .

واما فى العناد فمقابل ذلك فى الحكم كقولنا اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا وتسمى شرطية منفصلة وذلك لان القضية اما ان تكون معلومة الحكم بذاتها او فى ذاتها او يكون الحكم فيها متعلقا بحكم فى غيرها فالمعلومة يكون الحكم فيها حمليا والتى علمها يتوقف على غيرها تكون على ضربين تعلق اللزوم وتعلق العناد المذكورين ويحتاج الى علم ما بالملزوم والمعاند فان علما جميعا

---

(١) لا ـ الفرس غير زيد ليس غير انسان (٢) لا ـ مجهول ـ

كانا حمليين ايضا كقولنا الشمس طالعة والنهار موجود او ا ب - و- ب ج - وا ج - اوالشمس طالعة والليل غير موجود وان جهلا جميعا لم يكن فيهما حكم فان علم اللزوم وجهل حال اللزوم اوالعناد وجهل حال المعاند كان العلم الشرطى فان من يعلم انه ان كانت اولو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا او ان كان ا ب - و ب ج - فا ج - اوا ما ان تكون الشمس طالعة اوتكون الكواكب طالعة ثم علم ان الشمس طالعة علم ان النهار موجود وعلم ان - ا ب - و- ب ج - علم ان ا ج - اوعلم ان الشمس طالعة علم ان الكواكب ليست بظاهرة والجزء الاول من الشرطية المتصلة يسمى مقدما كقولنا ان كانت الشمس طالعة والجزء الثانى يسمى تاليا كقولنا فالنهار موجود والحرف المضاف الى القضية الاولى وهو ان ونظائره يسمى حرف الشرط والثانى وهو الفاء من قولنا فالنهار موجود يسمى حرف الجزاء والاعتبار فى الايجاب والسلب اللذين فى القضية الشرطية غير الاعتبار الذى فى اجزائها بل انما هو فيما اوجبه الحكم فيهما وهو اللزوم والعناد فالحكم باللزوم فى المتصلة يسمى ايجابا ولو كان بين سالبتين كقولنا ان كان كذا ليس كذا فكذا ليس كذا والحكم برفعه فيها يسمى سلبا ولو كان بين موجبتين كقولنا ليس ان كان كذا كذا فكذا كذا والحكم بالعناد فى المنفصلة يسمى ايجابا كقولنا اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا ورفعه يسمى سلبا كقولنا ليس اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا وقد جعل الايجاب فى الشرطى هو اللزوم والموجبة هى المتصلة والسلب هو(١) العناد فى المنفصلة والسالبة هى المنفصلة وليس كذلك لان الشئ ليس اما ان يكون لازما لكون هذا حيوانا لكونه انسانا واما ان يكون معاندا لكونه انسانا لكونه فرسا حتى يكون الحكم فى المتصل باللزوم وفى المنفصل بالعناد مناقضة للزوم بالعناد وللعناد باللزوم لان النقيضين لا ثالث لهما وههنا ثالث كحال كونه انسانا عند كونه ابيض او اسمر او اسود .

وقد فرق بين الحملية والشرطية من القضايا بان قيل ان الحملية من القضايا بسيطة باعتبارها اذا قيست الى الشرطية وفى الشرطية تركيب لان اجزاء

---

(١) قط - فهو .

القضية الشرطية قضيتان حمليتان قد صارتا قضية واحدة من اجل الحكم بل او حكم بهما لكانتا قضيتين فان حرف الشرط والجزاء او (١) اسقطا من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقيلا كلا على حدته لكان قولنا الشمس طالعة قضية والاخرى قضية اخرى فى كل منهما موضع صدق وكذب واما الحملية فانها اذا حلت الى جزئيها اللذين هما المحمول والموضوع لم يكن فى احدهما موضع صدق ولا كذب وان كانت اشياء فوق واحدفان الموضوع والمحمول فى القضايا الحملية قد يكونان لفظين مفردين يدلان على معنيين مفردين بسيطين او مركبين غير ملحوظى الاجزاء كقولنا الانسان حيوان وقد يكون كل منهما الفاظا فوق واحد قد صار لها اتحاد حصل به منها موضوع واحد او محمول واحد ومعناها واحد ملحوظ الاجزاء كقولنا الحيوان الناطق المائت وهو الموضوع جسم ذو نفس حساس وهو المحمول ولكن لا يوجد فى اجزاء القول الدال على معنى الموضوع والقول الدال على معنى المحمول موضع صدق ولا كذب على الصيغة التى بها حملت ووضعت فليست قضايا ففى الحملية لا تكون فى القضية قضايا بالفعل وفى الشرطية تكون .

واقول انها من جهة الحكم قضية واحدة لا تركيب فيها لان القضية انما تكون قضية من جهة الحكم لا غير فاذا لم يكن فى حكمها تركيب فلا تركيب فيها ولا يبعد ان يوجد فى الحملى ايضا تركيب مثل هذا فان من قال قد علمت ان الانسان حيوان قد قضى بقضية واحدة فيها موضعا تصديق وتكذيب وهما قضيتان قوله قد علمت وقوله الانسان حيوان الا ان يتأول فيقال ان الحملية تكون ابسط من الشرطية لان الشرطية تركبت من قضايا لا محالة والحملية فقد لا تتركب من قضايا ولم تقل وليس فى الامعان فى امثال (٢) هذا كثير فائدة خصوصا لمن يريد توفير ذهنه على تحصيل مهمات العلوم بل لعلها تجدى فى رياضات الاذهان وتعويدها التدقيق فى الانظار .

---

(١) لا - سقطا (٢) لا - مثل .

ومن

الفصل الثانى

فى المحصورات والمهملات
والمخصوصات من القضايا

ومن القضايا الحملية ما يكون موضوعها جزئيا اى شخصا واحدا معينا كقولنا زيد وقد سميت مخصوصة ومنها ما يكون موضوعها كليا وحينئذ اما ان يكون قد بين ان الحكم بالمحمول على كله او بعضه اما الذى على كله فكقولنا كل كذا كذا وتسمى القضية التى هى كذلك كلية اى كلية الحكم واما الذى على بعضه فكقولنا بعض كذا كذا وتسمى القضية التى هى كذلك جزئية اى جزئية الحكم لاختصاص حكمها ببعض من الموضوع وان كان الموضوع فى نفسه كليا ولفظتا كل وبعض المخصصتان للحكم فى الموضوع يسمى كل منهما سورا ومالم يذكر فيه السور من القضايا تسمى مهملة كقولنا كذا كذا من غير ان تقول كل كذا او بعض كذا والسور فى الحكم انما يعتبر اثباته ونفيه للموضوع وعنه لا للمحمول لان الكلية والعموم بالفعل للمحمول انما تكون من جهة موضوعاته الكثيرة وبنسبته (١) اليها من حيث هى كثيرة واما اذا حمل على واحد واحد منها فانما نحمل نفس طبيعته لا نسبته ولا من حيث هو منسوب الى كثرة فلا كلية للمحمول قبل حمله حتى تعتبر فى حمله بل هى عارضة له فى حمله بعد حمله ومن حيث يحمل على شىء وعلى غيره لا فى حمله على شىء واحد من حيث هو ذلك الواحد ٠

واما ما يقال من ان ذلك قد يعتبر وان كان مجانبا للعادة مثل قولنا الضحاك هو كل انسان فانما ذلك الحصر للموضوع ايضا وزيادة اعتبار وذلك ان محصوله فى الذهن هو كما يحصل من قولنا كل انسان ضحاك دون غيره او كقولنا انما الضحاك هو كل انسان وكذلك لو قيل الانسان هو كل ضحاك فان معناه ان الموصوف بالانسان هو الذى يحمل عليه الضحاك دون غيره وامثال هذه الاشياء فى دلالات الالفاظ كثيرة لمن تفقدها وفى امثالها ومن قبيلها تتفق اغلاط كثيرة فى كثير من المهمات وفى ضمن القضايا الشرطية قضايا حملية كما قيل وتكون

---

(١) لا - ونسبته ٠

القضيتان الحمليتان اللتان فى القضية الشرطية موجبتين وهى موجبة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وتكونان موجبتين وهى سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وقد تكونان بالعكس من هذين فليس السلب والايجاب فى القضية الشرطية هو سلب حملياتها وايجابها ولذلك قديكون الحصر والاهمال فيها ليس هو الحصر والاهمال فى حملياتها بل قد يجعل الحصر فيها من جهة دوام الحكم ولا دوامه فما ذكر فيه الدوام فهو كلى وكالكلى ومالم يذكر فيه فهو مهمل وما ذكر اللادوام فيه فهو جزئ ومالم يذكر فهو مهمل اما المحصور حصرا كليا فهو كقولنا كلما كان كذا كان كذا واما الحصر الجزئ فكقولنا قديكون اذا كان كذا كان كذا واما الاهمال فكقولنا اذا كان كذا كان كذا واما السلب فكقولنا ليس البتة اذا كان كذا كان كذا وهو الحصر السالب الكلى اوليس كلما كان كذا كان كذا وهو الحصر السالب الجزئ وليس اذا كان كذا كان كذا وهو السلب المهمل فهذا فى المتصل .

واما فى المنفصل فالايجاب الكلى هوان يقال دائما اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا والجزئى قد يكون اما كذا واما كذا والمهمل اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا والسالب الكلى ليس البتة اما كذا واما كذا والجزئى قد لا يكون اما كذا واما كذا والمهمل ليس اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا لكن هذه الاعتبارات اشبه بالمعانى التى تسمى جهات منها بالاسوار فانهم قد قرروا فى الحمليات ان الجهات هى حالة اللادوام والدوام للحكم وجعلوا الدوام ها هنا سورا واخلوا هذه عما يجرى مجرى الجهة فلوجعلت هذه جهات وتركت بلااسوار لقد كان كذلك ايضا والحق هوان المقدم فى هذه وهو كقولنا ان كانت الشمس طالعة نظير الموضوع فى تلك كقولنا الانسان والتالى وهو كقولنا فالنهار موجود نظير المحمول فى تلك وهو كقولنا حيوان وكما ان السور هنالك سور الموضوع فى الحكم بالمحمول عليه كذلك السور ها هنا حصر للمقدم فى الحكم بلزوم التالى له وكما كان السور هنالك يبين ما يدخل تحت حكم المحمول من

الموضوع

الموضوع أهو كله ام بعضه كذلك ههنا يجب ان يكون السور مبنيا لما يلزم التالى من المقدم أكله ام بعضه لكن عموم التالى ها هنا للقدم انما هو عموم لزومه بجميع المقدم كما كان عموم المحمول لموضوعه هو الحكم به عليه باسره والمقدم ههنا ليس هو موضوع المقدم كقولنا هذا من قولنا ان كان هذا انسان ولا محموله كقولنا انسان من ذلك ولا مجموعهما من حيث هو مجموع فانه لا يجتمع منهما فى هذا الجمع معنى واحد الا فى صورة القضية التى هى الحكم فالحكم بان هذا انسان يلزمه الحكم بانه حيوان فاذا اردنا فى ذلك العموم وكلية اللزوم لم يكن الا لزوم ذلك الحكم لكل ذلك الحكم وذلك ليس له كل وبعض ولا يتكثر الا باحوال وازمان فيكون العموم ان يقال كل وقت وحال يكون فيه هذا انسانا فهو حيوان وهو نظير ماقيل كلما كان هذا كذا كان كذا وكذلك قولنا قد يكون فى اللزوم الجزئى وليس البتة فى رفع اللزوم بالكلية وقد لا يكون فى السلب الجزئى لكن جدوى الحصر ههنا قليلة فان الحكم ههنا انما هو بلزوم التالى للقدم ولا لزومه واذا كان كذلك فاللازم منه لازم فى كل وقت وحال وما ليس بلازم فى كل وقت فليس بلازم لما قيل انه لازم له نفسه بل هو لازم بحسب تلك القرينة والحال فان قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان لا يكون فيه لزوم ولا يستعمل من قبيله حكم وانما يلزم الحكم بحسب قرينة وحال وهو اذا كان هذا حيوانا ناطقا ولا فرق بين قولنا اذا كان وكلما كان ومتى كان واما قد يكون وقد لا يكون فلا يستعملان واذا (١) استعملا فهما من الجهات لامحالة وفى موضع يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان واما قولنا فى السلب الكلى ليس البتة اذا كان كذا كان كذا فهو فى معنى القضية المنفصلة القائلة اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا وتخالف الاولى الثانية فى ان الاولى تمنع اللزوم والمعية فى الوجود ويجوز معها ان لا يكونا معا (٢) والثانية مع رفع اللزوم يثبت

مثال الاولى ليس البتة اذا كان الانسان قائما هو قاعد فقد منعت ان يكون قائما احدهما لامحالة .

---

(١) لا ـ وان (٢) لا ـ جميعا معا .

وقاعدا معا ولا يمتنع ان لا يكون لا قائما ولا قاعدا كالمضطجع -
ومثال الثانية اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا ولا يمكن ان يكون هما جميعا اعنى زوجا وفردا ولا يمكن ان يكون ولا واحدا منهما حتى لا يكون لا زوجا ولا فردا ولا يراد فى السلب المتصل اكثر من سلب الاتصال المذكور كقولنا ليس اذا كان او ليس كلما كان فكان الايجاب فى المتصل قال يلزم وهذا قال لا يلزم والمنفصل قال يعاند وليس وجه رابع فقوله ليس البتة اذا كان كذا كان كذا هو الحكم بالانفصال والعناد لا بسلب الاتصال وان كان السلب فى ضمن العناد فان الضد والمعاند غير وليس هو والذى (١) قال بهذه الاسوار فى الشرطيات قد دقق فى نظره كما اتى عليه القول ولم يحرر كما انتهى اليه البحث والتحقيق فيرجع (٢) القول الى ما فى التعاليم القديمة ولم يرد عليه الابان الانفصال ليس هو سلب الاتصال ولا الاتصال سلبه بل سلوبهما غيرهما لكن بالبيان الذى اوضح فى هذا القول لا بالرد المطلق -

الفصل الثالث

فى جهات القضايا

يقال ممكن لما ليس هو على الوصف الذى بحسبه قيل انه ممكن ولا يمتنع ان يكون عليه وذلك اما فى الوجود واما فى الذهن والذى بحسب الوجود اما على الاطلاق واما بحسب وقت ما والمطلق فهو الذى ليس على ذلك الوصف بمقتضى ذاته ولا يمتنع عنه بذاته ولا يعتبر فيه زمان كونه ولا كونه بل انما يعتبر كونه كذلك متى كان بسبب موجب ولا كونه متى لم يكن بسبب مانع او بعدم ذلك السبب الموجب مثاله الهواء اذا قيل يمكن ان يكون باردا او غير بارد فانه لا يكون باردا بذاته ولا يمتنع البرد عنه بذاته وانما يكون باردا ببرودة الثلج والماء ولا يكون باردا لان حر الشمس منع برودته اولعدم برد الثلج والماء الموجب لبرده (فالبرودة له ممكنة على الاطلاق بهذا الاعتبار -٣) -

---

(١) لا - فالذي (٢) لا - فرجع (٣) ليست في لا .

و(١)الذى بحسب وقت مافهو الذى لايكون فى وقت مايقال انه ممكن بتلك الصفة وفيما بعده يكون كذلك بسبب موجب اولا يكون بسبب مانع او بعدم السبب الموجب كالخشب يقال فى وقت ما انه يمكن ان يكون سريرا وهو الوقت الذى ليس هو فيه بسرير وفيما بعده يكون سريرا ان كان بسبب هو نجارة النجار ولايكون ان لم يكن بسبب مانع اوبعدم نجارة النجار ويقال من هذا اكثرى لما اسباب كونه اغلب واكثر من اسباب لاكونه كالصحو فى الجو واقلى لما اسباب كونه اقل واضعف من اسباب لاكونه كالمطر فى الصيف ومتساوى ومتقارب لما يتساوى فيه ذلك ويتقارب(٢) كالمطر والصحو فى الشتاء وفى البلاد التى هو فيها كذلك وعلى سائر الاقسام فكونه لايكون دائما وذلك الذى على الاطلاق انما يعتبر فيه كون ذاته لا تقتضى تلك الحال التى لاجلها نسب اليه الامكان ولايمنعها وانما يكون له اذا كانت موجب هو غيره ولا يكون اذا لم يكن لمانع اولعدم ذلك السبب الموجب سواء كانت له دائما اولم تكن اذا لم يكن كونها اولا كونها له بمقتضى ذاته فهذاهو اعتبار الممكن بحسب الوجود واما اعتباره فى الذهن فان الحكم الذهنى قد يكون بحسب العلم المحقق اوالجهل الصرف اوالظن الغالب فالمجهول الصرف يقال فيه يمكن ان يكون كذا وان لايكون وجائز ومحتمل وذلك ان الصفة اما ان تكون معلومة الوجود للموصوف عند الذهن بمجرد النظر فيهما ولايحتاج فى ذلك الى معنى ثالث يوجبها له عنده كالقول بان الكل اعظم من جزئه فيكون ذلك علما حاصلا اوليا ويسمى حكما ضروريا ولا يكون فيه موضع امكان ولا جواز ولا احتمال نظر فانه لايقال انه يمكن اويجوز اويحتمل ان يكون الكل اعظم من جزئه واما ان تكون الصفة معلومة السلب عن الموصوف بمجرد النظر فيهما ولايحتاج فى ذلك الى معنى ثالث يوجب سلبها عنه عنده كالقول بان الجزء اعظم من كله فيكون ذلك علما حاصلا اوليا ويسمى حكما ممتنعا ولا يكون فيه موضع امكان ولاجواز ولا احتمال نظر ايضا فانه لايقال انه يمكن اويجوز اويحتمل ان يكون

---

(١) لا - واما الذى (٢) قط - ويتفاوت .

الجزء اعظم من كله وكل ما هو على غيرها ثين الصفتين (١) اعنى كل ماليس باولى العلم من الايجاب والسلب يسمى من حيث هو كذلك ممكنا اذ يكون له امكان وجواز واحتمال عند الذهن لكونه عنده بمجرد النظر فيه مجهولا حتى اذا حضر السبب الموجب للعلم اخرج ذلك الامكان الى الضرورة اوالى الامتناع وقد لايحضر السبب الموجب للعلم اليقين بل سبب يرجح ويوجب الظن الضعيف اوالقوى اولا يحضر ايضا بل يبقى الذهن على وقفته وحيرته فيكون نظير الامكان الوجودى فى اكثريته واقليته وتساويه ويقال له كذلك (٢) ايضا وهذا الامكان اعنى الذى بالاعتبار الذهنى هو الذى يسمى بالامكان العامى اذا قيل مطلقا فاما ان (٣) قيل ممكن ان يكون دخل فيه الضرورى اويمكن ان لايكون دخل فيه مع الممكن الممتنع وان قيل يمكن ان يكون وان لا يكون معاعم الممكن والضرورى والممتنع لانه يقال على ممكن وضرورى وممتنع قبل العلم المحقق الذى يكون بالسبب لالان العامة تقوله فان اشتقاقه من العموم لامن العامة كما ظن قوم وهو نظير الامكان الوجودى من حيث ان الضرورة والامتناع انما اوجبهما فيه سبب كما ان الوجود والعدم يوجبهما فى ذلك سبب .

وربما قيل ممكن لما ليس بممتنع وادخل الضرورى الاولى تحته وليس بصواب وانما يدخل تحت الممكن من الضرورى غير هذا والا فهذا لايكون ابدا مجهولا حتى يقال عليه هذا الامكان الذى حقيقته الجهل بطرفى النقيض وايهما الموجب وايهما السالب وكذلك يقال ضرورى لما هو على الوصف الذى بحسبه قيل انه ضرورى ولا بد من كونه عليه وذلك فى الوجود والذهن ايضا والذى فى الوجود اما مطلق واما بشرط والمطلق فهو الذى يكون على ذلك الوصف بمقتضى ذاته ولا ينتظر سببا به يجب ولا يرتفع بسبب كالحيوان للانسان والزوجية للاثنين والذى بشرط فهو باعتبار ذاته دون الشرط ممكن على ماقيل وبذلك الشرط يكون ضروريا وذلك الشرط سبب لا محالة فهو اما دائم الوجود غير متغير الايجاب والسببية ولا مانع

(١) لا ـ الصفنين (٢) قط ـ لذلك (٣) لا ـ اذا .

يمنع كونه ولا يرتفع عنه بسبب من الاسباب فهو له دائما ما دام موجودا مثل كون السماء موجودة .

واما دائم الوجود متغير (١) الايجاب والسببية فلا يدوم له ما دام موجودا ولكنه لضرورة سببه يكون لامحالة وقت ما يوجبه السبب الموجب له ولا مانع يمنع كونه له فى ذلك الوقت ولا يرتفع عنه بسبب مثل الشروق والغروب للكواكب الذى هو لها بسبب ضرورى متغير الايجاب وهو الحركة الدورية ولذلك لا يدوم لها ما دامت موجودة لكنه بحسب ضرورة السبب يكون لها لا محالة فى وقت ما يوجبه لها اعنى وقت ما ينتهى بها الحركة الى الافق ولا مانع يمنع شروقها اوغروبها حينئذ ولا يرفع ذلك عنها سبب .

وهذا الضرورى الوقت يقال له ممكن ايضا بالامكان المطلق من حيث ان ذات الموصوف به لا تقتضيه ولا تمنعه واذا كان الوصف فكونه لسبب واذا لم يكن فلمانع اولعدم ذلك السبب اوعدم سببيته ويقال له ممكن بالامكان الوقت ايضا بحسب الوقت الذى لا يكون فيه كذلك وضرورى فى الوقت الذى يكون فيه ويقال له ممكن دون تعيين الوقت ودون السبب اودون ايجابه وضرورى باعتباره مع السبب حين ايجابه ويقال ضرورى ايضا لكل ما وجد وحصل حين وجد وحصل من دائم وغير دائم وممكن وضرورى لانه حصل على الوصف الذى قيل بحسبه انه ضرورى فى وقت وجوده وامتنع ان لا يكون عليه ولم يمنع مانع من كونه كذلك وعلى ما سيتضح فى العلوم ان كل ما يوجد بعدما لم يكن فان ايجاب وجوده راجع الى سبب ضرورى الوجود وان كان متجدد الايجاب متصرمه وفى وقت ايجابه وايجاده لما يوجده انما يوجده بان لا يكون مانع يمنع كونه على ذلك ولا سبب يرفعه ولو كان لما وجد فهذا هو الضرورى باعتبار الوجود .

واما باعتبار الاذهان فقد قيل فى باب الامكان الذهنى ان فيه ايضا مطلق الضرورة وهو الذى المحمول فيه معلوم الوجود للموضوع باعتبارهما فقط وفيه

---

(١) لا - متعين هنا وفيما بعد .

مشروط وهو الذى انما يصير معلوما بسبب ومعنى زائد عليهما والضرورة فيه مشروطة موفية بحصول ذلك السبب والمعنى الزائد وكذلك يقال ممتنع لما ليس على الوصف الذى بحسبه قيل انه ممتنع ولابد من انلايكون (١) عليه وذلك فى الوجود والذهن ايضا والذى فى الوجود اما مطلقا واما بشرط والمطلق فهوالذى كونه ليس على ذلك الوصف بمقتضى ذاته لاينتظر سببالاجله لايكون له ولا بسبب من الاسباب يكون له كالبرودة للنار والفردية للاثنين والذى بشرط فهو باعتبار ذاته دون ذلك الشرط ممكن وبذلك الشرط يكون ممتنعا على ما قيل فى الضرورى وذلك الشرط اما وجود سبب مانع اوعدم سبب موجب وكل منهما اما دائم الوجود والرفع غير متغير الاقتضاء ولا موجب يوجب ما اقتضى رفعه فهو ممتنع دائما مادام موجودا مثل فرض السماء ساكنة فانه فرض دائم الامتناع مادامت السماء موجودة لاجل دوام وجود سبب مانع من ذلك وهو القوة غير المتناهية المحركة للسماء التى هى دائمـة الايجاب للحركة والرفع للسكون غير متغيرة الاقتضاء وليس فى الوجوب سبب يوجب ما اقتضت هذه القوة رفعه وهو السكون واما دائم الوجوب متغير السببية والرفع (٢) فلا يدوم ذلك الامتناع مادام موجودا ولكنه لضرورة السبب يرتفع لا محالة وقت وجوب رفعه عن السبب فلاموجب يوجبه فى ذلك الوقت الذى يرتفع عنه مثل شروق الكواكب وغروبها فان لها اوقاتا يمتنع فيها شروقها واخرى يمتنع فيها غروبها لسبب ضرورى متغير الايجاب وهو الحركة ولذلك لا يدوم لهـا هذا الامتناع مادامت موجودة لكنه بحسب ضرورة السبب يمتنع لا محالة وقت ما يوجب امتناعه اعنى وقت ما تكون تحت الارض فلاتشرق فى ذلك الوقت اوتكون فوق الارض ولا تغرب فى ذلك الوقت ولاموجب يوجب شروقها وغروبها حينئذ وهذا الممتنع الموقت يقال له ممكن ايضا بالا مكان المطلق كما قيل فى الضرورى من حيث ان ذات المحـكوم عليه لا تقتضى ذلك الحكم ولا تمنعه واذاكان فكونه لسبب مانع اولعدم السبب الموجب ويقال لما هو ممتنع بهذه

(١) لا ـ ان يكون (٢) قط ـ الترفع ـ الصفة .

الصفة اعني بالا متناع الموقت ممكن ايضا بالا مكان الموقت فى الوقت الذى هو فيه ممتنع من حيث انه فيما بعد يكون موجودا وحقيقة ذلك انه فى ذلك الوقت يقال له ممكن لا يقال انه ممكن فى ذلك الوقت فان بينهما فرقا لان الاول كان الوقت فيه وقتا للقول والحكم بالامكان والثانى كان الوقت فيه وقتا للمحكوم به واذا جعل الوقت وقت الامكان كان صدقا اذ يكون الامكان فى ذلك الوقت حاصلا وء' المحكوم به مرفوعا ممتنعا ولا يتناقض فان من قال فى وقت غروب الشمس انها يمكن ان تطلع فقد صدق اذ يكون الوقت وقت حكمه وقوله ليس وقت حصول ما قاله وحكم به واذا قال فى وقت طلوعها يمكن ان تطلع فى هذا الوقت فقد كذب اذ يكون وقت قوله وحكمه بالامكان هو وقت الحصول ووقت الحصول يبطل فيه الامكان وتحصل الضرورة كما قيل واذا قال ايضا فى وقت غروبها يمكن ان تطلع فى هذا الوقت فكذبه اظهر فالممتنع الوقتى يصدق عليه فى وقت امتناعه الامكان الوقتى ويكون الامتناع محكوما به بشرط ذلك الوقت وبحسبه والامكان بحسب ذلك الوقت مقيسا الى ما بعده فان الممكن فى وقت وجوده يصدق عليه انه ضرورى الكون كما قيل وكذلك (هو-١) فى وقت عدمه يصدق انه ممتنع الكون والامكان يصدق عليه اما لوجوده ففى وقت عدمه باعتبار وقت وجوده اذا كان مستقبلا واما لعدمه ففى وقت وجوده باعتبار وقت عدمه اذا كان مستقبلا كما يصدق القول على الشمس فى وقت غروبها بانها يمكن ان تطلع اى يصدق القول بالامكان فى ذلك الوقت لا ان الطلوع يكون فى ذلك الوقت وكذلك فى وقت طلوعها انها يمكن ان تغرب ويقال ايضا لهذا الممتنع المشروط انه ممكن دون الشرط الذى بحسبه صار ممتنعا وممتنع باعتباره مع ذلك الشرط ووقت اقتضائه لامتناعه ويقال ممتنع ايضا لكل ما ليس حين هو ليس من دائم العدم وغير دائم لانه ليس وذلك على الوصف الذى قيل بحسبه انه ممتنع ولم يكن بد من ان لا يكون عليه ولم يوجب موجب كونه كذلك ومقابل ما قيل فى الضرورى وهو ان كل معدوم بعد ما كان فان ايجاب عدمه راجع الى سبب

---

(١) من قط -

ضروری الوجود متجدد الایجاب متصرمه وفی وقت ما لا یوجب ما یرتفع بارتفاع ایجابه انما یرتفع ما کان اوجبه بان لا یکون ،وجب غیره یوجب کونه ولو کان لما عدم فهذا هو الممتنع باعتبار الوجود.

واما باعتبار الاذهان فقد قیل فی باب الامکان الذهنی وفیه ایضا مطلق الامتناع وهو الذی المحمول فیه معلوم السلب عن الموضوع باعتبارها کفرض الجزء اعظم من کله وفیه مشروط وهو الذی انما یصیر معلوما بسبب ومعنی زائد علیها والامتناع مشروط ،موقت بحصول ذلك السبب والمعنی الزائد .

وبالجملة فکل صفة وشرط کان لایجاب ضروری فانه بعینه شرط لامتناع سلبه حتی یکون ممتنعا وکل صفة وشرط کان لسلب ضروری فانه بعینه شرط لامتناع ایجابه فان ما بالضرورة ان یکون ممتنع ان لا یکون والممتنع ان یکون ضروری ان لا یکون وقد کان یکفی فی التعلیم نقل الحکم من احدهما الی الآخر علی هذه الصفة وکرر فی الممتنع للتفهیم -

الفصل الرابع

فی المادة والجهة

اما الذی عناه ارسطوطالیس فی تسمیة ماسماه بالمواد والجهات من هذه الاحوال فانه اراد بالمواد الاحوال الوجودیة منها وما للاشیاء فی انفسها وبالجهات ما فی الاذهان التی هی الظنون والاعتقادات علی الحقیقة علی ما فصل فی الفصل السالف فیکون الممکن الذی هو جهة ممکنا عاما علی ما قیل لانه یصدق علی اشیاء تکون ضروریة فی انفسها ووجودها وتکون ممکنة لانه ظن صادق علیها والضروری الذی هو جهة عامیا ایضا لانه حکم یصدق علی ضروری وممکن فانه یحکم بان الانسان یمکن ان یکون کاتبا حکما ضروریا ای حکما یقینیا محققا -

واما اذا قیل الانسان حیوان بالضرورة وعنی بذلك انه حیوان ولم یکن بدمن کونه حیوانا اوهو دائما حیوان وجعل ذلك من حیث قیل وعلم جهة ولم یرد بالجهة ما قیل من ان العلم بذلك ضروری سواء کان الامر فی نفسه ضروریا او ممکنا

اوممكنا وجعل من حيث هو حالة الأمر فى نفسه مادة فهو هذر من القول لا موقع له ولو كان لذلك وجه لقد كان لا يقتصر على هذا المعنى وحده بل كان جميع الموجودات واحوالها ايضا تستحق ان يكون لها من حيث هي موجودة اسما ومن حيث هي معلومة اسما آخر وليس كذلك بل كما قيل ان الاسامى انما هى اولا للعلومات ومن اجلها وثانيا للموجودات وليس لما قاله ارسطوطاليس فى الجهة والمادة وجه مفيد سوى هذا ومن لم يقل به فانما لم يقل به لانه لم يفهم ذلك ولم يعتبره هذا الاعتبار فان هذا وجه مهم فى نفسه لا لاجل تأويل كلام ارسطوطاليس ولايمكن ان يكون ارسطوطاليس اخترع هذيانا لم يدعه اليه داع وترك مهما من كبار المهمات وهو مما يجرى على السنة الناس فى عرفهم فى موضعه ويقال ايضا جهة لقضية بحال اخرى غير هذه التى ذكرت وتسمى مطلقة ووجودية وهى القضية التى لم يذكر فيها امكان ولاضرورة ولا امتناع بل قيلت قولا مطلقا وسميت وجودية لانه حكم فيها بوجود محمول لموضوع ولم يميز هل وجوده بالامكان اوبالضرورة وهى بوجه ما ذات جهة ضرورية لانه حكم فيها بوجود محمول لموضوع حكما جازما لاظنا وتجويزا كما فى الجهة الممكنة ونسبتها الى الجهة الضرورية نسبة (١) الاهمال الى الاسوار الجزئية والكلية فكما ان فى الاهمال قد حكم على الموضوع لامحالة بالمحمول ولم يبين فى الحكم أهو لكله ام لبعضه وهو لامحالة لبعضه وشك هل هو لكله ام لا كذلك هذه قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع (٢) حكما جازما ضروريا لاتجويزا امكانيا وقتا لا محالة وشك هل هو دائم ام لا وبالحقيقة فانها من حيث هى جهة مطلقة لفظا لا تصورا واعتقادا كما كانت الثنائية من القضايا تقال خلوا من الحرف الدال على النسبة وهى فى التصور غير خالية عن النسبة لا محالة والا لما كانت قضية فانه لا تكون قضية عند الذهن ما لم توقع نسبة بين المحمول منها والموضوع فلا قضية ثنائية فى الاذهان كذلك لا قضية مطلقة فى الاذهان فان

---

(١) قط - بسبب (٢) لا - للموضوع وقتاما .

القضايا لا تتبرأ (١) عند الاذهان من الامكان الذى هو جهة الا الى الضرورة او الامتناع فنسبتها الى ذوات الجهة من القضايا بهذا الوجه نسبة الثنائية الى الثلاثيات ونسبتها الى المواد وبذلك الوجه نسبة المهملة الى المسورات اعنى وجه اعتبارها ضرورية غير معلومة الدوام واللادوام فتكون لا محالة فى وقت وشك انها فى كل وقت ام لا كما كانت المهملة يحكم انها لا محالة فى البعض وشك انها فى الكل هذا اذا صنفت الجهات والمواد على هذا التصنيف المذكور.

واما على ترتيب آخر فانه قد قيل ان الضرورى من المواد هو الدائم اما فى الايجاب ويسمى واجبا واما فى السلب ويسمى ممتنعا كل ذلك فى الوجود وجعل الجهات كذلك ايضا فى الحكم والاعتقاد وكان المحمول الموجود لموضوعه دائما والمعدوم عنده دائما مادة الضرورة وينقسم الى الوجوب والامتناع والذى لايدوم وجوده للموضوع ولاعدمه مادة الامكان ونظير ذلك فى الاذهان الحكم بايجاب المحمول للموضوع دائما جهة الوجوب وسلبه عنه دائما جهة الامتناع وبايجابه وسلبه لا دائما جهة الامكان وجعل المطلق الذى حكم فيه بوجود محمول (٢) لموضوع ولم يذكر دوامه ولادوامه فكانت نسبة المطلق بهذا الاعتبار الى ذوات الجهة من القضايا نسبة المهمل الى ذوات الاسوار ايضا والقضايا لا تخرج عن احد هذه الجهات الاربع التى هى الامكان والاطلاق والضرورة والامتناع فان القائل اما ان يقول ويجزم فى حكمه واما ان لا يجزم بل يقدر ذلك الحكم ويجوزه والذى يحكم ويجزم فاما ان يحكم بالضرورة المطلقة كما يقول الانسان بالضرورة حيوان اوبالضرورة الموقتة كقوله الشمس تنكسف بالضرورة فى وقت كذا اوضرورة مطلقة لا تعين فيها دواما ولا توقيتا والذى يقدر الحكم ويجوزه كذلك اما تجويزا مطلقا اوموقتا اما المطلق فكمن يقول يمكن ان يكون زيد كاتبا واما الموقت فكقوله يمكن ان يكتب زيد غدا واما ان يكون القول قولا مطلقا لا يقترن به ذكر امكان ولاضرورة كمن يقول الانسان حيوان اوزيد كاتب اويكتب وظاهر الاعتبار يرى ان كل قول يصدق بشرط فانه

---

(١) لا - تتبرأ (٢) قط - الموضوع صادق

صادق لا محالة اذا لم يذكر ذلك الشرط ولا مقابله ما كان ذلك الشرط وليس كذلك حال القول المطلق عند ما يصدق بشرط الامكان فان القول المطلق فيه حكم جازم والذى بشرط الامكان لم يجزم فيه الحكم فانه ليس اذا صدق القول بان زيدا يمكن ان يكون كاتبا يصدق القول بان زيدا كاتب لان شرط ممكن ان يكون فى ضمنه وان لا يكون وليس كذلك المطلق بل هو جازم بالكون واللاكون (١) فشرط الامكان اطلاق بالقياس الى شرط القول المطلق فالممكن يصدق على المطلق ولا ينعكس والمطلق يصدق على ما بعده ولا ينعكس .

واعلم ايضا ان الموضوع الذى يحمل عليه محمول ما فاما ان يكون لذلك الموضوع ايضا موضوع يحمل عليه او يكون موضوعا اخيرا لاموضوع له والموضوع الذى له موضوع يحمل عليه فانما يوضع على انه عنوان لموضوعه والموضوع بالحقيقة هو موضوعه لاهو وانما يوضع موضوعه معنونا معرفا به كالابيض مثلا اذا وضع لمحمول ما فقيل الابيض كذا فان الابيض عنوان للموضوع لا نفس الموضوع والموضوع الاول بالحقيقة انما هو الجسم ومثل معنى الابيض هو ما به يوضع الموضوع ويعنون به والموضوع الذى لاموضوع له الذى لم يعنون باكثر من لفظ يدل عليه دلالة اولى كالجسم اذا وضع لمحمول ما فانه الموضوع الاول ولم يعنون باكثر من اللفظ الدال عليه دلالة اولى فالقضية المطلقة اذا كان موضوعها معرفا ومعنونا بمعنى من المعانى فاما ان يكون مما يوصف به دائما كما تقول الحيوان كذا فان اشخاص الحيوان وضعت فى هذا الحمل وعرفت بالحيوان وهو مما يوصف به دائما ولا يرتفع عنها وقتا من الاوقات او يكون ذلك العنوان والمعنى الذى عرفت به مما يوصف به وقتا ما لا دائما كما تقول المتحرك كذا والنائم كذا فان ذلك قد توصف به اشياء لايدوم لها فليس كل متحرك يتحرك دائما ولا كل نائم نائم دائما فاذا وضعنا موضوعا معنونا بمعنى لا يدوم له بل يكون له وقتا دون وقت ثم حملنا عليه محمولا او سلبنا عنه محمولا بضرورة مطلقة او موقتة فاما ان يكون المفهوم من حكمنا انه له بشرط المعنى الذى عنون به اما دائما ما دام

---

(١) لا - او باللاكون

له كما تقول ان كل متعفن الاخلاط محموم بالضرورة اى ما دام متعفن الاخلاط وليس هذا الحكم بلازم له قبل ذلك اعنى قبل تعفن اخلاطه ولا بعده واما فى وقت من اوقات كونه له لامحالة كما تقول ان المتنفس مستنشق بالضرورة وليس ذلك ما دام متنفسا بل فى بعض زمان تنفسه واما فى وقت كونه له وقبله وبعده كما تقول كل متحرك جسم فان المتحرك موصوف بذلك ما دام متحركا وقبل ذلك وبعده وقد يكون ذلك بعد اتصافه به او قبل اتصافه به كما يقال كل كائن فاسد وكل فاسد كائن فليتأمل ليعلم اى هذه يقال مجازا وايها يقال حقيقة ويدل عليه نص اللغة فقد قيل ان كل ذلك حقيقة ومنصوص عليه فى اللغة .

فنقول ان الذى يدل عليه نص اللفظ من ذلك انما هو عند كون الموضوع موصوفا بعنوانه وما وضع بحسبه لا قبله ولا بعده سواء كان ما دام موصوفا بعنوانه وما وضع معه او فى بعض اوقاته فان معناه انه له بشرط كونه كذا وليس فى ضمنه انه مادام كذا اى موصوفا بعنوانه هو كذا اى موصوف بمحموله بل انه انما هو موصوف بمحموله اذ هو موصوف بعنوانه وما عدا ذلك مجاز واتفاق فى نفس الامور وغير مقصود فى اللغة فان القائل ان كل متحرك جسم ليس المفهوم بالذات من كلامه انه جسم سواء تحرك او لم يتحرك وانما علم ذلك اذ علم ولزم اذ لزم من نفس الامور لا من دلالة اللفظ واما قبل وبعد فهو مجاز فانه لا يقال كل فاسد كائن الا بمعنى فقد كان كائنا وهو تسمح فى اللغة واتكال على فهم الانسان بعلمه الذى ليس فى دلالة اللفظ وكذلك كل كائن فاسد اى سيكون فاسدا او سيفسد وهذه المجازات والاتفاقات اتفقت فى الايجاب ولم تتفق نظائرها فى السلب او اتفقت اقل من ذلك وفى لغة دون لغة وعادة دون اخرى فانه لا يقال فى السلب انه لا واحد من الناس يتنفس لان لكل واحد منهم وقتا لا يتنفس فيه وان قيل لم يكن مصدقا ولا مقبولا بل ربما قيل كل انسان لا يتنفس ولا يقبل ولا يصدق حتى يكون المفهوم منه قد لا يتنفس وقتا ما ويكون صورته صورة الايجاب المعدول واذا قيل لا شئ من الاسود ابيض فانما معناه مادام اسود

او النائم ليس بيقظان ما دام نائما .

وقد وقع لقوم من ذلك تخليط فى احكامهم فى القضايا المطلقة ومخالفة لارسطوطاليس فى اشياء منها ستذكر فى موضعها فاذا تأملت ماقيل هاهنا تخلصت من مثل ذلك وسهل عليك ما صعب عليهم ومنا قضة ماتجده من الاقوال التى تخالف ما قيل هاهنا فى المواد والجهات يقدر عليه من جاد فهمه وتأمله لما قلناه فيها وماقاله من خالفناه .

الفصل الخامس

فى اشتراك القضايا وتباينها وتقابلها وتضادها وتناقضها

وتشترك القضايا اما فى الموضوع واما فى المحمول واما فيهما وكذلك فى السور والجهة وقد تتباين فى كل ذلك او فى بعضه فالقضيتان المشتركتان فى المحمول والموضوع قد تتقابلان بان تكون احداهما موجبة والاخرى سالبة وهذا السلب فقد يكون فى احدهما لجميع ما اثبت فى الاخرى من محمول وجهة وسور وقد يكون لبعضه والتناقض من ذلك هو ان يكون تقابلهما بحيث لا تجتمعان على صدق ولا كذب فى حال من الاحوال بل يلزم من صدق احداهما كذب الاخرى ومن كذب احداهما صدق الاخرى وذلك يكون باشتراكهما فى كل ذلك واقتصارهما من الاختلاف على كون حرف السلب فى احديهما دون الاخرى حتى لا يذكر فى احديهما ما لا يذكر فى الاخرى سوى حرف السلب فيكون قد قيل فى احديهما قول وقيل فى الاخرى ليس كذلك مثاله كل - ا ب - بالضرورة ليس كل - ا ب - بالضرورة فهذا مطلق التناقض .

واما تفصيل ذلك فان المخصوصتين المطلقتين وهما اللتان موضوعهما شخص ما ولم يذكر فيهما جهة من ضرورة ولا امكان لا يعتبر فيهما سوى ذلك اعنى سوى المخالفة بحرف السلب فقط فيكون كل ما قيل او عنى فى احديهما من موضوع ومحمول وشرط (١) اى شرط كان من مكان وزمان واضافة وجزء وكل وقوة

---

(١) لا - ان شرط .

او فعل قيل اوعنى فى الاخرى بعينه بزيادة حرف السلب فقط فيكون ان قيل مثلا فى الموجبة زيد قيل فى السالبة زيد اى ذلك بعينه وان قيل يتحرك قيل فى السالبة يتحرك ايضا بذلك المعنى فان كان عنى فى تلك حركة مكانية عنى فى هذه مكانية ايضا لا وضعية ولا استحالية ولا غير ذلك واذا كان فى تلك فى زمان كان فى هذه فى ذلك الزمان لا فى غيره فلا يقال فى تلك زيد يتحرك اليوم وفى هذه زيد ليس يتحرك غدا وكذلك المكان فلا يقال فى هذه يتحرك على الارض وفى هذه ليس يتحرك على الفلك وكذلك فى الاضافة حتى اذا قيل فى هذه صديق لزيد لا يقال فى هذه ليس بصديق لعمرو ولا لزيد آخر بل لذلك بعينه وكذلك القوة والفعل فلا يقال فى هذه كاتب اى بالقوة وفى هذه ليس بكاتب اى بالفعل وكذلك الجزء والكل فلا يقال فى هذه طويل ويعنى اليد وفى هذه ليس طويلا ويعنى الرجل فاى واحد من هذه لم يعتبر لم يتم التناقض بل جاز مع ترك اعتباره التصادق (١) فانه يصدق القول بان زيدا يتحرك وزيدا ليس يتحرك اذا كان زيدا آخر وحركة اخرى او فى غير ذلك الزمان او فى غير ذلك المكان وانه صديق وليس بصديق اى صديق لزيد ليس صديق عمرو وانه كاتب وليس بكاتب اى بالقوة وليس بالفعل وانه طويل وليس بطويل اى طويل اليد ليس طويل الرجل وكذلك قد يكذبان معا كما لا يكون طويل اليد ويكون طويل الرجل وليس صديق زيد وهو صديق عمرو ولا يتحرك على الارض ويتحرك على الفلك .

واما اذا اعتبر ذلك جميعه فلابد من صدق احديهما وكذب الاخرى حتى يلزم لامحالة من صدق الموجبة بعينه كذب السالبة ومن صدق السالبة بعينه كذب الموجبة اى من اجل صدقها لا من اجل الاشياء المعينة التى فيهما الحكم والصدق والكذب فان قولنا الانسان حيوان والفرس ليس بحيوان يصدق احدهما ويكذب الآخر لكنه لم يلزم كذب احدهما من صدق الآخر ولا بالعكس لكن لان هذا الايجاب فى هذه المادة اعنى فى هذا المحمول وهذا الموضوع اقتضى الصدق وهذا السلب فى هذه الاخرى اقتضى الكذب واما فى المسورات فكما

(١) لا ـ التكاذب والتصادق .

قيل ايضا انهما اذا اختلفا بحرف السلب فقط دون غيره كان ذلك تناقضا لكن لحرف السلب فى القضية مواضع فان تقدم على جميع ذلك تم التناقض وكان معنى السالبة انه ليس كما قيل فى الموجبة فان قولنا كل - ا ب - يناقضه ليس كل - ا ب - والا ان غير فقيل كل - آ - ليس - ب - فقد لا يتناقضان ولا يصرح بالتناقض فى جميع الاشياء لانه قد يفهم سلبا كليا والكليتان لا تتناقضان بل قد تكذبان معا وهما المتضادتان فان تناقضهما هو ان لا تجتمعا (١) على صدق ولا على كذب وتضادهما بان لا تجتمعا على صدق بل قد تجتمعان على كذب كما ان الضدين فى الوجود لا يجتمعان معا فى شيء واحد بل قد يرتفعان عنه معا كالفاتر مثلا الذى ليس بحار ولابارد فان قولنا كل انسان كاتب ليس ولا واحد من الناس بكاتب اولا واحد من الناس بكاتب او (٢) كل انسان ليس بكاتب اذا فهم بهذا المعنى لا يصدقان معا فلا يلزم من صدق احدهما كذب الآخر وقد يكذبان معا فلا يلزم من كذب احدهما صدق الآخر واذ القائلة ليس كل كذا كذا سميت جزئية سالبة ولاشيء اولا واحد من كذا كذا سميت كلية سالبة فالشرط اذا ان يكون اذا كان احدى المتناقضتين كلية ايتهما كانت ان تكون الاخرى جزئية حتى اذا قيل فى الموجبة منهما كل - ا ب - وهو ايجاب كلى مثلا قيل فى الاخرى ليس كل - ا ب - وان كان لاخلاف فيهما فيما قيل باكثر من الحرف السالب اوليس بعض - ا ب - اوبعض - ا - ليس - ب - وتخالفانهما فيما قبل بزيادة حرف السلب وذكر بعض مكان كل ومحصول الحكم فى العبارات الثلث واحد فان القائلة ليس كل - ا ب - منعت ان يكون الكل كذلك ففهم منها ان بعضا لا محالة ليس كذلك واما ان الكل ليس كذلك اوان بعض الاخر كذلك فلم يفهم من حكمها بل بقى جائزا وفى حكم ما لم يتعرض له وهو بعينه المفهوم من القائلة بان البعض ليس كذلك واما القائلة ليس بعض - ا ب - فقد يفهم منها ما فهم منهما وقد يفهم منها ان البعض ليس كذلك فقط بل الكل وانه ولابعض كذلك .

---

(١) لا - تجتمعان هنا وفيما بعد (٢) لا - او قولنا كل .

وانما يصير هذا ناصا اذا اضيف الى ذلك فى الثانى فقط وفى الثالث فى اللغة العربية ولا حتى يقابل ولا فى بعض كذلك ونظيره فى لغات اخرى مثل (هيچ) فى اللغة الفارسية فانه فى العبارة عن السلب الكلى افصح مما جاء فى اللغة العربية واما المهملات فانها ان فهمت بمعنى المسورات بالسور الكلى كما ادعى قوم ان قولنا الانسان بمعنى كل انسان وجعلوا الالف واللام يحصر حصراً كليا لم تتناقض المهملتان كما عرفت انه لا تتناقض الكليتان وان فهمتا جزئيتين لم تتناقضا ايضا كما عرفت واما ان اريد بذلك نفس الطبيعة من غير تعرض لحصرها بكل او بعض فقد صار موضوعها كالموضوع الشخصى من حيث هو شيء واحد ويتم فى السلب عنه والايجاب عليه التناقض لكن اللغات قد تستعمل ذلك على انه غير متناقض فيكون رفع التناقض فيه اصطلاحا هذا اذا لم يكن فى القضية اكثر من المحمول والموضوع والرابطة وحرف السلب فى السالبة والسور مع ذلك فقط فى المحصورة واما ان زيد على ذلك جهة او صفة المحمول او صفات فقيل مثلا كل انسان حيوان بالضرورة اوزيد طبيب فاضل ناصح او كاتب مجود حاذق ونحو ذلك فان حرف السلب اذا تقدم فقيل مثلا فى السالبة ليس بطبيب فاضل اوليس بكاتب مجود كان القول مناقضا لامحالة وان لم يتعين ما رفعه السلب أهو كل ذلك الموجب ام بعضه فكان اذا قال مثلا ليس بطبيب فاضل ناصح لم يبين من ذلك هل اراد به انه ليس بناصح اوليس بفاضل اوليس بطبيب اوليس ولا واحد منها اوليس اثنين منها بل كان المحمول بصفاته جعل شيئا واحدا فى السلب ثم قيل ان هذا المحمول من حيث هو هذا المحمول ليس سواء كان كل ذلك اوبعضه فان القول يكون مناقضا للايجاب واما ان جعل حرف السلب بعد المحمول الاول وقبل صفاته فان القول يثبت ما قبل حرف السلب من ذلك ويسلب ما بعده على انه مسلوب واحد من حيث هو كذلك كما يقال زيد طبيب ليس بفاضل ناصح فيكون كذلك ايضا محتملا لرفع الفاضل والناصح معا او رفع احدهما فقط فيصدق انه ليس فاضلا ناصحا او يقال طبيب فاضل ليس بناصح فقد

اثبت

اثبت ذلك ورفع الناصح فقط ورفع بعض ماحمل اوكله سواء فى ابطال ماقيل فانه يتم بان لايكون القول كذلك واى شيء نقص منه فقد جعله ليس كذلك سواء كان كل ما اثبت اوبعضه وكذلك فى ذوات الجهة اذا قيل الانسان حيوان بالضرورة ليس الانسان بحيوان بالضرورة اوالانسان ليس حيوانا بالضرورة فقد تم التناقض سواء عنى بذلك انه ليس بحيوان ولا بالضرورة اوحيوان وليس بالضرورة وان كان لايتميز فيه احدها وان غير موضع حرف السلب فقيل حيوان ليس بالضرورة كان مبطلا لما قيل وان لم يناقضه اذا قيلا بمعنى واحد كما اشترط فى التناقض ان يكون المعنى الموجب والمعنى المسلوب واحدا بعينه لالفظا مشتركا يدل على معينين مختلفين كما يكون فى الضرورى الذهنى والوجودى وكذلك يناقض الممكن انه ليس بممكن والممتنع انه ليس بممتنع اذا كان المسلوب والموجب من كل واحد منهما واحدا بعينه .

واما تقابل الجزئيات بعضها مع بعض اعنى سالبها مع موجبها وموجبها مع سالبها فانه لا يوجب تناقضا ولا تضادا بل قد يصدقان فى المادة الممكنة كما يقال بعض الناس كاتب وبعض الناس ليس بكاتب وقد تصدق احداها وتكذب الاخرى اما فى الضروريات فتصدق الموجبة وتكذب السالبة كقولنا بعض الناس حيوان ليس بعض الناس بحيوان واما فى الممتنعة فتصدق السالبة وتكذب الموجبة كقولنا بعض الناس حجر ليس بعض الناس بحجر والكليتان قد تكونان متضادتين اذ قد تكذبان معا ولا تصدقان معا كما قيل والجزئيتان اعنى الموجبة والسالبة تسميان الداخلتين تحت التضاد من حيث انهما تحت الكليتين فى عمومهما وهذا التناقض يتم فى القضيتين اللتين موضوعهما كلى محصورتين ومهملتين سواء كان حكمهما موقتا او مطلقا ويتعين الصدق والكذب فى كل واحدة منهما واما ان كان موضوعهما جزئيا فكانتا مخصوصتين وكان الحكم فيهما موقتا فان الحكم فيهما مختلف ولا يتعين الصدق والكذب مطلقا فى كل وقت بل فيما هو من ذلك فى الماضى فان التناقض يستمر فيه باسره ويصدق احد المتناقضين فيه ويكذب

الآخر لامحالة واما ماهو فى المستقبل فان التناقض يتم فيه فى المواد الضرورية والممتنعة واما فى الممكنة فلا فان الحكم الشخصى الممكن فى الزمن المستقبل وان كان التناقض يتم فيه لامحالة بان تصدق احدى المتناقضتين وتكذب الاخرى فانه لايتعين الصدق والكذب فى واحدة منهما (١) كما يتعين فى الواجب والممتنع لان قولنا زيد يكتب غدا يناقض قولنا زيد ليس يكتب غدا اذا حفظ فيه باقى شروط التناقض ولكن لايتعين فيه الصدق اوالكذب لاحديهما بعينها فى ذلك الوقت وان لم يخرج منها وانما يتعين بعد وجود الامر وان تعين لعالم ما كملك اونبي او منجم مثلا فليس هو عنده ممكنا وانما هوعنده ضرورى على كلى مفهومى الممكن والضرورى .

اما الذهنى فلانه غيرظان بل متيقن فلوكان ظانا لما تعين حكمه ولو ترجح واما الوجودى فلان احد طرفى الممكن لا يصير موجودا بعينه دون الآخر الا بسبب وذلك السبب الموجب لوجوده يجعله ضروريا لاممكنا وانما هو ممكن بذاته لابسببه الموجب بل هوبسببه الموجب ضرورى كما قيل وكذلك هو فى الذهن متيقن بسبب وهذا معنى قول ارسطوطاليس انه لولاالممكن لبطلت الرؤية والاستعداد ولم يصدق القول بانه ان كان كذا كان كذا يعنى ان الممكنات يتوقف وجودها على اسباب ان كانت كانت وان لم تكن لم تكن والرؤية والقصد قد يكونان من جملة تلك الاسباب فان المتعلم يمكن ان يتعلم وان لا يتعلم فان اراد وقصد التعلم بعد حصول الاسباب الاخرى تعلم وان لم يرد التعلم ولم يقصده وان حضرت بقية الاسباب فانه لايتعلم والسابق فى قدر الله تعالى وقضائه فانما هوسابق باسبابه والارادة والقصد من جملة الاسباب المسببة فان المريد منا لارادته سبب موجب لايكون عن الارادة والا فلارادته الثانية سبب ايضا وذلك اما معلوم كما نريد الأكل لانا جعنا والجوع لم يكن بارادتنا واما غير معلوم ومن اعتقد ان الارادة غير مسببة باسباب قد يعلمها الانسان وقد لايعلمها فلم يحسن العلم بالقضاء والقدر على ما سيأتى فى موضعه .

---

(١) لا - منهما بعينها .

الفصل السادس

فى ذكر المناسبات بين القضايا فى الصدق والكذب

اما البسيطة والمعدولية فقد عرفت الفرق بينهما وان الموجبة المعدولية فيها حرف السلب جزء من المحمول وهو والمحمول محكوم به على الموضوع حكما ايجابيا اوسلبيا وان ذلك بحسب مايعنيه العانى فى تلفظه بها وما يقع عليه الاصطلاح فى لغة لغة وفى تعارف طائفة طائفة هذا اذا قيلت على انفرادها واما فى جملة الحجج والادلة فيظهر الفرق بينها وبين البسيطة كما سيأتى فى تعليم القياسات وموقع الانتفاع بها والحاجة الى ذكرها هاهنا انما تظهر هناك .

واما العدمية فهى التى تدل على محمولها بلفظ مفهومه عدم المعنى المحمول فى الموجبة البسيطة وليس فيها حرف سلب كقولنا زيد اعمى فانها قضية اوجبت العمى لزيد ومعنى العمى له عدم الابصار فقط من غير ايجاب معنى يلزم مفهومه اثبات عدم البصر كايجاب السواد على موضوع الذى يلزم منه عدم البياض فى ذلك الموضوع بل مفهومه عدم الابصار فقط فهى تقابل القضية القائلة زيد بصير وقد تكذب معها وتصدق مع سلبها .

وقد قال قوم انها التى تدل على المعنى الاخس من معنيين متقابلين فيما من شانه ان يكون له كيف كان وهو الذى يستعمل فى هذا الموضع ويجرى الكلام الذى يأتى بحسب مفهومه وقد قيل انها التى تدل لاعلى اى عدم كان مطلقا بل على عدم ما من شأنه ان يكون للموضوع اولنوعه اولجنسه كالعمى لزيد لاللحائط فانه وان قيل للحائط انه لابصر له فلا يقال له اعمى فى تعارف اللغات وكالمرد وهو عدم اللحية فى الرجل لافى المرأة وكالانوثة وهو عدم الذكورية فى الانسان والحيوان لا فى الحجر وليس فى المناقشة فى ذلك كثير فائدة فليعن العانى ما شاء من هذه المعانى ويجعل كلامه بحسبه فليس مما يفسد به الغرض المقصود بذكرها هاهنا بعد ان يكون ما يأتى من الكلام بحسب ماعنى وقد وقع التعيين على المعنى الثانى من الثلاث والكلام بحسبه وبين هذه القضايا نسب تلازم وتباين وعموم وخصوص

في الصدق والكذب فان السالبة المعدولية لشيء ما والسالبة العدمية لمقابله الاخس(١) من قبيل الموجبة البسيطة له والموجبة المعدولية له او الموجبة العدمية لمقابله من قبيل السالبة البسيطة له وكل طبقة منها تجتمع على الصدق وكل موجبتين من طبقتين منهما لا تجتمعان على الصدق وان كان فيهما ما يجتمع على الكذب وكل سالبتين من طبقتين منهما لاتجتمعان على الكذب وان اجتمعا على الصدق لاجل ان المتصادقات معا لاتتلازم بالانعكاس بل منها ما هو اعم واخص صدقا وكذبا وذلك لان ايجاب الشيء اخص صدقا من سلب مقابله لان السلب يصدق في كل قضية لا يوجد محمولها سواء كان لا يوجد في نفسه او لموضوع ما وسواء كان الموضوع الذى سلب عنه موجودا او معدوما والايجاب لايصح الاعلى موضوع موجود لان الشيء لا يكون موجودا الشيء معدوم والسلب يصح عن المعدوم والموجود فانا لا نقول عن سقراط الذى هو الآن معدوم ان شيئا موجود له ويجوز ان تسلب الآن عنه اشياء فانه لايصح ان يقال ان سقراط الآن ناطق او شاعر ويصح ان يقال ليس سقراط الآن شريرا ولا ظالما فان السلب عن الشيء لا يحوج الى اثبات وجود المسلوب عنه والايجاب سواء كان معدولا او محصلا يحتاج الى اثبات وجود الموجب عليه وايضا فان كل محمول بسيط محصل فاما ان يكون له ضد او لا يكون فان كان له ضد فاما ان يكون بينهما متوسط او لايكون والموضوع لا يخلوا اما ان يكون موجودا او معدوما مأخوذا من حيث هو معدوم فان كان موجودا وفرض بازائه شيء كالمحمول فاما ان يكون موجودا فيه او ضده او واسطة ان كانت او يكون كلاهما بالقوة مثل الجرو الذى لم يفقح فان العمى والبصر كلاهما فيه بالقوة او يكون غير قابل ولا لواحد منهما مثل الصوت للبياض والسواد والوسائط فاذا قلنا زيد ليس يوجد عادلا فانه يكذب اذا كان عادلا فقط ويصدق في البواقي واما اذا قلنا زيد يوجد لا عادلا فانه يصدق اذا كان جائرا او متوسطا او كلاهما بالقوة او غير قابل لهما على اختلاف الآراء فيه ويكذب اذا كان عادلا

(١) كذا في الاصلين - ولعله الاخص ح.

او معدوما والموجبة العدمية تقع فى حيز الموجبة المعدولية والسالبة البسيطة(١)

فيكون حال العدميتين عند المعدوليتين ان الموجبة منهما تشارك الموجبة المعدولية والسالبة تشرك السالبة المعدولية فان الموجبة المعدولية تصدق على ما تصدق عليه الموجبة العدمية ولا تنعكس لان الموجبة المعدولية اعم صدقا من الموجبة العدمية لكن السالبة العدمية تصدق على السالبة المعدولية ولاتنعكس فانه اذا صدق قولنا ان زيدا ليس يوجد لا عادلا صدق قولنا ان زيدا ليس يوجد جائرا ولاينعكس حتى اذا صدق قولنا انزيداليس يوجد جائرا صدق انه ليس يوجد لا عادلا فان الاول يصدق فى المختلط وفى الذى بالقوة وفى غير القابل ولا يصدق هذا عليه فحال العدميتين عند المعدوليتين ان الايجاب يطابق الايجاب والسلب يطابق السلب وان اختلفا فى العموم والخصوص وحال العدميتين عندالبسيطتين ان السلب يطابق الايجاب والايجاب يطابق السلب وتكون نسبة الموجبة البسيطة الى السالبة المعدولية كنسبة السالبة المعدولية الى السالبة العدمية لان الاولى اخص صدقا من الثانية والثانية من الثالثة وبالعكس نسبة السالبة العدمية الى السالبة المعدولية كنسبة السالبة المعدولية الى الموجبة البسيطة لان الاولى اعم صدقا من الثانية والثانية من الثالثة على ما فى هذا اللوح

زيد يوجد عادلا	زيد ليس يوجد عادلا
تصدق اذا كان	يصدق فى الجميع الا
عادلا فقط	فى واحدة وهوالذى صدق
	فيه نقيضه

(١) حاشية من كلا مه - فى كلا الاصلين - فان الموجبة العدميه تصدق على موجود ومن شأنه ان يكون له كالاعمى الذى يصدق على موجود ومن شأنه ان يكون له بصر كالانسان والموجبة المعدوليه تصدق على موجود وان لم يكن من شأنه كالحائط ولا يصدق عليه انه اعمى والسالبة البسيطة تشاركهما فيما صدقا فيه وتزيد عليها بصدقها على المعدوم كسقراط الميت فانه يصح ان يقال عليه انه ليس ببصير ولايصح ان يقال عليه انه اعمى ولا انه بصير .

زيد ليس يوجد لا عادلا	زيد يوجد لا عادلا
تصدق اذا كان عادلا	تكذب اذا كان عادلا
اومعدوما فقط وتكذب	اومعدوما وتصدق
فى البواقى	فى البواقى
زيد ليس يوجد جائرا	زيد يوجد جائرا
تكذب اذا كان جائرا	يصدق فى واحد فقط
وتصدق اذا كان معدوما	وهو اذا كان جائرا
اوعادلا اومختلطا اوبالقوة	وتكذب فى
اولا بالقوة	البواقى

فكل اثنتين من هذه على العرض فهما متما قضتان لا تصدقان معاولا تكذبان معا واما اللواتى على الطول ففى الطبقة الاولى كل متقدم فى الوضع فهواخص صدقا فالعدمية السالبة اعم من السالبة المعدولية والمعدولية من الموجبة البسيطة كما قيل فاذا صدقت الموجبة البسيطة صدقت السالبة المعدولية واذا صدقت السالبة المعدولية صدقت السالبة العدمية ولا تنعكس واذا كذبت السالبة العدمية كذبت المعدولية السالبة واذا كذبت المعدولية السالبة كذبت البسيطة الموجبة ولا تنعكس واما فى الطبقة الثانية فالامر بالعكس فان المتأخر فى الوضع اخص صدقا والمتقدم به اعم صدقا فاذا صدقت العدمية الموجبة صدقت المعدولية الموجبة واذا صدقت المعدولية الموجبة صدقت السالبة البسيطة ولا تنعكس وفى الكذب بالعكس .

واما النسبة بينها قطرا فمختلفة اما القطر المبتدئ من الطبقة اليمنى آخذا الى اليسرى وهو الواقع بين الموجبة البسيطة وبين الموجبتين المعدولية والعدمية فانه يمنع اجتماع الطرفين على الصدق ولا يمنع اجتماعهما على الكذب اذا كان الموضوع معدوما وكذلك فى القطر الواقع بين المعدولية السالبة وبين الموجبة العدمية

لاتجتمعان

لاتجتمعان على الصدق وتجتمعان على الكذب اذا كان الموضوع بالقوة اولا بالقوة لان الموجب فى كل واحدة من العدميتين والبسيطتين صدقه فى واحد والسالب كذبه فى واحد ويخالفانهما فى ذلك المعدوليتان ٠

واما المبتدئ من الطبقة اليسرى آخذا الى اليمنى وهو الواقع بين السالبة البسيطة وبين السالبتين المعدولية والعدمية فبالعكس وهو انه يمنع الاجتماع على الكذب ولايمنع الاجتماع على الصدق وهو اذا كان الموضوع معدوما والذى هو اخص صدقا من شىء فنقيضه اعم صدقا من نقيض ذلك الشيء وذلك لان الاخص صدقا هو اعم كذبا وبالعكس ولذلك يختلف الحال فى المتلازمتين ونقيضهما حتى يكون النقيض لازما اخص لنقيض اللازم الاخص وحيث يكذب الاعم يكذب الاخص من غير انعكاس وحيث يصدق الاخص يصدق الاعم من غير انعكاس (١) ٠

واما المهملات فانها تخالف ما وضع فى المخصوصات فى شيء وتوافقها فى شيء اما الموافقة ففى الالواح طولا وهي ان تكون الموجبة البسيطة اخص صدقا من السالبة المعدولية والمعدولية من السالبة العدمية واذا صدقت الاولى صدقت الثانية واذا صدقت الثانية صدقت الثالثة من غير انعكاس وفى الكذب بالعكس على ما قيل فى المخصوصات وكذلك الموجبة العدمية اخص صدقا من المعدولية والمعدولية من السالبة البسيطة واذا صدقت الاولى صدقت الثانية واذا صدقت الثانية صدقت الثالثة من غير انعكاس وهو قول ارسطوطاليس ان نسبة الموجبة البسيطة الى السالبة المعدولية والسالبة المعدولية اليها كنسبة السالبة المعدولية الى السالبة العدمية والعدميه اليها وتوافقها ايضا فى الاقطار وان الموجبات اعنى الموجبة البسيطة مع الموجبتين المعدولية والعدمية تجتمع على الكذب وذلك اذا كان الموضوع معدوما واما المخالفة فلانها عرضا لا تتناقض بل تجتمع على الصدق كما

---

(١) هامش - لا - يعنى ان الموجبة المعدولية لازم اخص صدقا للسالبة البسيطة التي هي نقيض الموجبة البسيطة التي هي لازم اخص صدقا للسالبة المعدولية -

قرر فى المهملات واجرى حكمها مجرى الجزئيات والجزئيات لا يناقض بعضها بعضا فان قولنا الانسان يوجد عادلا يصدق اذا كان البعض فقط عادلين ويصدق وتجتمع على الكذب وههنا تجتمع على الصدق معه حينئذ قولنا الانسان ليس يوجد عادلا وكذلك فى المعدوليتين والعدميتين ويخالف قطرابان الاقطار الموجبة فى المخصوصات كانت لا تجتمع على الصدق وتجتمع على الكذب وههنا تجتمع على الصدق ايضا فان قولنا الانسان يوجد عادلا والانسان يوجد لاعادلا والانسان يوجد جائرا تجتمع على الصدق اذا كان البعض عادلا والبعض جائرا والاقطار السالبة تجتمع على الصدق كما اجتمعت فى تلك ولا تجتمع على الكذب .

وهذا لوحها

الانسان يوجد عادلا تصدق اذا كانوا كلهم عادلين او بعضهم والباقون ماكانوا ويكذب اذا كانوا معدومين واذا لم يكن فيهم ولا عادل واحد ماكانوا	الانسان ليس يوجد عادلا تصدق اذا كانوا كلهم معدومين اولا عادل فيهم البتة اوالبعض لاعدل فيه ماكان وانما تكذب اذا كانوا كلهم عادلين ويصدق فى باقى الاقسام
الانسان ليس يوجد لاعادلا تصدق اذا كانوا كلهم معدومين او كلهم عادلين اوبعضهم عادلين وتكذب فى باقى الاقسام	الانسان يوجد لاعادلا تصدق اذا لم يكن فيهم عادل البتة كائنا ما كانوا متفقين اوشوبا اوبعضهم ليس بعادل و الباقى ما كانوا وتكذب اذا كانوا معدومين او عادلين كلهم
الانسان ليس يوجد جائرا	الانسان يوجد جائرا

تصدقه

تصدق اذا كانوا كلهم معدومين	تصدق اذا كانوا كلهم جائرين
اولا جائر فيهم او البعض ليس بجائر	او بعضهم وتكذب فى الباقى
او البعض معدوم او غير قابل او	
متوسط وانما تكذب اذا كانوا	
كلهم جائرين وتصدق فى باقى الاقسام	

فقولنا الانسان ليس يوجد لا عادلا اكثر صدقا من قولنا الانسان يوجد عادلا واخص صدقا من قولنا الانسان ليس يوجد جائرا لان قولنا الانسان ليس يوجد جائرا يصدق فى جميع الاقسام الا واحد فقط وهو اذا كانوا كلهم جائرين فيكذب فيه فقط وقولنا الانسان ليس يوجد لا عادلا لايكذب فى ذلك ايضا وفى كونهم غير قابلين او متوسطين فكذبه اكثر من كذبه وصدقه اخص من صدقه وقولنا الانسان يوجد لا عادلا اقل صدقا من قولنا الانسان ليس يوجد عادلا واعم صدقا من قولنا الانسان يوجد جائرا لان قولنا الانسان يوجد جائرا يكذب اذا كانوا كلهم لاعادلين ولاجائرين متفقين او شوبا وفى ذلك يصدق قولنا الانسان يوجد لا عادلا وانما يصدق اذا كانوا كلهم جائرين او بعضهم وحينئذ يصدق ايضا قولنا الانسان يوجد لا عادلا فقد كان اعم صدقا منه والموجبة البسيطة اخص صدقا من السالبة المعدولية والسالبة المعدولية اخص من السالبة العدمية والسالبة البسيطة اعم صدقا من الموجبة المعدولية والموجبة المعدولية اعم صدقا من الموجبة العدمية على ما قيل .

واما المحصورات فانها تحتاج فى اعتبارها الى بسط ذلك فى الكل والبعض لتتعرف مقادير الصدق والكذب عموما وخصوصا وذلك لان الموضوع اما ان يكون - ا - كله مثلا عادلا - ب - اوكله جائرا - ج - اوكله مختلطا - د - اوكله لابالقوة ولابالفعل وهو موجود - ه - اوكله لابالقوة ولابالفعل وهو معدوم - و - اوبعضه عادل وبعضه جائر - ز - اوبعضه عادل وبعضه مختلط - ح - اوبعضه عادل وبعضه بالقوة كلاهما - ط - اوبعضه عادل وبعضه لابالقوة ولابالفعل

ى - او بعضه عادل و بعضه جائر و بعضه مختلط - يا - او بعضه عادل و بعضه جائر و بعضه (بالقوة كلاهما - ١) مختلط - يب - او بعضه عادل و بعضه جائر بعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يج - او بعضه عادل و بعضه مختلط و بعضه بالقوة كلاهما - يد او بعضه عادل و بعضه مختلط و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يه - او بعضه عادل و بعضه بالقوة كلاهما و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يو - او بعضه عادل و بعضه جائر و بعضه مختلط و بعضه بالقوة كلاهما - يز - او بعضه عادل و بعضه جائر و بعضه مختلط و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يح - او بعضه عادل و بعضه جائر و بعضه بالقوة و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يط - او بعضه عادل و بعضه مختلط و بعضه بالقوة كلاهما و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل - ك - او بعضه عادل و بعضه جائر و بعضه مختلط و بعضه بالقوة كلاهما و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل - كا - او بعضه جائر و بعضه مختلط - كب - او بعضه جائر و بعضه بالقوة كلاهما - كج - او بعضه جائر و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل - كد - او بعضه جائر و بعضه مختلط و بعضه بالقوة كلاهما - كه - او بعضه جائر و بعضه مختلط و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل - كو - او بعضه جائر و بعضه بالقوة كلاهما و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل كز - او بعضه جائر و بعضه مختلط و بعضه بالقوة كلاهما و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل كح - او بعضه مختلط و بعضه بالقوة كلاهما - كط - او بعضه مختلط و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل - ل او بعضه مختلط و بعضه بالقوة كلاهما و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل - لا - او بعضه بالقوة كلاهما و بعضه لا بالقوة ولا بالفعل .

فهذا باعتبار مقتضى القسمة العقلية سواء كان لذلك فى الوجود امثال اولم تكن فليعتبر عموم الصدق والكذب وخصوصهما فى ذلك واولا فى لوح المحصورات المتناقضة والكليات موجبة .

كل - ب - هو عدل	ليس كل - ب - هو عدل
تصدق اذا كان الكل عادلين وتكذب	تكذب اذا كان الكل عادلين
فى سائر الاقسام الباقية	و تصدق فى سائر الاقسام

(١) من لا

ليس كل - ب - هو لا عدل	كل - ب - هو لا عدل
تصدق اذا كان الكل معدوما	تكذب اذا كان معدوما
او بعضه عدلا فقط كائنا	او بعضه عدلا فقط او كله
ما كان الباقى و هو تاعدبه	عدلا و تصدق فى باقى
قسما او كله عدلا و تكذب	الاقسام
فى باقى الاقسام	
ليس كل ب - هو جائر	كل ب هو جائر
تكذب اذا كان الكل جائرين	تصدق اذا كان الكل جائرين
و تصدق فى باقى الاقسام	و تكذب فى باقى الاقسام

فالنسبة ههنا فى التلازم والتعاند طولا وعرضا وقطرا على ما كان فى المخصوصات لان الموجبة البسيطة قد صدقت فى واحد فقط وكذبت فى ثلثين قسما والسالبة المعدولية صدقت فى سبعة عشر قسما مما عد وكذبت فى اربعة عشر قسما فهى اعم من الموجبة البسيطة صدقا واخص منها كذبا والسالبة العدمية كذبت فى قسم واحد وصدقت فى ثلثين قسما فهى اعم من السالبة المعدولية صدقا واخص منها كذبا فنسبة الموجبة البسيطة الى السالبة المعدولية والمعدولية اليها كنسبة السالبة المعدولية الى السالبة العدمية والسالبة العدمية اليها وتنعكس كذلك فى نقائضها لان الاخص صدقا نقيضه اعم صدقا فتكون الموجبة العدمية اخص صدقا من الموجبة المعدولية والمعدولية من السالبة البسيطة وتكون كذلك نسبة الاولى الى الثانية والثانية الى الاولى كنسبة الثانية الى الثالثة والثالثة اليها وتتناقض عرضا كما كانت المخصوصات والاقطار كذلك لا تجتمع الموجبات على الصدق وتجتمع على الكذب اذا كان الموضوع معدوما او بعضه فقط عادلا والباقى ما كان والسوالب لا تجتمع على الكذب وتجتمع على الصدق اذا كان الموضوع معدوما او كان بعضه فقط عادلا كائنا ما كان الباقى فالحكم فيها كالحكم فى المخصوصات والنسبة تلك بعينها واما اذا وضعت الكليات سالبة والموجبات

جزئية على (١) ما فى هذا اللوح .

بعض الناس يوجد عادلا تصدق فى ستة عشر قسما منها وهو اذا كان الكل عادلا و البعض عادلا والباقى كيف كان وتكذب فى خمسة عشر قسما وهو اذا لم يكن فيهم عادل كيف كانوا	ولا واحد من الناس يوجد عادلا تكذب فى ستة عشر قسما منها صدق فيها نقيضه وهو اذا كان البعض عادلا والباقى كيف كان وتصدق فى خمسة عشر قسما كذب فيها نقيضه وهو اذالم يكن فيهم عادل كيف كانوا
ولا واحد من الناس يوجد لا عادلا تصدق فى قسمين وهما اذا كان الكل عادلا او معدوما وتكذب فى باقى الاقسام	بعض الناس يوجد لا عادلا تكذب فى القسمين اللذين صدق فيهما نقيضه وهو اذا كان الكل عادلا او معدوما وتصدق (٢) فى باقى الاقسام
ولا واحد من الناس يوجد جائر تكذب اذا كانوا كلهم او بعضهم جائرين وهو -١٤- قسما وتصدق فى -١٦- قسما وهو اذا كانوا كلهم عادلين او متوسطين او بالقوة او غير قابلين او معدومين او خلطاء .	بعض الناس يوجد جائرا تصدق فى -١٤- قسما كذب فيها نقيضه وتكذب فى -١٦- قسما صدق فيها نقيضه

وعليك بالتأمل والاعتبار فتجد الحال بين البسيطتين والمعدوليتين وبين البسيطتين والعدميتين مخالفة لما كانت عليه مما (٣) قبل وذلك لان الموجبة البسيطة ها هنا تكون اكثر صدقا من السالبة المعدولية لانها تصدق فى ستة عشر قسما وهو اذا كان الكل عادلين اوالبعض عادلين والباقون ما كانوا والسالبة المعدولية

(١) كذا - ولعله - فعلى - ح (٢) قط - وتكذب - كذا - ح (٣) لا - فيما .

انما تصدق فى قسمين وهما اذا كان الكل عادلا اومعدوما وتكذب فى باقى الاقسام ثم تصدق الاولى اذا كان البعض فقط عادلين وحينئذ لاتصدق السالبة المعدولية القائلة ولاشيء منهم عادل وتصدق المعدولية اذا كانو معدومين وحينئذ لاتصدق الموجبة البسيطة فتصدق كل منهما فيما لاتصدق فيه الاخرى وتكذب فيما لاتكذب فيه فلا يلزم من صدق احديهما صدق الاخرى ولا من كذبها كذبها وكذلك تخالف السالبة العدمية لانها تصدق اذا كان البعض عادلا والبعض الآخر جائرا وحينئذ لا تصدق السالبة الكلية العدمية وتصدق السالبة العدمية اذا كان الكل معدومين ولا تصدق حينئذ الموجبة البسيطة فلا تتلازمان ايضا فى صدق ولا كذب .

واما المتضادات فهذا لوحها .

كل انسان يوجد عادلا تصدق فى واحد وهو اذا كانوا كلهم عادلين وتكذب فى البواقى	لا واحد من الناس يوجد عادلا تصدق اذا كانوا كلهم جائرين او معدومين او بالقوة اوغير قابلين او متوسطين او خلطا مما لاعادل فيه وتكذب فى البواقى وبالجملة انما تكذب اذا كان الكل او البعض عادلين وتصدق فى البواقى
لاواحد من الناس يوجد لاعادلا تصدق اذا كانوا كلهم عادلين اومعدومين وتكذب فى البواقى	كل انسان يوجد لاعادلا تصدق اذا كانوا كلهم جائرين او متوسطين اوبالقوة اوغير قابلين اوخلطا مما لاعادل فيه وتكذب فى البواقى
لا واحد من الناس يوجد جائرا تصدق اذا كانوا كلهم عادلين او معدومين او بالقوة اوغير قابلين او	كل انسان يوجد جائرا تصدق اذا كانوا كلهم جائرين فقط وتكذب فى البواقى

متوسطين او خلطا مما لا جائز فيه
وتكذب فى البواقى وبالجملة انما تكذب اذا كانوا
كلهم او بعضهم جائزين وتصدق فى
البواقى

فالحال فيها فى المضالعات طولا على مثل ما كانت فى المخصوصات من ان صدق الموجبة البسيطة يلزمه صدق السالبة المعدولية وصدق السالبة المعدولية يلزمه صدق السالبة العدمية ولا تنعكس اذا كانت الاولى اخص صدقا من الثانية والثانية من الثالثة وكذلك فى مقابلاتها تكون السالبة البسيطة اعم صدقا من الموجبة العدولية والمعدولية من العدمية ويلزم من صدق الثالثة صدق الثانية ومن صدق الثانية صدق الاولى من غير انعكاس .

واما عرضا فظاهر انها لا تجتمع على الصدق وتجتمع على الكذب .

واما قطرا فان الايجابية منها لا تتفق على الصدق وتتفق على الكذب والسلبية لا تتفق على الكذب وتتفق على الصدق .

واما الجزئيات وهى الداخلات تحت التضاد فقد اجرى حكمها حكم المهملات على ما سلف القول فيه .

واما ذوات الجهة من القضايا ويسمونها رباعية لانها تنضاف فيها الى المحمول والموضوع والرابطة الجهة كقولك زيد يمكن ان يكون عادلا وذوات الاسوار ايضا كذلك رباعية اذا لم تذكر الجهة وان ذكرت الجهة معها صارت خماسية لكنهم لم يقولوا رباعية الالذات الجهة ولا يقولون خماسية لشىء من القضايا كما اتفق فى عرفهم والجهة لفظة تدل على حال المحمول(١) عندموضوعه وهل هوله بالضرورة او بالامكان وكما ان السور يجاوره الموضوع والرابطة يجاوربها المحمول كذلك الجهة من حقها ان يجاوربها الرابطة اذا لم يكن سور فان كان لها موضعان او ثلاث سواء بقى المعنى واحدا واختلف احدها (٢) عند الرابطة والآخر عند السور والآخر بعد المحمول فلها فى الصدق والكذب من التلازم والتباين

(١) لا - لفظ يدل حال الخ (٢) تط - احدهما -

احكام اخرى فمنها ما ينعكس ومنها ما لا ينعكس فواجب ان يوجد يلزمه ما فى جدوله وتقائضها (١) تلزم نقيضه وهذا جدولها .

واجب ان يوجد	ليس بواجب ان يوجد
ممتنع ان لا يوجد	ليس بممتنع ان لا يوجد
ليس يمكن ان لا يوجد	ممكن ان لا يوجد

واما قولنا واجب ان لا يوجد فيلزمه ممتنع ان يوجد وليس بممكن ان يوجد ونقيضاها (٢) يلزمان نقيضه والممكن ان يوجد يلزمه من حيث هو ممكن ان لا يوجد ويلزم نقيضه نقيضه اعنى قولنا ليس بممكن ان يوجد كقولنا ليس بممكن ان لا يوجد اى بل واجب ان لا يوجد وممتنع ان يوجد واما ممكن ان يوجد فيصدق معه ما فى لوحه ومقابله لا يصدق معه ما فى لوحه من نقائض الالواح الاولة وهذه صورته .

تصدق هذه الستة معا

ممكن ان يوجد	ليس بممكن ان يوجد
ممكن ان لا يوجد	ليس بممكن ان لا يوجد
ليس بممتنع ان يوجد	ممتنع ان يوجد
ليس بممتنع ان لا يوجد	ممتنع ان لا يوجد
ليس بواجب ان يوجد	واجب ان يوجد
ليس بواجب ان لا يوجد	واجب ان لا يوجد

تكذب هذه معا

فعلى مثل هذا الاعتبار ينبغي ان تعتبر القضايا فى لزوم الصدق والكذب عموما وخصوصا وتساويا وتضادا وتناقضا .

الفصل السابع

فى توحد القضايا وتكثرها

اما القول المشتمل على موضوع واحد ومحمول واحد والحكم بالمحمول على

(١) لا - تقائضها (٢) قط - نقيضاها -

الموضوع فلاشك فى انه انما يشتمل على قضية واحدة كقولنا الانسان يوجد حيوانا او هو حيوان او الحيوان يوصف به الانسان او يحكم به عليه ونحو ذلك من العبارات واما تكثر المحمول ففيه اعتبار فان كان تكثره لانه يشتمل على المحمول واوصاف اووصف للمحمول فقد قيل ان القضية تكون واحدة ايضا كقولنا الانسان حيوان ناطق او فلان طبيب فاضل ونحو ذلك واما ان لم يكن كذلك بل كان يشتمل على محمولات عدة كقولنا زيد طبيب صائغ نجار شاعر ونحو ذلك فان القضايا كثيرة وبعدد المحمولات وقولها فى المعنى كالقول بان فلانا طبيب وفلانا صائغ وفلانا نجار وفلانا شاعر وما ارى بين الاول والثانى كثير فرق يوجب تكثيرا اوتوحيدا وان كان التكثير منهما جميعا اعنى المحمولات وصفاتها فالقضايا كثيرة ايضا وعددها بعدد المحمولات دون صفات المحمولات فانها لا تتكثر القضايا بتكثرها ماكانت واما تكثر الموضوعات فهو كيف كان يكثر القضايا ويخرجها عن ان تكون واحدة كقولنا الانسان والفرس حيوانان اوكل من الفرس والانسان حيوان فلا فرق فى المعنى بين ذلك وبين ان يقال الانسان حيوان والفرس حيوان والحال فى ذلك واحدة فى الموجبات والسوالب من القضايا الحملية .

واما القضايا الشرطية اما المتصلات فان القول الذى يشتمل منها على توال فوق واحد يكون الحكم فيه كما كان فى تكثر المحمولات فى الحملية وتكون القضايا كثيرة وبعددها كما يقال ان كان بهذا المريض ذات الجنب فبه سعال وحمى لازمة وألم ناخس ونبضه منشارى واما ان كان الواحد تاليا وما عداه منها وصفا و(١) اوصافا له كما كان فى المحمول فى الحملية فقد يصح ان تفهم واحدة على ما قيل هناك كما يقال ان كان هذا انسان فهو جسم ذو نفس وقد تفهم كثيرة كما يقال ان كان هذا انسان فهو جسم وان كان هذا انسان فهو ذو نفس لانها يصح ان تنفصل الى قضيتين صادقتين واما ان كانت الكثرة فى جانب المقدم فالقضية واحدة لامحالة ولا تنفصل الى قضايا كثيرة كما تقول ان كان بهذا حمى

(١) قط - او

لازمة وألم ناخس وسعال ونبضه منشارى فيه ذات الجنب .

اذا فصلت هذه المقدمات فقيل كل مقدم منها على انفراده لم تصح القضايا فانه واذا قيل ان كان بهذا حمى لازمة فبه ذات الجنب لم يكن حقا وكذلك الباقية فان التالى انما هو تال لتلك باسرها لالواحدة منها .

واما المنفصلات فانها تتكثر تواليها ومقدماتها وتكون قضية واحدة كما يقال فى عددما انه اما ان يكون فردا واما ان يكون زوج الفرد واما ان يكون زوج الزوج واما ان يكون زوج الزوج والفرد ولوكانت اجزاء الانفصال مهما كانت فان القضية لاتتم الا بذكرها جميعها حتى لايشذ منها واحد هذا اذا قيلت على الوجه الصواب فى العبارة واما ان حرفت فقيل امان يكون هذا حيوانا ناطقا او (١) حيوانا ليس بناطق اولا حيوان ولا ناطق فهى كثرة فى المعنى ومعناها معنى قضيتين قيل فى احدهما اما ان يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون واما ان يكون ناطقا واما ان لا يكون ناطقا فهذا اذا تكثر فى القضايا معانى محمولاتها وموضوعاتها وتواليها ومقدماتها مع تكثر الالفاظ المستعملة فيها واما ان كان تكثر الالفاظ دون المعانى كما يدل على كل واحد من المحمول او الموضوع او المقدم او التالى بقول معرف لاباسم موضوع فان ذلك مما لاشك فى انه لايكثر القضايا كما نقول بدل قولنا الانسان حيوان الحيوان الناطق المائت جسم ذونفس حساس فان المعنى المفهوم لم يتكثر فى قولنا الحيوان الناطق المائت ولم يخالف المفهوم من قولنا انسان وكذلك المفهوم من جسم ذى نفس حساس لم يتكثر ولم يخالف المفهوم من قولنا حيوان ولم يزد ما فى القضية فى المعنى على موضوع واحد ومحمول واحد فلا تلتفت فى امثال ذلك الى الالفاظ كثرت ام قلت وانما الالتفات الى المعانى وكذلك فليعتبر الحال فى الشرطيات متصلة ومنفصلة .

(المقالة الثالثة فى علم القياس)

الفصل الاول

فى تأليف القضايا بعضها مع بعض على صورة يستفاد بعلمها الحاصل علم بمجهول

(١) قط - وهو حيوان -

ولان ذهن الانسان يستفيد علما بمجهول من علم بمعلوم حاصل بحيث يكون العلم بالمعلوم سببا موجبا للعلم بالمجهول ولكنه لايكون العلم الحاصل سببا موجبا للعلم المستفاد كيف اتفق وانما يكون بتصرف ذهني وتفكر في المجهول والمعلوم ولوكان العلم الحاصل بحصوله للذهن يوجب حصول العلم بالمجهول لما تأخر الثانى عن الاول كما لا يتأخر المسبب عن السبب التام السببية والايجاب بل كان يتبعه ويوجد معه كما يوجد النهار عند طلوع الشمس فكان لايحتاج الانسان فى تعلم العلوم المكتسبة من العلوم الحاصلة الى فكر وزمان بل كان اذا حصل العلم الاول الذى هو السبب الموجب يحصل الثانى الذى هو مسببه وكذلك الثالث عن الثانى والرابع عن الثالث فينتهى الذهن من اول علم بمعلوم الى اقصى حدود المعلومات الاكتسابية بغير كلفة فى اقصر زمان من غير توقف ولاحاجة الى فكر ولاروية وليس كذلك بل العلماء يحدون مايحدونه من ذلك بفكر وروية وطلب فى زمان طويل بعد وقفات وانتياب(١) فالعلم الحاصل انما يفيد علما بمجهول بحالة وصفة يحصلها الذهن بالروية والتفكر على طريق البحث والطلب فيؤدى ذلك البحث والتفكر الى علم المجهول بالمعلوم واستفادته به اما بغريزة النفس وفطرتها التى تهتدى الى ذلك هداية طبيعية الهامية كهداية الطفل الى الرضاع واما بالبحث والترداد بالتفكر فى المعلومات الذى يعثر فيه على الصواب المفيد الموجب لذلك العلم المستفاد بالعلم السابق واما بطريق تعليمى قانونى حفظى يعلمه اهل النظر والاعتبار من ارباب الغرائز المطبوعة والفطر السليمة الملهمة له اومن الاصابة فى البحث والتفتيش الهادى اليه ـ

وذلك القانون التعليمى هو الذى نقصده فى كلامنا هذا وننظر فيه فنقول ان علم المعلوم يؤدى الى العلم بالمجهول بوصلة ونسبة موجودة بين المعلوم والمجهول وتلك الوصلة وصلة حكمية علمية لامحالة توجب للذهن فى نظره الوصول بسفارتها من علم المعلوم الى علم المجهول والحكم فيه وكل علم وحكم كما قيل انما هو بوجود محمول اوضوع فى الحمليات اولاوجوده لكله اولبعضه اولزوم تالى لمقدم فى الشرطيات

(١) لا ـ وانيات ـ

الشرطيات المتصلة او عناده له فى المنفصلة فذلك السبب الموجب لذلك الحكم بالمحمول لموضوعه ولزوم التالى لمقدمه او عناده له يحتاج ان تكون له نسبة اليهما اعنى الى المحمول والموضوع او الى المقدم والتالى يلزم من تلك النسبة لزوم هذا لهذا فهو اعنى السبب الموجب للعلم شيء له وصلة بالمحمول والموضوع او التالى والمقدم وتلك النسبة الموجودة تكون من نوع النسبة المحكوم بها حتى توجب ما يناسبها فان الشيء لا يوجب ضده ومباينه وانما يوجب شبيها به فهى نسبة ايجاب فى الايجاب وسلب فى السلب وهذا السبب الموجب هو محمول يحمل على موضوع المطلوب او موضوع لمحموله اما فى قوته فى الحمليات مما يصدق معه وينعكس عليه كما ستعلم او تال للمقدم فى الشرطيات او مقدم للتالى او ما فى قوته مما يرجع اليه كما ستعلم - او احد الجزئين فيما تعلم فى الاستثناء من الشرط والجزاء كما سيأتى ذكره ويسمى هذا الواصل الموجب حدا اوسط وجزءا المطلوب اللذان هما الموضوع والمحمول يسميان فى المجتمع طرفين وحدين موضوع المطلوب منهما يسمى الحد الاصغر ومحمول المطلوب هو الحد الاكبر كقولنا - ا ب - و - ب ج - فا - هو الحد الاصغر و - ج - الحد الاكبر والمطلوب - هل - ا ج - ام لا و - ب - هو الحد الاوسط المتردد فى القضيتين فالحكم الحاصل من ذلك يكون بين الطرفين اللذين هما - ا و ج - حيث تقول فا ج - فالقول والاعتقاد بان - ا ب - و - ب ج - اوجب ان - ا ج - فى القول والاعتقاد - فا ج - قبل العلم والنظر مطلوب ومع العلم والنظر هما حدان وبعد النظر نتيجة فيها الحكم المعلوم فكأن الناظر الباحث طلب وسئل بمراجعة ذهنه او بمطالبة معلمه هل - ا ج - ام لا فاخرج له البحث والنظر حيث فكر فى اوصاف - ا - ومحمولاته ان - ا ب - و - ب ج - فوجد حدا اوسط واصلا بين - ا و ج - تاليا للحكم به وعليه فى القضيتين الى الحكم بالمطلوب فحكم بان - ا ج - وكان التفكر والطلب فى النظر اولا لهذا الحد الاوسط الموجب للعلم بالمطلوب الذى علم بالعلم بنسبته الى الطرفين هذا فى الايجاب -

ونظيره فى السالب حيث يسلب عن الحد الاصغر ما سلب عنه من المحمولات كقولنا ـ اب ـ وليس ـ ب ج ـ او ـ ب ليس بج ـ فينتج مايحصل به العلم ان ـ ا ـ ليس بج ـ اوليس ـ ا ج ـ هذا اذا وجد هكذا فى خطوره بالبال وسماعه فيما يقال فاما ان سمع او خطر بالبال على غير هذه الصورة احتاج الى تأمل ماونظر يعيده الى هذه الصورة ويرد مفهومه الى مفهومها كما ستعلم وكذلك فى الشرطيات يجرى التالى مجرى المحمول والمقدم مجرى الموضوع والاوسط يتكرر تاليا ومقدما بشرطه كما تقول ان كان ـ ا ب ـ فب ج ـ وان كان ـ ب ج ـ فج د ـ فينتج ان كان ا ب فج د ـ اوكقولك ان كان ـ ا ب ـ فج د ـ وان كان ـ ج د ـ فه ز ـ فينتج ان كان ـ ا ب ـ فه ز ـ وفى الاستثنائيات يجرى التالى او المقدم مجرى الاوسط حيث يتكرر فى القرينة شرطا وعلما كقولك ان كان ـ ا ب ـ فج د ـ لكن ا ب ـ فج د ـ على ما يأتى شرحه وتفصيله .

وحاصل الكلام فيه الآن هو وجود الوصلة التى بها يحكم الذهن فى النسبة بين المحمول وموضوعه والتالى ومقدمه حكما اوليا واجبا عند الذهن لايتوقف عند السامع والمتفكر الذهن فيه الا على فهم القول او خطور معناه بالبال مع المطلوب وطلب الحكم فيه من جهته لا كيف اتفق فان معنى القرينة القياسية قد تخطر ببال من يحفظ الفاظها ولايتصور معانيها فلا يوجب عنده حكما ولا يمنع وقد تتصور معانيها تصورا مطلقا من غير مقايسة الى المطلوب ولانظر فى الحكم حيث لايتسع ذهنه لذلك اولايتفطن له فلا يوجب الحكم المذكور عنده ولايمنعه وانما الشرط تصور المعانى على صورتها فى نظامها مع احكامها ونسبتها الى المطلوب فى الطلب النظرى للايجاب والسلب فيه فينتج الذهن حينئذ من ذلك ما ينتجه من الحكم فى المطلوب من غير توقف .

وقد يحصل هذا العلم والحكم لمن نظر وتأمل معلوماته فى مطلوبه من غير ان يعرف هذه الصورة ولا كيفية الطلب القانونى (الذى قلنا ـ ١) بل ينبعث ذلك من ذهنه اوينبعث ذهنه اليه فى طلبه وتردده فيحصل له العلم والحكم فيما طلب

(١) ليس فى لا

ببحثه ونظره ذلك وهو لا يعرف كيف يطلب ولا كيف يبحث ونظر كما يبصر الانسان بحاسة البصر وهو لا يعلم كيف ابصر ولا على اى وجه ادرك بالبصر. فعلم العلم غير العلم وقد يحصل بعد العلم الاول وقد لا يحصل فهذا العلم اعنى علم هذا القانون النظرى من علم العلم الذى لا يتوقف على حصوله حصول العلم فكثير من العلماء قد نظروا فى المعلومات وحكموا فى العلوم بالحق وقالوا الصدق من غير ان يعرفوا كيفية علمهم ونظرهم كيف كان وقد سبق الى العلوم والقول فيها من سبق قبل ان تكتب هذه الكتب المنطقية ويحرر فيها ما تحرر من الاقاويل والقوانين التعليمية وقد يقرأ هذه ويتعلمها من لم يحصل علما من العلوم اولا يقدر على تحصيله واذا حصل بنظره وبحثه لا يحتاج الى مراجعتها فى انظاره وتذكرها فى افكاره كما لا يحتاج الشاعر الى مراجعة العروض وبحورها فى اشعاره التى يقولها بل كما قال الشعر من لم يعرف العروض ولم يسمع بها ويعرف العروض من لا يتأتى لقول الشعر فالعروض من الشعر وفطرة الشعراء وذوقهم وليس الذوق والفطرة من العروض كذلك ههنا المنطق من الفطرة والحكمة الغريزية وليس غريزة الحكمة من المنطق وانما المنطق قانون حكاية الفطرة الصالحة والحكمة الغريزية كما قيل.

الفصل الثانى

فى المقدمات والقياسات المؤلفة منها بقول كلى

القضية الحاكمة بالايجاب اوبالسلب فى الحمليات اوبالشرط والجزاء فى الشرطيات والاستثنائيات تسمى اذا دخلت فى تركيب القرائن القياسية مقدمة اى قولا يتقدم تقريره فى الذهن بعلمه وحكمه لاستتباع العلم بالمطلوب وانتاجه والقرائن القياسية تتألف على ضروب من التأليف بعضها مفيد منتج يجب عنه لعينه علم بمجهول وبعضها لا يجب عنه ذلك لعينه فلا يفيده ولا ينتج والقرائن المنتجة تختلف من جهة مقدماتها وما فيها من علم وحكم حاصل فمنها ما علمه يقينى لا ريب فيه والقرائن التى تتألف منها تسمى نتائجها برهانية ومنها مظنونة الصدق ظنا غالبا

مشهورة القبول عند الاكثرين والقرائن التى تتألف منها تسمى نتائجها جدلية ومنها مقنعة للاذهان محسنة للظنون والقرائن التى تتألف منها تسمى نتائجها خطابية ومنها موهمة مغلطة والقرائن التى تتألف منها تسمى نتائجها سوفسطائية ومنها مخيلة مؤثرة فى النفس من غير تصديق ولا ظن ولا قبول تأثير يشبه التصديق والظن والقبول والقرائن التى تتألف (١) منها تسمى نتائجها شعرية وهذا القول هو فى اوائل مقدمات القرائن فان المقدمة التى تدخل فى القرينة ان كانت حصلت للذهن بنتيجة عن قرينة اخرى فالكلام فى تلك الاخرى التى انتجتها وما انتجت عنه كذلك ايضا حتى تنتهى الى مقدمة لم تنتج عن قرينة اخرى فهى المقدمة الاولى فى تلك القرائن المتسلسلة بعضها عن بعض من نتائج ومقدمات فكل ماينتج عن المقدمات انتاجا حقيقيا حكمه تابع لحكمها فى الصدق والكذب والقبول والرد يقينا عن اليقينى وظنا عن الظنى فالمقدمات للقرائن كالمواد وهيئة التأليف صورتها والقرينة المركبة من المقدمات وهيئة تأليفها كالمركب من المادة والصورة من سائر الاشياء والمركب يكون جيدا ورديئا وصالحا وفاسدا اما لصلاح مادته وفسادها وجودتها ورداءتها واما لصلاح صورته وفسادها وجودتها ورداءتها واما لصلاحهما وجودتهما وفسادهما ورداءتهما معا فالمقدمات الصالحة للاعتقاد اليقينى هى اليقينية الحاصلة من المدركات الحسية او من الاوائل العقلية والصالحة للجدل والمناظرة هى المشهورات والذائعات التى يقل المخالف عليها ويكثر الموافق فيها والصالحة للخطابة هى المقنعة المقبولة فى اوائل النظر قبل التعقب والتتبع النظرى الفكرى والصالحة للغالطة هى المغلطة الموهمة والصالحة للشعر هى المخيلة المؤثرة فى نفس السامع مثل تأثير الصحيح المقبول والصالح من هذه لفن من الفنون قد يصلح لغيره كما تصلح اليقينيات للجدل وقد لايصلح كما لا تصلح المغلطات للبرهان فالصورة الصالحة فى فن منها هى الصالحة فى جميعها والفاسدة فاسدة فى جميعها ولا تصلح القرينة الفاسدة من جهة الصورة لفن من الفنون المذكورة بل تشترك القرائن المنتجة فى الصورة الصالحة لكل فن ويختلف

(١) لا ـ تأتلف

من جهة المقدمات التي هي المواد كما ذكرنا .

وقد سميت القرينة المؤلفة من العلوم السابقة لانتاج العلم المطلوب قياسا بنقل (من نقل - ١) من اليونانية الى العربية وليس معنى القياس فى اللغة العربية ذلك ولا لهذا القول المؤلف من القضايا على الصورة المنتجة للعلم بالمطلوبات المجهولة فى العربية لفظة تستحق ان تجعل له اسما وقد كان يسمى فى اليونانية سولوجسموس فنقله الناقلون الى لفظة القياس والقياس فى العربية هو النقل والتشبيه (٢) فى احكام التمثيل كما قيل فيما سلف .

ومن يسمى هذا القول المؤلف على هذه الصورة بالقياس تواطأ على ذلك بعد المعرفة بالمعنى الذى يشار به اليه فواحده قياس وجملته قياسات ومستعمله قائس وقياس اصطلاحا فى التسمية فالقياسات كلها تتفق فى الصورة الحملية فى الحمليات والشرطية فى الشرطيات والاستثنائية فى الاستثنائيات وتختلف من جهة المواد التى هى القضايا والمقدمات فالحدود مفردات لا حكم فيها اعنى حدود القضايا كالمحمول والموضوع وتسمى حدودا لانها اجزاء القضايا واطرافها وقد تكون الفاظا مفردة كقولك الانسان حيوان وقد تكون حدودا على الحقيقة لان كل واحد منها مؤلف من الفاظ تدل دلالة الحد على معنى واحد كقولك الحيوان الناطق المائت جسم حساس متحرك بالارادة فالحيوان الناطق المائت هو الحد الموضوع وهو حد الانسان والجسم الحساس المتحرك بالارادة الحد المحمول وهو حد الحيوان فالقضايا من الحدود وحدود القضايا اما حدود هى الفاظ مؤلفة دالة على شيء واحد هو المحدود واما لفظة واحدة تدل على شيء واحد على ما قيل والقياس مؤلف من القضايا كما كانت القضايا مؤلفة من الحدود وبدخولها فى التأليف تسمى مقدمات .

وقد سلف الكلام فى الحدود عند ذكر الالفاظ المفردة ومعانيها والحدود والرسوم الدالة عليها وفى القضايا المؤلفة من الحدود من بعدها حمليها وشرطيها شخصيها ومهملها ومحصورها كليها وجزئيها سالبها وموجبها والقياسات التى

---

(١) ليس فى لا (٢) لا - والنسبه -

تؤلف منها لينتهج الذهن العلم بالمطلوب المجهول من المعلوم السابق منها على الوجه المذكور ولذلك اشكال من التأليف بعضها معروف بين الانتاج بنفسه ينتقل الذهن به من علم القياس المؤلف على صورته الى علم النتيجة الواجبة عنه وبعضها يحتاج الذهن فى التزام نتيجته (لقرينته - ١) الى تصرف ذهنى فى القرينة لينتقل منها الى علم المطلوب حيث لا تكون الصورة القياسية توجبه بالفعل بل بقوة قريبة من الفعل ينتقل الذهن اليها بتصرف نظرى فى القول المؤلف على تلك الصورة حتى يرده الى الصورة البينة الانتاج بنفسها وذلك التصرف هو تغيير التأليف بتغيير المقدمات وتبديل محمولاتها بموضوعاتها وموضوعاتها بمحمولاتها ويسمى ذلك عكسا .

واما بقياس آخر بين الانتاج يثبت الشيء بابطال نقيضه لكون العلم السابق الى الاذهان يقضي بان النقيضين لا يجتمعان على صدق ولا على كذب بل يقتسمان الصدق والكذب لامحالة فيدل صدق احدهما على كذب الآخر وكذب احدهما على صدق الآخر فتقدم الآن القول فى العكوس من جملة التصرفات الذهنية لكونها احوج الى النظر من الخلف (٢) .

فنقول ان القضية ينحصر موضوعها فى الكلام دون محمولها لان المحمول ابدا كلى اما بالفعل والوجوب واما بالقوة والامكان كقولك كل انسان حيوان فالحصر للانسان والاطلاق للحيوان لان الحمل منه يعم الانسان وقد يفضل عليه كالحيوان على الانسان وقد يساويه كالضاحك للانسان والقضية يوجب حكمها صفة الموضوع بالمحمول لكله او لبعضه ولا يتعرض للمحمول هل يوصف به غير ذلك الموضوع ام لا فلا يلزم الصدق فى عكس القضية من صدقها كما لا يلزم صدق قولنا الحيوان انسان من قولنا الانسان حيوان ولا كله من كله اعنى صدق كل حيوان انسان من صدق كل انسان حيوان بعموم المحمول الذى غيره العكس بجعله موضوعا ولم يعمه الحكم بالمحمول الذى كان موضوعا لكون المحمول

---

(١) ليس فى لا (٢) هامش قط - ويسمى هذا قياس الخلف -

الاوله

الاول اعم فيصدق ان بعض الحيوان انسان من كل انسان حيوان ومعه فلما لم تلزم العكوس فى تبديل الموضوعات والمحمولات ولم يبق صدقها مع حصرها على كليتها وجزئيتها تبدل الحكم فى تقليب الاشكال المتفقة فى الاقوال الى الشكل البين الانتاج فاحتاج ذلك الى نظر يقرر الحال فيه على وجه معلوم على التحقيق يستعمله الناظر بالقياس وفيه .

الفصل الثالث

فى عكوس المقدمات وما يلزم صدقه فيها من صدق اصولها

العكس فى المقدمة هو تصيير محمولها موضوعا وموضوعها محمولا مع بقائها على ما كانت عليه من الايجاب والسلب والمقصود منه هاهنا هو ما يبقى فيه حكم العكس من حكم الاصل وصدقه من صدقه معه فالموجبة الكلية المطلقة من الحمليات تنعكس بحيث يبقى صدقها موجبة جزئية كما يلزم الحكم بان بعض الحيوان انسان من الحكم بان كل انسان حيوان وصدقه من صدقه ومعه لعموم المحمول وزيادته على الموضوع والمثال عليه .

حيوان	انسان
انسان	حيوان

فالحيوان لما كان محمولا عم الانسان وزاد عليه فكان كل انسان حيوانا

والانسان لما صار محمولا لم يعم الحيوان كله بل بعضه فتغير الحكم فيه ولولا العموم والخصوص المختلفان فى جانب المحمول والموضوع لتم العكس وصدق كليا مع كلى كما انه لو لم يزد الحيوان على الانسان بل ساواه لصدق عكسه لصدق اصله فانه من البين عند الاذهان انه اذا كان شيء شيئا فذلك الشيء ذلك الشيء كخطى ـ ا ب ـ المتساويين المتطابقين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر فايهما حمل عم الآخر وايهما وضع عم (١) الآخر فى الحكم كما فى هذه الصورة .

---

(١) قط ـ عمه

ا ب
انسان ــــــ ــــــ ضحاك

فليس بين الموضوع والمحمول فى الاتصاف ب ا
والوصف فرق فى تقليبهما بالتقديم ضحاك ــــــ ــــــ انسان

والتأخير سوى التقديم والتأخير الا من جهة الخصوص والعموم ولذلك يسميان فى لغة العرب مبتدأ وخبرا فكما ان الانسان ضحاك فكذلك الضحاك انسان اذا تساويا فى العموم والخصوص فصدقهما فى الاصل والعكس واحد كما قلنا انه اذا كان ـ ا ب ـ فب ا ـ واذا لم يكن لم يكن والسالبة الكلية بحسب هذا البيان تنعكس سالبة كلية فانه اذا لم يكن شيء من ـ ا ب ـ لم يكن شيء من ـ ب ا ـ اذ لو كان لكان العكس اعنى لو كان شيء من ـ ب ا ـ لكان ذلك الشئ من ا ب ـ لكنه لم يكن فلم يكن فما اسهل هذا واقرب متنا وله واغناه عن تسويد الاوراق وتطويل الكلام وتبعيد المرام بعد قربه من الافهام تعتبر ذلك بعرضه على اهل الفطنة ممن لم يسمع فيه كلاما ولا درس فيه علما فتراه يفهم هذا ويقبله عن كثب ولا يعتريه فيه شك ويعتريه فى ذلك المطول لطوله وعسر فهمه واحتجاجه على الابين بما ليس ابين .

والموجبة الجزئية يصدق عكسها موجبا جزئيا ايضا لان البعض الذى من ـ ا اما ان لا يفضل عليه ـ ب ـ حتى لا يتصف به ما ليس ـ ب ـ (١) كما لا يفضل الانسان على بعض الحيوان حتى يتصف به ما ليس بحيوان فيصدق فى مثله عند العكس فى ذلك ان كل ـ ب ا ـ كما يصدق ان كل انسان حيوان مثاله .

ب ــــ
انسان

ا ــــ
حيوان

واما ان يفضل على بعض ـ ا ـ حتى يتصف به ما ليس ـ ا ـ كما يفضل الابيض على بعض الانسان فيتصف به ما ليس بانسان كالققنس فيصدق

(١) قط ـ ا ـ

فيصدق عكسه ان بعض - ب ا - كما يصدق ان بعض الابيض انسان فيكون قد صدق عكسه فى موضع كليا وفى موضع جزئيا والجزئى لا يناقض الكلى بل يصدق معه فالذى لايشك فيه صدقه جزئيا فى كل موضع وان صدق كليا فى موضع فهو زيادة على الصدق الذى لزم من العكس جاء من جهة العموم والخصوص

فهكذا يتصور هذا انسان

ا ———

ابيض

ب ———

والسالبة الجزئية لايتحقق فى عكسها لزوم صادق مع اصلها لاختلافها مع العموم والخصوص فى الايجاب والسلب فلا يستمر فيها حكم على ما يتمثل به فى هذه الخطوط .

ب ابيض			ب غراب
ليس بعض الانسان	ا ———	ا ———	ليس كل انسان
ابيض وليس بعض	انسان	انسان	غراب وليس كل
الابيض انسانا		ب ———	غراب انسانا بل
وبعض الابيض انسان		انسان	ولا شيء من هذا
(١) موجبة جزئية			هذا (سالبة كلية -٢)
			ا حيوان
			———
			ليس كل حيوان
			انسانا وكل انسان
			حيوان (موجبة كلية -٣)

فيصدق مع الاول فى العكس السلب الجزئ والايجاب الجزئى فيكون بعض - ب ا - كما ان بعض الابيض انسان فيكون بعض - ب - ليس - ا - كما ان بعض الابيض ليس بانسان بل ققنس و مع الثانية السلب الجزئى والكلى فان بعض

(١) من قط (٢) من قط (٣) من قط

الغراب ليس بانسان ولا شئ من الغراب انسان لان السالب الجزئى لا يناقض السلب الكلى بل يصدق معه ومع الثالثة الايجاب الكلى فان بعض الحيوان ليس بانسان وكل انسان حيوان يصدقان معا فاذا اختلف الحكم لا ختلاف العموم والخصوص بالايجاب والسلب والكلية والجزئية لم يستمر له عكس معنى يلزم صدقه من صدق الاصل فهذه عكوس القضايا المطلقة وقد اعتبر فى المطلقة نسبة محمولها الى موضوعات موضوعها وهل المحمول لها مادام الموضوع لها او مادامت موجودة فاختلف الحال فى صورة اللفظ ومفهومه فى ايجابه وسلبه فدل الايجاب من ذلك على ما يكون فى كل وقت وعلى ما يكون فى بعض الاوقات مع اتصاف موضوعات الموضوع بالموضوع ومع لااتصافها به كمن يقول الانسان حيوان ناطق مائت فوصفه بالحيوان مادام انسانا وبالناطق فى بعض اوقات كونه انسانا وبالمائت بعد كونه انسانا ولا فى شئ من اوقات كونه انسانا وليس الحال كذلك فى السلب فانه اذا قيل لا شئ من كذا كذا فان العبارة تعطى ما دام كذا كما تقول لاشئ من الحيوان بجماد ولا شئ من الجماد بحيوان ما دام جمادا ومادام حيوانا لايتصف بالمسلوب فى بعض اوقاته فانعكست السالبة الكلية لذلك سالبة كلية ولم تنعكس الموجبة الكلية موجبة كلية لاجل العموم وانعكست جزئية لاجل الوجود اللازم اما دائما كالانسان حيوان واما فى بعض اوقاته كالانسان ناطق او بعد كونه كذلك كالانسان مائت ويطرق من هذا شك على من قاس السلب فيه على الايجاب ولم يتأمل مايقتضيه الذوق والعرف فى العبارات ومفهوم الالفاظ الذى يجده كذلك من لم يدقق النظر اكثر مما يجده المدقق الذى لم يستقص فيفرق فى ذلك بين الموجبة والسالبة فقال بحسب نظره غير المستقصى ان السالبة الكلية المطلقة لا تنعكس كما قال ارسطوطاليس مثل نفسها كلية وتمثل على ذلك وقال ان الضحك يسلب عن كل انسان وقتا ما بالفعل فذلك سلب مطلق ولا ينعكس اى لا يصدق عكسه انه لا شئ من الضاحك انسان بل كل ضاحك انسان ولم يعتبر بكلامه فى قوله وقتا ما وبالفعل والمطلق مطلق من هذا وغيره

لايذكر فيه وقت ما ولاشرط بل يذكر المحمول والموضوع والسور فى الايجاب وحرف السلب فى السلب من غير زيادة واذا قيل كذلك لم يصدق فيما تمثل به اذلا يقبل منه سامع من المتصورين انه لاشئ من الانسان ضاحك بالقول المطلق لاجل انه فى بعض اوقاته لايضحك كما يقبل منه ان كل انسان ضاحك لانه فى بعض اوقاته يضحك فصورة الكلام فى الايجاب لاتعطى دواما وفى السلب تعطى الدوام حتى يكون النفى نفيا بحسبه فتأمل الكلام وموقعه من الفهم والتصور واستغن عن جميع ما طولوا به وتحقق صواب قول ارسطوطاليس فى قوله الاظهر مع غنائه عن التدقيق المستعمل .

والضروريات تنعكس كذلك ايضا موجبتها الكلية والجزئية موجبة(١) جزئية وسالبتها الكلية تنعكس سالبة كلية ويكون عكس السالبة الكلية الضرورية سالبة كلية ضرورية لانه اذا انتفى شئ عن شئ بالضرورة فذلك الشئ منتف عنه بالضرورة ايضا سواء اخذت الضرورة بمعنى الدوام اوبمعنى مالابد منه .

واما الموجبة الكلية الضرورية فانها كما لا تنعكس كلية كذلك لا تنعكس ضرورية فان كل كاتب عاقل بالضرورة وليس كل عاقل كاتبا بالضرورة بل بعضه بالامكان لان مالابد منه لشئ قد يكون له بد من ذلك الشئ فان العاقل لابدمنه للكاتب فى وجوده كاتبا وللعاقل بد من الكتابة فلا تنعكس الموجبة الضرورية ضرورية بل ممكنة ذهنية تحوز الضرورة وتحتمل كونها ولا كونها وحكم الموجبة الجزئية فى ذلك كحكم الموجبة الكلية ولا يستمر للسالبة الجزئية عكس كما قيل والممكنات فى عكوسها كذلك ايضا موجباتها وسوالبها كلياتها وجزئياتها لكنها قدتنعكس الى الضرورة فى بعض الامور فان العاقل كاتب بالامكان والكاتب عاقل بالضرورة وفى بعضها تنعكس الى الامكان(٢) فان النجار يمكن ان يكون كاتبا والكاتب يمكن ان يكون نجارا فيكون العكس الى الممكن الذى معناه ماليس بممتنع وهو الامكان الذهنى الذى يعم الممكن فى وجوده والواجب وينعكس

(١) كذا - فى الاصلين (٢) هامش قط - لان الامكان بعض الحكم والجزئى حكم البعض .

السلب فى الامكان الى الايجاب والايجاب الى السلب وتنعكس عكوسها كذلك ايضا فان الممكن ان يكون ممكن ان لايكون والممكن ان لايكون ممكن ان يكون والقضية الممكنة الواجبة والسالبة هى القائلة يمكن ان يكون ويمكن ان لايكون لا القائلة ليس يمكن ان يكون فانها سالبة الامكان لاسالبة ممكنة وسلب الممكن الكون الذهنى هو الامتناع وسلب الامكان الوجودى هو ضرورة الكون واللاكون فان الضرورى الكون ليس بممكن الكون الا بالامكان الذهنى الذى معناه الجهل والتجويز وحكمه معلوم مماسبق فلايصح عكس السالبة الممكنة الى سالبة ممكنة الا بالامكان الذهنى دون الوجودى وما طول به قوم فى هذا لانطول بمنا قضته ومن تأمله حق التأمل وقاس به ماقيل ههنا عرف الفرق ٠

ومن العكس ما يسمونه عكس النقيض ويصدق مع الاصل وهو سلب الموضوع عن نقيض المحمول فيكون عكس النقيض كقولنا كل انسان حيوان ان (١) ما ليس بحيوان ليس بانسان فقد سلب الانسان عن كل ما ليس بحيوان وصدق مع صدق القول بان كل انسان حيوان ولا يصدق عكسه وهو سلب المحمول عن نقيض الموضوع لجواز عموم المحمول كما لا يصدق مع قولنا كل انسان حيوان قولنا ان ما ليس بانسان ليس بحيوان لعموم الحيوان الذى هو المحمول للانسان الذى هو الموضوع ٠

الفصل الرابع

فى القرائن (٢) القياسية

والقرينة القياسية هى قول مؤلف من اقوال فيها مواضع تصديق وتكذيب يلزم عما قيل فيه بذاته عند من يعقله حكم فى قول آخر يصدق مع صدق ما قيل فيه وموضع التصديق والتكذيب فى القول هو الحكم الجازم اوالشرطى ولزوم ذلك عند من يعقله لان من يحفظ قولا ويورده من غير ان يعقله لايلزم عنده من صدقه وكذبه صدق ولا كذب وانما يلزم ما يلزم من ذلك عند من يعقل لزوم معقول لمعقول لان الصدق يلزم عنه الصدق لزوم الموجود للوجود

(١) قط اذ ٠ — (٢) والكذب .

والكذب لا يلزم عنه لاصدق ولا كذب لانه كالعدم والمعدوم وانما يصدق مايصدق من (١) نتيجته من جهة الامور انفسها لامن جهة صدق القرينة ولامن كذبها وهذا الصدق اللازم يلزم الصدق الملزوم ولايلزم الكذب الكذب على ما ستعلم من ان المقدمات فى القرائن القياسية قد تكون كاذبة مكذبة والنتيجة اللازمة عنها صادقة مصدقة واذا كان فى هذا القول مواضع تصديق وتكذيب فهو قول مؤلف من اقوال فوق واحد وتلك هى المقدمات التى ذكرت وانما يلزم ما يلزم عنها بتأليف يكون لها فى نظم القرينة القياسية بين المقدمات وحدودها التى هى الاجزاء الموضوعة والمحمولة فى الحمليات والمقدمات والتوالى فى الشرطيات وتأليفها فى الحمليات على اشكال ثلاثة وذلك ان القرينة تكون من قولين هما مقدمتان وفى كل مقدمة حدان حد موضوع وحد محمول ويلزم عنها ما يلزم لشركة بين المقدمتين وتلك الشركة تكون فى جزء لا محالة اذ لو كانت فى الكل لكانت احداهما هى الاخرى بعينها وذلك الجزء اما ان يكون هو المحمول واما ان يكون الموضوع فى كليهما واما ان يكون موضوعا فى احديهما محمولا فى الاخرى وتأليف المقدمتين يكون من حدى المطلوب المسؤول عنه اعنى الحد المحمول والحد الموضوع كما يسأل السائل هل الانسان حيوان ام لا فالمطلوب الانسان حيوان وحداه اللذان هما الموضوع والمحمول هما الانسان وحيوان وتأليف القرينة على ذلك تكون باضافة حدالى هذين الحدين يكون مشتركا لمقدمتين ويسمى حدا اوسط كما يقال فى البيان كل انسان حساس وكل حساس حيوان فينتج من ذلك ويتبين ان كل انسان حيوان فيكون الحساس هوالحد الاوسط الذى صارت به القضية المطلوبة قضيتين لتكراره فيهما واشتراكهما فيه حتى حصل من الاشتراك فيه الاتصال المبين فى الايجاب كما قلنا وفى السلب كقولنا فى بيان ان الانسان ليس بحجر مثلاان كل انسان حيوان ولاشيء من الحيوان بحجر فلاشيء من الانسان بحجر فتوسط الحد الاوسط بين الحدين فى القضيتين نقل الحكم على طريق اللزوم منهما الى الحكم فى المطلوب فصارت الحدود ثلثة فى

(١) لا - مع .

القضيتين لكون القضية من حدين وتكرار الحد الاوسط فيهما ينوب مناب حد رابع تتم به القضيتان فهذ الحد الاوسط اذا كان محمولا على موضوع المطلوب وموضوعا لمحمول المطلوب كقولنا كل - آ ب - وكل - ب ج - كان قياسا كاملا تبين منه بذاته ان كل - ا ج - ويسمى شكل القرينة بالشكل الاول وتسمى القضية التى موضوعها موضوع المطلوب مقدمة صغرى والتى محمولها محمول المطلوب مقدمة كبرى لجواز عموم محمول المطلوب لموضوعه على مثال ما قيل وان كان الحد الاوسط محمولا فى كلتى القضيتين على موضوع المطلوب ومحموله يسمى بالشكل الثانى كقولنا فى بيان انه لاشيء من الانسان بحجر كل انسان حيوان ولاشيء من الحجر بحيوان فالحيوان محمول على موضوع المطلوب الذى هو الانسان بالايجاب فى القضية الصغرى وعلى محمول المطلوب الذى هو الحجر بالسلب فى القضية الكبرى ويتبين منه انه لاشيء من الانسان بحجر لكن لابذاته بل ببيان كما يأتى ذكره فليس بقياس كامل .

وان كان الحد الاوسط موضوعا فى كلتى القضيتين لموضوع المطلوب ولمحموله سمي بالشكل الثالث كقولنا فى بيان ان بعض الحيوان ناطق كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فتبين منه ان بعض الحيوان ناطق لكن لابذاته بل ببيان يأتى ذكره فليس بقياس كامل والانسان فيه موضوع لموضوع المطلوب الذى هو الحيوان فى المقدمة الصغرى ولمحموله الذى هو الناطق فى المقدمة الكبرى فتميز المقدمتين بالصغرى والكبرى انما يتم فى هذه الاشكال الثلثة باعتبار المطلوب وموضوعه ومحموله حتى تكون القضية التى فيها موضوع المطلوب هى القضية الصغرى والتى فيها محموله هى الكبرى سواء كان كل واحد منهما فى القضية التى هو فيها محمولا اوموضوعا فتصير الاشكال بحسب ذلك ثلثة الاول منها الذى الحد الاوسط فيه محمول على موضوع المطلوب وموضوع لمحموله وهو القياس الكامل الذى تبين ما تبين به بذاته والثانى الذى الحد الاوسط فيه محمول على موضوع المطلوب ومحموله معا والثالث الذى هو فيه موضوع لكليهما وليسا بكاملين

اذلا

اذ لا يتبين ما تبين فى كل واحد منهما بذاته كالاول وتخرج القسمة بنسبة الحد الاوسط الى موضوع المطلوب المعين ومحموله شكلا رابعا حيث يجعل الحد الاوسط موضوعا لموضوع المطلوب ومحمولا على محموله .

مثال ذلك اذا كان المطلوب هل كل انسان ضاحك ام لا قولنا كل ناطق انسان وكل ضاحك ناطق فيكون الناطق الذى هو الحد الاوسط الداخل على الحدين موضوعا للاصغر الذى هو الانسان ومحمولا على الاكبر الذى هو الضاحك على الشكل المذكور فاما اذا لم يعتبر المطلوب وحداه فلا يوجب القسمة سوى الاشكال الثلثة المذكورة حيث يكون الحدالاوسط محمولا على حدين او موضوعا لحدين او محمولا على حد وموضوعا لآخر اذا لم يعين الحدان بموضوع المطلوب اومحموله ولذلك الف ارسطوطاليس اشكالا ثلثة ولم يذكر الرابع وانما تتعين الصغرى والكبرى من المقدمتين فى الشكل الاول بالتى فيها الحد الاوسط محمول او موضوع حتى يكون الذى هو فيها محمول صغرى والتى هو فيها موضوع كبرى واما فى الشكل الثانى والثالث فلا يتميز صغراهما عن كبراهما بقياس الحد الاوسط لكونه محمولا او موضوعا فيهما جميعا متميزا بموضوع المطلوب ومحموله فاقتضت النسبة الى المطلوب المعين وحديه شكلا رابعا ينتج المطلوب المعين معكوسا محموله موضوعا وموضوعه محمولا مثل ان يكون مطلوبنا هل كل انسان ضاحك كما قيل ام لا فنجعل القرينة هكذا كل ناطق انسان وكل ضاحك ناطق فينتج منه ان كل ضاحك انسان وهو عكس المطلوب حيث وضعنا كبراه مكان الصغرى فى القرينة وصغراه مكان الكبرى فاذا بدلنا المقدمتين فى وضع الكلام عاد الى صورة الشكل الاول بعينها وتبديل الكلام فى التقديم والتأخير لا يغير من صدقه شيئا فانتاجه لما ينتجه بين بنفسه ولكنه عكس المطلوب المعين فاذا عكسنا النتيجة كانت جزئية كما علمت فى العكوس فصح منها ان بعض الانسان ضاحك وان نظرنا الى القرينة من غير تعيين المطلوب لم يخالف فى الصورة والشكل للشكل الاول الا بتقديم اللفظ وتأخيره ولا تأثير لذلك فى الصدق اذا بدل

---

(١) لا — والشكل .

والكلام فى هـذا الشكل الرابع استدركه على ارسطوطاليس بعض المتأخرين باعتبار المطلوب المعين وفى الانتاج هو الاول والاعتبار بالانتاج والاشكال بحسبه هى الثلثة المذكورة لا غير بنسبة القرائن ومقدماتها وحدودها بعضها الى بعض ومن جهة ان المقدمات تختلف بالايجاب والسلب والكلية والجزئية تكون من تركيب بعضها مع بعض فى كل شكل ستة عشر ضربا فى كل جهة من جهات الاطلاق والضرورة والامكان فى المحصورات خاصة منها ما هو منتج يلزم عنه حكم فى قضية اخرى غير القضيتين اللتين فى القرينة المذكورة على ما قيل ومنه غير منتج اى لا يلزم عنه حكم فى قضية اخرى ومن المنتج ما هو بين الانتاج بنفسه ومنه غير بين يحتاج الى بيان وحجة تبين لزومه لما يلتزمه من النتيجة التى لزم حكمها عنه فلنأخذ الآن فى تعديد الضروب المنتجة وغير المنتجة وكيف ينتج ما ينتج منها وكيف لا ينتج مالا ينتج وكيف يتبين ما ليس يتبين وعلى اى وجه يتبين .

الفصل الخامس

فى ضروب القياسات من القضايا المطلقة فى الشكل الاول

اماضروب الشكل الاول فالمنتج منها اربعة ضروب واثنا عشر ضربا غير منتجة الاول من موجبتين كليتين كقولنا كل ـ ا ب ـ وكل ـ ب ج ـ فتنتج موجبة كلية وهى قولنا كل ـ ا ج ـ مثاله .

لان الانسان الذى هو ـ ا دخل فى عموم الحيوان الذى هو ـ ب ـ والحيوان دخل فى عموم الجسم الذى هو ـ ج ـ فدخل الانسان الذى هو ـ ا ـ فى عموم الجسم الذى ـ هو ج

يقرأ معكوسا من الاسفل الى الاعلى فيقال
كل انسان حيوان و كل حيوان جسم (١)

جسم
ج
حيوان
ب
انسان
ا

فينتج كل انسان جسم
لان عام العام عام ايضا

(١) هذه الجملة من قط .

وايضا

حيوان / ج — حساس / ب

انسان / ا — لان متساوى العام في عموميته عام ايضا

لان الانسان الذى هو ـ ا ـ دخل فى عموم الحساس الذى هو ـ ب ـ وساوى الحساس الحيوان الذى هو ـ ج ـ فى عمومه فدخل الانسان الذى هو ـ ا ـ فى عموم الحساس الذى هو ـ ج ـ

وايضا

حساس / ج — فكل انسان حساس

ناطق / ب — لان عام المساوى في عمومه عام ايضا

انسان / ا

لان الانسان الذى هو ـ ا ـ ساوى فى عمومه الناطق الذى هو ـ ب ـ والناطق دخل فى عموم الحساس الذى هو ـ ج ـ فدخل الانسان الذى هو ـ ا ـ فى عموم الحساس الذى هو ـ ج ـ وايضا

ضحاك / ج — انسان / ا — ناطق / ب

فكل انسان ضحاك

لان المساوى للمساوى

متساو ايضا

لان الانسان الذى هو - ا - ساوى فى عمومه الناطق الذى هو - ب - والناطق ساوى فى عمومه الضحاك الذى هو - ج - فساوى الانسان الذى هو - ا - فى عمومه الضحاك الذى هو - ج - ولا يختلف العموم والخصوص فى الحدود فى الموجبتين الكليتين فى هذا الشكل سوى هذا الاختلاف الذى فى الصور الاربع وفى سائرها انتج الايجاب الكلى والضرب الثانى من كليتين والكبرى منهما والصغرى موجبة كقولنا كل - ا ب - ولا شىء من - ب ج - فينتج سالبة كلية وهى قولنا فلا شىء من - ا - ج - مثاله -

حيوان — ب

حجر — ج

ولاشىء من الحيوان بحجر

انسان — ا

فلاشىء من الانسان بحجر

لان الانسان الذى هو - ا - داخل تحت عموم الحيوان الذى هو - ب - والحجر الذى هو - ج - خارج بجملته عن الحيوان بالسلب الكلى والحيوان خارج عنه فالانسان خارج بجملته الداخلة تحت عموم الحيوان عن الحجر فسلب لذلك - ج - (عن ا - ١) سلبا كليا

وايضا .

حجر — ج

ولا شىء ——— من الناطق

ناطق — ب

كل ——— انسان

ا

فلا شئ من الانسان بحجر

(١) ليس فى قط

لان الانسان الذى هو - ا - مسا و للناطق الذى هو - ب - والحجر الذى هو ج - مسلوب عن الناطق وخارج عنه فهو مسلوب عن - ا - الذى هو الانسان المساوى للناطق فى الحكم ولا تختلف الحدود فى العموم والخصوص فى هذا الضرب سوى هذا الاختلاف الذى هو عموم الاوسط للاصغر وزيادته عليه او مساواته له .

والضرب الثالث - من موجبتين والصغرى منهما جزئية والكبرى كلية كقولنا بعض - ا ب - وكل - ب ج - فينتج موجبة جزئية وهى قولنا بعض - ا ج - مثاله .

ج
خارج عن الاعتدال

ب
حار المزاج

ا
انسان

فبعض الانسان خارج عن الاعتدال

لان بعض - ا - الذى هو الانسان داخل تحت عموم - ب - الحار المزاج الذى يكون بعض الانسان وبعض اشياء اخرى والحار المزاج داخل تحت عموم الخارج عن الاعتدال فبعض الانسان داخل تحت عموم الخارج عن الاعتدال .

وايضا ج مساوى الزوايا لقائمتين

وكل ب مثلث

ا بعض السطوح

فبعض السطوح مساوية زواياه لقائمتين

لان بعض - ا - الذى هو بعض السطوح داخل تحت عموم المثلث الذى هو ب - الذى قد يكون سطحا وقد يكون جسما والمثلث مسا و للمساوى زواياه لقائمتين فبعض السطح داخل تحت عموم المساوى زواياه لقائمتين - وايضا .

ج المشاء

ب الانسان

ا بعض الحيوان

فبعض الحيوان مشاء

لان بعض - ا - الذى هو الحيوان مسا و - لب - الذى هو الانسان والانسان داخل تحت عموم - ج - الذى هو المشاء فبعض الحيوان داخل تحت عموم المشاء - وايضا .

ج ضحاك

وكل ب انسان

ا بعض الحيوان

فبعض الحيوان ضحاك

لان بعض - ا - الذى هو الحيوان مساو - لب الذى هو الانسان و - ب - مساو لج - الذى هو الضحاك فبعض - ا - الذى هو الحيوان مساو - لج - الذى هو الضحاك ولا يختلف العموم والخصوص فى الحدود من الموجبتين الكلية الكبرى والصغرى الجزئية فى هذا الشكل سوى هذا الاختلاف الذى فى الصور الاربع وفى سائرها انتج الايجاب الجزئى .

الضرب الرابع من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولنا بعض ا - ب - ولا شيء من - ب ج - ينتج سالبة جزئية كقولنا ليس كل - ا - ج - مثاله .

ب بناء

ا الانسان

ج جماد

فليس كل انسان جماد ولا شيء منه

لان بعض - ا - الذى هو الانسان داخل تحت عموم - ب - البناء الذى منه انسان ومنه زنبور والجماد الذى هو - ج - مسلوب عن ب - الذى هو البناء وعن جميع الانسان ايضا فالجماد مسلوب عن كل الانسان فهو مسلوب عن بعضه

وايضا

وايضا .

ج اسود ب ابيض ا حيوان

فليس كل حيوان اسود

لان بعض - ا - الذى هو الحيوان داخل تحت عموم - ب - الذى هو الابيض و - ج - الذى هو الاسود مسلوب عن - ب - الذى هو الابيض وليس بمسلوب عن باقى - ا - الذى هو باقى الحيوان غير الانسان كالغراب مثلا - فج - الذى هو الاسود مسلوب عن بعض - ا - الذى هو الحيوان كالققنس (١) مثلا وايضا .

ب انسان ج جماد

ا حيوان فليس كل حيوان جمادا ولا واحدا منه

لان بعض - ا - الذى هو الحيوان مساو - لب - الذى هو الانسان و - ج - الذى هو الجماد مسلوب عن الانسان وعن باقى الحيوان فهو مسلوب عن كل - ا - الذى هو الحيوان والمسلوب عن الكل مسلوب عن البعض لامحالة - وايضا

ج فرس ب انسان

ا حيوان فليس كل حيوان فرس

لان بعض - ا - الذى هو الحيوان مساو - لب - الذى هو الانسان و - ج - الذى هو الفرس مسلوب عن الانسان وليس بمسلوب عن جميع الحيوان - فج - مسلوب عن بعض - ا - ولا يختلف العموم والخصوص فى الحدود فى الموجبة الجزئية الصغرى والسالبة الكلية الكبرى فى هذا الشكل سوى هذا الاختلاف الذى فى الصور الاربع الذى انتج فى بعضه سلبا كليا وفى بعضه سلبا جزئيا فاللازم فى جميعه السلب الجزئى لامحالة .

وهذه الضروب الاربعة وان كانت بينة الانتاج بنفسها لمن يتصورها فهذه الاشكال التى استقصي فيها اصناف العموم والخصوص فى الحدود تصورها فى الاذهان فتحقق نتيجتها وتبعد الشك عنها فهذه هي الضروب المنتجة من هذا الشكل والباقية غير منتجة وهى التى صغراها سالبة و (٢) كبراها جزئية

(١) تقدم ما فيه - (٢) لا - او .

او كلاهما لان الصغرى السالبة تخرج الاصغر عن حكم الاوسط فلا ينتقل اليه حكم الاكبر من جهة الاوسط بايجاب ولا سلب والكبرى الجزئيه تخرج بعض الاوسط عن حكم الاكبر فلا يعم حكمه الاصغر لانه قد يقع تارة تحت الداخل فى حكم الاكبر وتارة لا يقع والحكم لا يحصر المحمول فلا ينتقل الحكم عنه جزما الى الاصغر كما يتضح فى هذه الاشكال واولا فى السالبتين الكليتين كقولنا لا شئ من - ا ب - ولا شئ من - ب ج - فتقع تارة هكذا ٠

ا انسان ب فرس ج غراب فيكون لا شيء من ا ج

ولا شيء من الانسان غراب لان - ج - خرج عن - ب - وعن - ا - جميعا وتقع تارة هكذا ٠

ج ناطق ب غراب

فيكون كل - ا ج - اى كل انسان ناطق ا انسان

لان - ج - المسلوب عن - ب - كان لاشئ من الانسان غراب (١)

محمولا على - ا - فبقى على حمله ولم ينقل اليه - ب - المسلوب عنهما حكما - وتارة تقع هكذا

ج انسان ب حجر

فيكون بعض - ا ج - اى بعض الحيوان انسان ا حيوان

وليس بعض - ا ج - اى ليس كل حيوان انسانا لان الاوسط وقع خارجا عنهما فكان حكمها لها لا من جهة الاوسط فكان الحكم الذى لها تارة ايجابا وتارة سلبا وتارة كليا وتارة جزئيا فلم يلزم الحكم والعيب (٢) فى الصغرى السالبة التى اخرجت الاصغر عن حكم الاوسط فلم ينقل اليه حكما من الاكبر على ما قيل ٠

والضرب الآخر من كليتين والصغرى سالبة والكبرى موجبة مثاله ٠

لاشيء - من ا ب - وكل - ب ج - فتقع تارة هكذا ٠

ج ناطق ب انسان

وكل ——— انسان فرس ا

لا شيء ——— من الفرس

---

(١) زيدت من لا ٠ (١) كذا فى لا - وفى قط بلا نقط ٠ فيكون

فيكون لاشيء من - ا ج - اى لا شيء من الفرس بناطق لان الاكبر ساوى الاوسط فانسلب عما انسلب عنه وهو الاصغر - وتقع تارة هكذا .

ج حيوان

ا انسان ب فرس

فيكون كل - ا ج - اى كل انسان حيوان لان الاكبر عم الاوسط والاصغر الذى سلب عنه الاوسط - وتقع تارة هكذا .

ج اسود

لا شيء ا انسان من الانسان وكل ب غراب غراب

فيكون بعض - ا - الذى هو الانسان - ج - اى اسود لان - ج - الذى هو الاسود فضل على - ب - الذى هو الغراب فكان من زيادته فى بعض الانسان فكان بعض الانسان اسود وليس كل انسان اسود وهو الايجاب الجزئى والسلب الجزئى فلم يلزم فيه حكم بعينه .

والضرب الثالث من صغرى موجبة كلية وكبرى موجبة جزئيه كقولنا كل ا ب - وبعض - ب ج - فتقع تارة هكذا .

ج فرس

ب حيوان

ا انسان

فيكون لا شيء من - ا ج - اى لا شيء من الانسان فرس لان بعض - ب - الذى كان - ج - فضل عن عموم - ا - كما خرج بعض الحيوان الذى هو الفرس عن الانسان فخرج الانسان عن حكم الفرس فصدق فيه السلب الكلى ويقع تارة هكذا .

ج ناطق

ب حيوان

ا انسان

فيكون كل - ا ج - اى كل انسان ناطق لان

البعض من الحيوان الذى حمل عليه الناطق دخل الانسان فى حكمه لان المحمول لا يسور فتجوز فيه المساواة والعموم بالزيادة فيختلف الحكم من جهة تلك الزيادة ما لم ينحصر تحت عموم الاكبر فاذاعم الاكبر الاوسط بحكمه انتقل الحكم الى الاصغر واذا لم يعم لم ينتقل فلم يلزم من الكبرى الجزئية حكم فى النتيجة على ما قيل — وتارة تقع هكذا .

ج	ابيض
ب	ناطق
ا	انسان

فيكون بعض — ا ج — وبعضه ليس — ج — اى بعض الانسان ابيض وبعضه ليس بابيض لان الاوسط ساوى الاصغر فانسلب عن الاصغر ما انسلب عن الاوسط من الاكبر ووجب عليه ما وجب عليه فكان حكمه ايجابا وسلبا جزئيا فلم يلزم منه حكم فى الانتاج من سلب ولا ايجاب كلى ولا جزئى .

والضروب التسعة الباقية كذلك لا تنتج اى لا يلزم فيها حكم اما لكون صغراها سالبة واما لكون الكبرى جزئية واما لكليهما كما فى هذه الامثلة .

الضرب الرابع منها هكذا من موجبة كلية صغرى(وسالبة جزئية كبرى) (١) —

المثال الاول

ج	ناطق
ب	حيوان
ا	انسان

فكل انسان ناطق

المثال الثانى

ج	فرس
ب	حيوان
ا	انسان

ولاشئ من الانسان فرس

المثال الثالث

ج	ابيض
ب	حيوان
ا	انسان

(١) من لا —

وليس

وليس بعض الانسان ابيض وبعض الانسان ابيض

والضرب الخامس من كبرى موجبة جزئية وصغرى سالبة كلية .

اول ج حيوان

ب ابيض ا غراب ثانى ج انسان

وكل غراب حيوان ب حيوان

ثالث ج حيوان ا حجر

ا ابيض ب اسود ولاشئ من الحجر انسان

وبعض الابيض حيوان وبعضه ليس بحيوان.

الضرب السادس من سالبتين صغراهما كلية وكبراهما جزئيه والامثلة عليه هي الامثلة المذكورة في الخامس حيث يكون السلب الجزئ في الكبرى مكان الايجاب الجزئ .

والضرب السابع من كبرى موجبة كلية وصغرى سالبة جزئية .

اول ج جسم ثانى ج ناطق

ب انسان ب انسان

ا ابيض ا ابيض

فكل ابيض جسم وبعض الابيض ناطق

ثالث ج ناطق

ب انسان

ا فرس

فلا شيء من الفرس ناطق

وصورة المثال الثالث من هذا الضرب فى الصغرى صورة السالبة الكلية لان السلب الجزئى ينفى عن البعض ولا يتعرض للبعض الآخر بسلب ولا ايجاب فيبقى فى الامكان ان يكون سلبا وان يكون ايجابا فى البعض الآخر وصورة

الايجاب فى البعض المتروك قد جاءت فى المثالين الاولين من هذا الشكل حيث سلب الاوسط عن بعض الاصغر واوجبه على بعضه وسلب فى هذا الثالث عن كله لاستيفاء الاقسام فكان فى الصور الثلاث الايجاب الكلى والسلب الكلى والسلب والايجاب الجزئيان فلم ينتج .

الضرب الثامن منها من سالبتين صغراهما جزئية والكبرى كلية وامثلته هكذا .

اول	ج	غراب	ثانى	ج	اسود
	ب	انسان		ب	ابيض
	ا	ابيض		ا	انسان
	ولاشيء من الابيض غراب			ليس كل انسان اسود	
				وبعض الانسان اسود	

فهاتان الصورتان اذا كان مع السلب الجزئى فى الصغرى عن البعض من الاصغر ايجاب على البعض واما اذا كان سلب عن البعض الآخر فهو سلب كلى وقد قيل فيه .

والضرب التاسع من جزئتين والصغرى سالبة والكبرى موجبة وحكمه معلوم فى انه لا ينتج من اجل جزئية الكبرى ومن اجل سلب الصغرى مما سبق تعليما وتمثيلا وكذلك فى الضرب العاشر وهو من سالبتين جزئيتين .

وفى الحادى عشر وهو من جزئيتين موجبتين والثانى عشر من جزئيتين والكبرى سالبة من اجل جزئية الكبرى .

فقد بان المنتج وغير المنتج من ضروب الشكل الاول بالتفهيم والتعليم (والتعليل - ١) والتصوير وبالتشكيل (٢) وحاجته الى ذلك مع كونه كالبين بنفسه انما كانت من جهة العموم والخصوص فى الحدود والتمثيل بالخطوط

(١) ليس فى لا (٢) قط - والتشكيل .

اوضح الحال فيها .

الفصل السادس

فى ضروب القياسات من القضايا المطلقة فى الشكل الثانى

والمنتج من ضروب الشكل الثانى اربعة ايضا وهى التى كبراها كلية سواء كانت الصغرى كلية اوجزئية واحدى مقدمتيه موجبة والاخرى سالبة ايهما كانت وما عداها لا ينتج فالضرب الاول من المنتجات من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل - ا ب - ولا شيء من - ج ب - ينتج سالبة كلية وهو قولنا لا شيء من - ا ج - لان الاصغر دخل تحت حكم الاوسط بكليته وانتفى الاوسط عن الاكبر بكليته فانتفى الاكبر عنه بكليته فانتفى عن الاصغر بكليته وهذا مثاله .

ب	حيوان	ج	حجر
ا	انسان	فلاشيء من الانسان حجر	

ولا يضلك العموم هاهنا فان الحال يتشابه فيه مع مساواة الاوسط للاصغر وزيادته عليه حيث لا يخرج شيء من الاصغر عن الاوسط فلايخرج عن حكمه .

ومن تقدم بينه بعكس الكبرى حيث قال كل - ا ب ولاشيء من - ب ج - فعاد الى صورة الشكل الاول لما عكس كبراه التى هى لاشيء من - ج ب - بجعلها لا شيء من - ب ج - والصورة فى التمثيل هاهنا قد اوضحت العكس فى الشكل حيث كان سلب الاوسط عن الاكبر هو بعينه سلب الاكبر من الاوسط .

الضرب الثانى من كليتين والصغرى سالبة كقولنا لاشيء من - ا ب - وكل - ج ب - ينتج سالبة كلية وهى قولنا لا شيء من - ا ج - وبينوه بتبديل المقدمتين وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى حتى انعكست السالبة كلية

صالحة الانتاج فى الشكل الاول فان الموجبة تنعكس جزئية ولا تصلح كبرى فى الشكل الاول فعاد الى صورة الضرب الاول فانتج سالبة كلية لكنها عكس المطلوب من جهة حديه الاكبر والاصغر مثاله .

ا	حجر	ب	حيوان
		ج	انسان

فلا شيء من الحجر انسان

ويظهر فى المثال العكس مع الشكل وعكس النتيجة مع اصلها وهم بدلوا فقالوا كل - ج ب - ولا شيء من - ا ب - فصارت الصغرى مكان الكبرى وعكسوا فصار لاشيء من - ب ا - فعادت القرينة كما عادت الاولى الى صورة الشكل الاول فانتجت لاشيء من - ج ا - ثم عكست النتيجة فصارت لاشيء من - ا ج - وهو المطلوب .

الضرب الثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولنا بعض ا ب - ولا شيء من - ج ب - ينتج سالبة جزئية وهى قولنا ليس كل - ا ج - مثاله .

ب	انسان	ج	حجر
ا	حيوان		فليس كل حيوان حجرا (ولا شيء منه) (١)

بعض الحيوان انسان ولا شيء من الحجر انسان فليس كل حيوان حجر الانتقال الحكم بسلب الاكبر الى بعض الاصغر وهو البعض الذى دخل تحت الاوسط واذا كان على هذه الصورة والمثال جاء بسلب كلى لان الاصغر باسره يخرج عن حكم الاكبر فيكون لا شيء من الحيوان حجر فان وقع هكذا جاء بسلب جزئى

ب	اسود	ج	ابيض
ا	انسان		فليس كل انسان ابيض

لان الاصغر يدخل بعضه تحت الاوسط وبعضه تحت الاكبر فينسلب الاكبر عن بعض الاصغر والسلب الكلى الذى جاء من الصورة الاولى يصدق معه

(١) من لا السلب

السلب الجزئ الذى جاء من الثانية فيستمر صدق السلب الجزئ .

الضرب الرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية مثاله ليس كل ا ب - وكل - ج ب - ينتج سالبة جزئية كقولنا ليس كل - ا ج - كما فى هاتين الصورتين .

ا	ابيض	ا	ابيض
ب	حيوان	ب	حيوان
ج	انسان	ج	غراب

فهى الصورة الاولى كان الباقى من عموم الاوسط للاكبر عن (١) بعض الاصغر والسلب عن بعضه مع كون الاكبر مباثنا للاصغر بالكلية وفى الثانية عم الاوسط الاكبر وبعض الاصغر فى حكم الاكبر بخاء سلب كلى فى الاولى وجزئ فى الاخرى فصدق السلب الجزئ لا محالة واستمر فى النتيجة وكان يبين بطريقة تعرف بالافتراض فيقال يفرض البعض من - ا - الذى ليس - بب - د - فلاشئ من - د ب - وكل - ج ب - فيعود الى الضرب الثانى من هذا الشكل وينتج لا شئ من - د ج - فيقال بعض - ا د - ولا شئ من - د ج - فليس كل ا ج - وهى نتيجة الضرب الرابع من الشكل الاول والتمثيل فى التشكيل اوضح النتيجة ايضاحا لا يحوج الى شئ من هذا .

وما لا ينتج فى هذا الشكل اثنا عشر ضربا فمنها اربعة من سالبتين لان الاصغر والاكبر فيهما (٢) يحزجان عن حكم الاوسط كما قيل فى الشكل الاول فلا ينتقل الحكم بوساطته من احدهما الى الآخر بسلب ولا ايجاب واربعة من موجبتين لان الطرفين الداخلين تحت حكم الاوسط قد يتفقان وقد يتباثنان بالكل او بالبعض فلا يستمر الحكم بحسبه .

واربعة من جزئيتين لا يلزم منهما حكم لخروج البعضين غير المتعينين عن حكم الاوسط فلا ينتقل الحكم الى البعض الداخل تحت الحكم لانه غير متعين

---

(١) قط على (٢) قط - فيها .

فالضرب الاول مما لا ينتج من سالبتين كليتين يقع على هذه الاشكال والصور الثلث .

ج حجر
ب فرس
ا انسان
ولا شئ من الانسان حجر

وايضا
ج ناطق
ب فرس
ا انسان
وكل انسان ناطق

وايضا
ج انسان
ب حجر
ا حيوان
ليس كل حيوان انسانا

فيجيء من الاولى سلب كلي ومن الثانية ايجاب كلي ومن الثالثة ايجاب وسلب جزئيان ولايستمر حكم ولاتلزمه نتيجة بعينها -

والضرب الثاني من سالبتين كبراهما كلية وصغراهما جزئية وتقع على هاتين الصورتين -

اولى
ج حجر
ب انسان
ا حيوان
ا ج
ولا شيء من الحيوان حجر

ثانية
ج ابيض
ب غراب
ا حيوان
ا ج
وليس كل حيوان ابيض
وبعض الحيوان ابيض

ويجيء في الاولى بسلب كلي وفي الثانية بسلب وايجاب جزئيين والضرب الثالث من سالبتين صغراها كلية وكبراها جزئية يقع على هذه الصور الثلاث .

---

(١) لا ـ ج انسان .

اولى ب ابيض

ج انسان ا غراب

ولاشيء من الغراب انسان

ثانية ب ابيض ج حيوان

ا غراب

وكل غراب حيوان

ثالثة ج ابيض

ب حجر

ا حيوان

وليس كل حيوان ابيض وبعض الحيوان ابيض

فتوجب فى الصورة الاولى السلب الكلى وفى الثانية الايجاب الكلى وفى الثالثة الايجاب والسلب الجزئيان

والضرب الرابع من سالبتين جزئتين وتقع على هذه الصور الثلاث .

اولى ب ابيض ا انسان ج حجر

فلا شيء من الانسان حجر

ثانية ج ناطق ا انسان

ب ابيض

وكل انسان ناطق

ثالثة ج حيوان

ب انسان

ا ابيض وليس كل ابيض حيوان

وبعض الابيض حيوان

فيجيء كذلك فى الاولى سلب كلى وفى الثانية ايجاب كلى وفى الثالثة ايجاب

وسلب جزئيان .

والضرب الخامس من موجبتين كليتين وتقع على هذه الصور الثلاث .

اولى ب حيوان ا انسان

ج فرس

فلا شيء من الانسان فرس

ثانية ب حيوان ج ناطق

ا انسان

وكل انسان ناطق

ثالثة ب جسم ج انسان

ا ابيض

وليس كل ابيض انسان

وبعض الابيض انسان

فيجيء فى الصورة الاولى بسلب كلي وفى الثانية ايجاب كلي وفى الثالثة ايجاب وسلب جزئيان .

والضرب السادس من موجبتين كبراهما كلية والصغرى جزئية وتقع على هاتين الصورتين .

اولى ب حيوان ا ابيض

ج غراب

ولاشيء من الابيض غراب

ثانية ب حيوان ج انسان

ا ابيض

وبعض الابيض انسان

وبعض الابيض ليس بانسان

فيجيء

فيجيء في الاولى بسلب كلي وفي الثانية بايجاب وسلب جزيئا ن .

الضرب السابع من موجبتين صغراها كلية وكبراها جزئية وتقع على صور ثلاث .

اولى ج ابيض ب حيوان

ا غراب

ولا شيء من الغراب ابيض

ثانية ج اسود ب حيوان

ا غراب

وكل غراب اسود

ثالثة ج ابيض ب حيوان

ا انسان

وبعض الانسان ابيض

وليس كل انسان ابيض

فيجيء في الاولى بسلب كلي وفي الثانية بايجاب كلي وفي الثالثة ايجاب وسلب جزئيان .

والضرب الثامن من موجبتين جزئيتين وصورته صورة الضرب الرابع الذي من سالبتين جزئيتين ويجيء بالسلب والايجاب الكلي والجزئي كما جاء هنالك .

الضرب التاسع من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية وصورته صورة السابع الذي من موجبتين وكبراها جزئية لان السلب عن البعض في الصورة كالايجاب على البعض .

والضرب العاشر من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية وصورته صورة الثالث الذي من سالبتين والكبرى جزئية .

والضرب الحادي عشر والثاني عشر وهما اللذان من جزئيتين موجبة وسالبة كبرى وصغرى وصورتهما صورة الموجبتين والسالبتين الجزئيتين لأن السلب

الجزئ فى الصور كالايجاب والمثال الجزئ وبالعكس فقد تبينت ضروب الشكل الثانى والمنتج منها وكيف ينتج وما لا ينتج ولم لا ينتج بالتمثيل المبين لما اشتبه منها بالعموم والخصوص بيانا شافيا من غير حاجة الى عكس وغيره لان العكس فى التمثيل (١) ظاهر كالاصل .

الفصل السابع

فى ضروب القياسات من القضايا المطلقـــة فى الشكل الثـــالث

والمنتج من ضروب هذا الشكل ستة اضرب وهى التى صغراها موجبة وفيها كلية سواء كانت صغرى اوكبرى وما عدا هذا لا ينتج ونتائجه كلها جزئية ثلثة منها موجبة وثلثة سالبة وبعكس صغراه يرجع الى صورة الشكل الاول فالضرب الاول من كليتين موجبتين كقولنا كل ـ ب ا ـ وكل ـ ب ج ـ فينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ـ ا ج ـ لان الاوسط داخل تحت حكم الاكبر وبعض الاصغر لامحالة داخل تحت حكم الاوسط وذلك لان الاصغر محمول على الاوسط فاما ان يساويه واما ان يفضل عليه فاذا فضل عليه كان بعضه فى حكمه واذا ساواه فكله فى حكمه واذا عم الحكم تارة وخص اخرى فخصوصه مستمر فيصدق الجزئ على كل حال والعكس جزئ لامحالة واذا انعكست الصغرى جزئية عاد الى صورة الضرب الثالث من ضروب الشكل الاول فانتج الايجاب الجزئ لان صورته تقع تارة هكذا .

ج جسم ا حيوان
ب انسان
وكل حيوان جسم

وهو كل انسان حيوان وكل انسان جسم فيجئ منه فى هذا المثال موجبة كلية وهو كل حيوان جسم وتارة تقع هكذا .

ا حيوان ج ناطق

ب انسان

فبعض الحيوان ناطق

وهو كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فيجيئ منه ان بعض الحيوان ناطق فيكون من الصورة الاولى ايجاب كلي ومن الثانية ايجاب جزئ فيستمر الجزئ لامحالة والعكس والاصل قدبينا في الصورتين والضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل - ب ا - ولاشيء من - ب ج - ينتج سالبة جزئية وهي قولنا ليس كل - ا ج - لان الصغرى اذا عكست كان بعض - ا ب - وتقع على هاتين الصورتين

اولى	ا حيوان	ثانية	ا حيوان
	ب انسان		ب انسان
	ج حجر		ج فرس
	فلا شيء من الحيوان بحجر		فليس كل حيوان بفرس

اما في الاولى فكل انسان حيوان ولاشيء من الانسان بحجر فيكون سلبا كليا وهوانه لا شيء من الحيوان حجر وفي الثانية كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان فرس وينتج انه ليس كل حيوان بفرس وهو السلب الجزئ فيستمر السلب الجزئ لامحالة .

والضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية كقولنا بعض - ب ا - وكل ب ج - فينتج موجبة جزئية وهي قولنا بعض - ا ج - لان الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية وبذلك يعود الى ما عاد اليه الضرب الاول من هذا الشكل وهو الضرب الثالث من الشكل الاول وتقع على هاتين الصورتين .

اولى	ا انسان	ب حيوان	ج جسم
ثانيه	ا ابيض		ب انسان
		ج حيوان	

فبعض الابيض حيوان

اما فى الاولى فبعض الحيوان انسان وكل حيوان جسم ويجيء منه ان كل انسان جسم وفى الثانية بعض الانسان ابيض وكل انسان حيوان فينتج ان بعض الابيض حيوان فيلزم الايجاب الجزئى ٠

والضرب الرابع من موجبتين والكبرى جزئية كقولنا كل – ب ا – وبعض ب ج – فينتج جزئية موجبة وهى قولنا بعض – ا ج – ويتبين بعكس الكبرى وجعلها صغرى فينتج عكس النتيجة ويعكس فتكون النتيجة المطلوبة ولايتبين بعكس الصغرى لان الصغرى الكلية اذا عكست تكون جزئية ولاينتج قياس من جزئيتين وبالصورة والتمثيل يلزم تارة ايجاب كلى وتارة ايجاب جزئى فيصدق الجزئى لامحالة كما فى هذه الصورة ٠

ج كاتب — ب انسان

ا حيوان

فبعض الحيوان كاتب

وهى كل انسان حيوان وبعض الانسان كاتب فينتج ان بعض الحيوان كاتب وهو بعض البعض الذى كان انسانا لامحالة والعكس مع الاصل يتبين فى الشكل من جهة العموم والخصوص ٠

والضرب الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولنا بعض – ب ا – ولا شيء من – ب ج – فينتج سالبة جزئية وهى قولنا ليس كل – ا ج – وبعكس الصغرى يرجع الى رابع الشكل الاول وصورته اما هكذا وهو ٠

ا انسان — ب حيوان

ج حجر

فلا شيء من الانسان حجر

بعض الحيوان انسان ولاشيء من الحيوان حجر ويجيء منه السلب الكلى وهو لاشيء

لاشيء من الانسان حجر واما هكذا وهو —

ج ابيض ـــــــ ا حيوان

ب اسود

ج ا
فليس كل حيوان ابيض

بعض الاسود حيوان ولاشيء من الاسود ابيض فليس كل حيوان ابيض فيستمر السلب الجزئي وعوده الى رابع الشكل الاول يكون بعكس الصغرى الموجبة الجزئية —

والضرب السادس من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية كقولنا كل — ب ا — وليس كل — ب ج — ينتج سالبة جزئية وهى قولنا ليس كل — ا ج — ولا يتبين بالعكس لان كبراه سالبة جزئية لا تنعكس وصغراه تنعكس جزئية ولا نتيجة من جزئيتين وانما يتبين بما تبين به نظيره فى الشكل الثانى وهو رابعه بالافتراض وبالمثال يكون هكذا —

ا حيوان ـــــــ ب انسان

ج ابيض

فليس كل حيوان ابيض

كل انسان حيوان وليس كل انسان ابيض ويلزم منه ليس كل — اج — اى ليس كل حيوان ابيض فهذه هى الضروب المنتجة فى هذا الشكل وما عداها لاينتج وهى عشرة اضرب سبعة منها وهى التى من سالبتين ومن جزئيتين حكمها فى العلة والمثال حكم نظائرها فى الاول والثانى وثلثة من صغرى سالبة مع كبرى موجبة حكمها حكم نظائرها فى الشكل الاول فى العلة والمثال ايضا فقد اتفقت الاشكال الثلثة فى ان ما كان من ضروبها من سالبتين اوجزئيتين اوصغرى سالبة كبراها جزئية لاينتج والشكل الاول ينتج المطالب كلها الموجب والسالب

والكلى والجزئ والثانى ينتج السالب فقط الكلى والجزئ ولا ينتج الموجب والثالث ينتج الجزئ فقط موجبا وسالبا ولا ينتج الكلى ويشترك الاول والثانى فى انهما لاينتجان من كبرى جزئية والاول والثالث فى انهما لاينتجان من صغرى سالبة فهذه اشكال القياسات وضروبها من القضايا المطلقة ـ

الفصل الثامن

فى اشكال القياسات وضروبها من القضايا الضرورية والممكنة والمختلطة منها ومن المطلقات

اذا كانت القضايا ضرورية كانت نتائجها مثلها ضرورية فى الشكل الاول والثانى والضروب المنتجة منها وغير المنتجة هى تلك بعينها وبتلك الامثلة والبيانات التى اوردناها لتميز (١) العموم والخصوص فى الحدود فى كل ضرب من الضروب .

اما فى الشكل الاول فلان الاصغر من جملة الاوسط وهو هو فاذا حكم بالاكبر على الاوسط حكما ضروريا كان هو بعينه الحكم على الاصغر فلا يتعدى حكم النتيجة حكم الكبرى .

واما فى الشكل الثانى فعكس السالبة من المقدمتين يرده الى الشكل الاول وتكون السالبة هى كبرى للاول وعكسها ضرورى مثلها فحكمه فى ذلك حكم الاول .

واما فى الشكل الثالث خاصة فبحسب ما بينوا به ضروب هذا الشكل من العكوس لايكون الامر فيه كذلك لان القضية الضرورية الموجبة لايلزم عكسها ضرورية كما يلزم عكس السالبة منه بل يلزم عكسها ممكنة ومطلقة غير محصلة الضرورة كما قيل فى العكوس فيدخل تحت الخلط من الممكن والضرورى فيختلف الحكم كما ستعلمه واذا كانت القضايا ممكنة كانت نتائجها اما فى الشكل الاول فممكنة مثلها لانه حيث يمكن ان يكون الاصغر للاوسط ويمكن ان يكون الاوسط للاكبر

(١) كذا ولعله يتميز ح .

ممكن ان يكون الاصغر للاكبر سواء كان الامكان وجوديا او ذهنيا فالنتيجة مثله وان كان خاطا منهما فالنتيجة ذهنية لا وجودية فان من الامكان الذهنى ما هو ضرورى فى الوجود فيكون حكم النتيجة فيه حكمها فى الخلط من الممكن والضرورى فتكون تارة ضرورية وتارة ممكنة فلا تعلم فيكون الحكم فيها بالامكان الذهنى .

واما فى الشكل الثانى فتنتج فيه ممكنات ايضا ولكن ذهنية لان عكوس الممكنات قد تكون ضرورية فيعمها الامكان الذهنى فى الكون واللاكون وينتج فيه ما كان لا ينتج فى المطلقات والضروريات وهو الذى من الموجبتين برد ايجابه الى السلب فيصير انتاجه الحقيقى عن المختلفين فى الايجاب والسلب .

واما فى الشكل الثالث فينتج مثل شكل (١) المقدمتين المتفقتين فى الامكان الوجودى لان الصغرى اذا انعكست ضرورية صار حكم الاصغر حكم الاوسط فكانت الجهة فى النتيجة مثل جهة الكبرى فى القرينة وكذلك ان كانتا من الامكان الذهنى كانت النتيجة من الامكان الذهنى لان الصغرى اذا انعكست فيه انعكست الى الذهنى ايضا واما المختلط من القرائن القياسية من مقدمات مطلقة وضرورية اما فى الشكل الاول فان النتيجة تتبع الكبرى فى الاطلاق والضرورة حيث يكون الاصغر هو الاوسط فالحكم بالاكبر على الاوسط هو بعينه على الاصغر وفى الشكل الثانى تكون الجهة فى النتيجة تابعة لعكس السالبة التى تكون كبرى فى الشكل الاول وعكس السالبة مثلها فى الضرورة والاطلاق واما فى الشكل الثالث فان الضرب الاول منه وهو الذى من كليتين موجبتين ان كانت الصغرى مطلقة والكبرى ضرورية فالنتيجة ضرورية لان الصغرى تنعكس مطلقة مثل نفسها وان كانت الصغرى هى الضرورية وقد تنعكس ممكنة فى بعض المواضع فيكون حكمها الامكان (٢) الذهنى فيصير الضرب مختلطا فى الشكل الاول من صغرى ممكنة وكبرى مطلقة وتكون النتيجة ممكنة ذهنية على ما ستعلم فتكون النتيجة فيه على كل حال ممكنة ذهنية تعم الامكان الوجودى والاطلاق والضرورة والضرب الثانى

---

(١) لا ـ مثل المقدمتين (٢) لا ـ للامكان

وهو الذى من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية كذلك ايضا اما ان كانت الضرورية هي الكبرى السالبة كانت النتيجة ضرورية مثلها وان كانت الضرورية هى الصغرى الموجبة كان حكمها على ما كان فى الاول من انتاج الامكان الذهنى الذى يعم الممكن السلب والضرورى السلب الذى هو الممتنع .

والضرب الثالث حكمه كحكم الضرب الاول فى كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية وممكنة ذهنية اذا كانت الصغرى هى الضرورية ـ

والضرب الرابع فنتيجته على كل حال ممكنة ذهنية لانها تنعكس فيكون عكسها عن الضرورة ان كانت التى تصير له الكبرى هى الضرورية الى الامكان الذهنى وعن الامكان الذهنى اذا كانت التى تصير الصغرى هى الضرورية الى الامكان الذهنى ايضا ـ

والضرب الخامس وهو من صغرى موجبة جزئية وكبري سالبة كلية ان كانت كبراه ضرورية (فنتيجته ضرورية ـ ١) وان كانت صغراه هي الضرورية فنتيجته ممكنة ذهنية كما سبق بيانه .

والضرب السادس وهو من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية ان كانت السالبة هى الضرورية كانت النتيجة مثلها ضرورية لان ذلك البعض من الاوسط الذى ليس هو الاكبر يجعل بالافتراض كلا فتكون النتيجة تابعة له حيث تصير كبرى للاول وان كانت الموجبة هى الضرورية حتى تنتج اولا ضرورية وتنعكس فتصير ممكنة ذهنية وتختلط بالمطلقة التى جعل جزؤها كلا فتكون النتيجة ممكنة ذهنية لاختلاط القرينة من ممكنة ذهنية صغرى ومطلقة كبرى على ما ستعلم ـ

واما المختلط من مقدمات مطلقة وممكنة فى الاشكال الثلاثة فان نتائجها باسرها ممكنة اما فى الشكل الاول فان كانت الكبرى هى الممكنة والصغرى مطلقة تبين ان النتيجة ممكنة مثل الكبرى لان الصغرى حكمت بان الاصغر هو الاوسط فالحكم على الاوسط هو الحكم على الاصغر بعينه ومن جملته ويستمر فى الضروب

(١) ليس فى لا .

الاربعة المنتجة لان الصغرى فيها موجبة وحكم الاصغر فيها حكم الاوسط فيما يوجب عليه الكبرى وعلى ما يوجب ويسلب وكما يسلب وان كانت الصغرى هى الممكنة والكبرى مطلقة كانت النتيجة ممكنة ايضا فى السلب والايجاب لان الحد الاوسط هو الذى ينقل حكم الاكبر بالايجاب والسلب الى الاصغر فلايكون الاكبر فى ذلك الحكم الزم للاصغر من الاوسط ولا اشد مباينة له منه وفى الشكل الثانى كذلك ايضا تكون النتيجة ممكنة على اختلاف الجهات فى الضروب بين الصغرى والكبرى ايهما كانت ممكنة وايهما كانت مطلقة فان المعكوسة منهما تعود الى صورة الاقتران فى الاول كما كانت ممكنة او مطلقة فتكون النتيجة كما كانت فى الاول ممكنة على كل حال .

وكذلك فى الشكل الثالث تعود القرينة الى صورة الاول بعكس الصغرى وحيث يصدق المطلق فلا يكذب الممكن فالحكم بالامكان الذهنى لازم فى جميعها ولا حاجة الى التطويل .

واما المختلط من مقدمات ضرورية وممكنة فى الاشكال الثلثة فتكون نتائجه باسرها ممكنة اما فى الشكل الاول اذا كانت الكبرى هى الممكنة وهو بين لان الاصغر فى حكم الاوسط والحكم على الاوسط هو الحكم عليه بعينه فى الايجاب والسلب واذا كانت الصغرى هى الممكنة والكبرى ضرورية فالاوسط محكوم به على الاصغر بالامكان وهو الذى ينقل الحكم بالاكبر الى الاصغر فلايكون الاكبر الزم للاصغر ولا اشد مباينة له من الاوسط كما قيل وبحسب ذلك يكون الحال فى الشكلين الآخرين لانعكاس الكبرى فى الثانى والصغرى فى الثالث الى الاول والحكم الحكم بعينه وحيث تصدق الضرورة لا يكذب الامكان الذهنى فنتائج القضايا الممكنة والمختلطة منها ومن المطلقات والضروريات كلها ممكنة وحكمها فى ذلك شبيه بحكم القرائن المختلطة من كلية وجزئية فى كون نتائجها باسرها جزئية لاغير .

فهذا كلام مختصر كاف فى القياسيات الحملية من المقدمات المتفقات والمختلفات مغن عن ذلك التطويل الذى يشتت الاذهان ولايساويه فى البيان .

بهذه هي انواع المقاييس اعنى الاقاويل التى يلزم من تأليفها مع ما فيها من حكم وتصديق حكم وتصديق فى قول آخر لزوما اوليا اما بينا بيانا اوليا كما فى فى الشكل الاول وهو القياس الكامل واما غير اولى بل بواسطة اشياء اخرى من برهان خلف وعكس وافتراض كما فى الشكلين الآخرين وهذه اشكالها وضروبها وليس يوجد شيء كذلك خارج عن هذه الاشكال الثلث على صور تأليفاتها لان القول لايبين القول ويدل صدقه على صدقه كيف اتفق بل بان يكون للبين الدال بالمبين المدلول عليه نوع وصلة وعلاقة(١)وتلك الوصلة هى مشاركة ما وتلك المشاركة لاتكون للقول كله بالقول كله والالكان القول هو القول بعينه وهى لبعض القول ببعض الآخر حيث يشترك القولان فى جزء ويختلفان بغيره والاجزاء الحقيقية لكل قول جازم جزء ان احدهما الجزء الموضوع والآخر الجزء المحمول ومن الشرطى المقدم والتالى فالاشتراك بين القولين يكون اما فى محمول فيهما واما فى موضوع لهما واما فى محمول لاحدهما هو موضوع الآخر وتلك هى الاشكال الثلث وكذلك يقال فى المقدم والتالى فان لم تكن شركة فلا قياس اذ لانسبة ولاوصلة بين القولين تنقل الحكم من احدهما الى الآخر وعلى ذلك يتسق القول فى الشرطيات والتركيب منها ومن الحمليات .

الفصل التاسع

فى المقاييس المؤلفة من القضايا الشرطية استثنائية واقترانية

قد قيل ان القضايا الشرطية نوعان متصلة ومنفصلة والمتصلة هى التى يلزم فيها حكم فى قضية حملية لحكم فى اخرى والمنفصلة هى التى يعاند فيها حكم فى احديهما لحكم فى اخرى ـ الاولى كقولنا ان كان ـ ا ب ـ فج د ـ وقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثانية كقولنا اما ان يكون ـ ا ب ـ (واما ان يكون ـ ا) فج ـ د ـ وقولنا اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا والمقاييس تتألف من هذه استثنائية واقترانية والاستثنائية

(١) من قط

كقولنا ان كان - اب فج د - لكن - اب فج د - ولكن ليس - ج د - فليس اب - فان استثناء عين المقدم بالاثبات يوجب عين التالى بحسب الشرط ولا يوجب استثناء عين التالى لزوم عين المقدم لكونه قد يكون اعم وجودا منه فلا يلزمه فى العكس كما لا تنعكس الموجبة الكلية فى الحمليات مثل نفسها فانك اذا قلت ان كان الانسان موجودا فالحيوان موجود واستثنيت لكن الانسان موجود انتجت ان الحيوان موجود وان استثنيت ان الحيوان موجود لم يلزم منه ان الانسان موجود لعموم الحيوان وخصوص الانسان فقد يكون العام ولا الخاص ولا يكون الخاص ولا العام وان لم يكن العام لم يكن الخاص وان لم يكن الخاص فقد يكون العام فاستثناء نقيض التالى لذلك ينتج نقيض المقدم لارتفاع الخاص بارتفاع العام واستثناء نقيض المقدم لا يلزم منه نقيض التالى حيث لا يلزم رفع العام من رفع الخاص ولذلك يصدق انه اذا كان الحيوان غير موجود فالانسان غير موجود وان كان الانسان غير موجود فلا يلزم منه ان الحيوان غير موجود بل قد يكون موجودا لكون الفرس موجودا مثلا وهذا لا يدخل فى الاشكال الثلاثة بل فيما يشبه الشكل الثانى والثالث فانه حيث يستثنى عين المقدم فينتج عين التالى يشبه(١) الشكل الثالث وحيث يستثنى نقيض التالى لا نتاج نقيض المقدم يشبه (١) الشكل الثانى ولا يشبههما فى كونهما غير كاملين بل هو كامل بين بنفسه ومبنى المقاييس كلها عليه لان الاستثناء بصدق القرينة ينتج صدق النتيجة فى كل قياس واستثناء نقيض النتيجة ينتج نقيض القرينة فان سمى قياسا فهو اولى بالتقديم (٢) لكونه ابين واقدم فى حاجة القياس الحملى اليه حتى تكون فيه القرينة المقدم والنتيجة التالى لكنه يحتاج الى الحملى فى بيان استثناء ما استثنيه فانه يكون مجهولا فى الحكم الاستثنائى ويصير معلوما بالحملى كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالمعلوم فيه لزوم وجود النهار لطلوع الشمس وكل منهما مجهول (٣) فيه اعنى الطلوع ووجود النهار حتى يبينه قياس آخر اما حملى او شرطى حتى ينتهى الى الحملى لان كل شرطى مجهول القدمة (٤) وتبين احداهما ببيان الاخرى

---

(١) لانسبة (٢) لا - بالتقدم (٣) لا - محمول (٤) لا - المقدمية .

فبيان الاولى ان كان بشرطية ذهب الى غير نهاية اولم يتبين فاذا تبين فبيانه هو بحملية اوبغير قياس كما يدرك من مشاهدة الحس او يعلم من جهة الخبر الصادق ويجمل فى مقدماتها مهمل ومسور كلى وجزئى على ماسلف ذكره ٠

اما المهمل فكقولنا اذا كان كذا كان كذا واما المسور بالسور الكلى فكقولنا كل ماكان ومتى كان ومهما كان كذا كان كذا وهو حصر زمانى والجزئى كقولنا قد يكون اذا كان كذا كان كذا على ما سلف القول فيه ومن احب ان يدخل ذلك فى مقاييسه ومقدماته ويعتبر المنتج وغير المنتج منها بحسب ذلك فليضف اليه السلب ايضا فيقول فى المهمل ليس اذا كان كذا كان كذا وفى المسور الكلى ليس البتة اذا كان كذا كان كذا وفى الجزئ ليس كلما كان كذا كان كذا وقد لا يكون اذا كان كذا كان كذا على مثال ما قيل فى المحصورات من الحمليات فاذا ركبت الحكم فى القرينة فقلت فى الكلية الموجبة كلما كان ا ب ـ فج د ـ واستثنيت لكن ـ ا ب ـ فج د ـ و (١) لكن ـ ج د ـ فليس ـ ا ب ـ فلا يؤثر السور فى الاستثناء بل تكون نتيجته مثل نتيجة المهمل وفى السلب الكلى اذا قلت ليس البتة اذا كان ـ ا ب ـ فج د ـ لكن ـ ا ب فليس ـ ج د ـ اولكن ـ ج د ـ فليس ـ ا ب ـ فهو كذلك ايضا وفى الايجاب (الجزئ ـ ٢) اذا قلت قد يكون اذا كان ـ ا ب ـ فج د ـ لم ينتج لان قد يكون يصدق معه قد لا يكون فلا تلزم النتيجة من سلبه ولا من ايجابه الجزئيين فى الشرطيات المتصلة واما من المنفصلات وهى ضربان لان منهما ما هو تام العناد والانفصال يلزم فيه من وضع اى الجزئين شئت رفع الآخر ومن رفع ايهما شئت وضع الآخر اذ ليس غيرهما فى الاقسام كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وفى هذه ينتج من وضع اى الجزئين وضعت رفع الآخر ومن رفع ايهما رفعت وضع الآخر حتى اذا قلت لكنه ليس بزوج انتجت انه فرد اوانه ليس بفرد انتجت انه زوج اولكنه زوج فليس بفرد اولكنه فرد فليس بزوج ومنه ما ليس بتام العناد والانفصال فيلزم من وضع ايهما كان رفع الآخر

(١) لا ـ او (٢) من قط ٠

ولا يلزم من رفع ايهما كان وضع الآخر كقولنا اما ان يكون هذا الشخص انسانا وا ما ان يكون فرسا ويستثنى لكنه انسان فينتج انه ليس بفرس اولكنه فرس فليس بانسان ولا يلزم اذا استثنينا انه ليس بانسان ان يكون فرسا (١) ولا يلزم اذا استثنينا انه ليس بفرس ان يكون انسانا لان فى الانفصال اقسام اخرى هى انواع الحيوانات الباقية ففى هذا استثناء عين(٢) المقدم ينتج نقيض التالى وعين التالى ينتج نقيض المقدم ولا ينتج باستثناء نقيض احدهما شيئا البتة وحاله فى انه لا اعتبار فى نتيجته بالكلى والجزئى كما كان فى المتصل فانك اذا قلت دائما اما ان يكون هـذا الشخص انسانا واما ان يكون فرسا واستثنيت لكنه فرس انتجت فليس بانسان اوانه انسان انتجت انه ليس بفرس وسواء فيه قلت دائما اوقد يكون وقتاما اولم تقل .

ولم يذكر ارسطوطاليس فى كتابه فى المقاييس التى تكون من القضايا الشرطية سوى هذه الاستثنائية وظهر من كلامه ما يدل على مقاييس اقترانية منها صرفة ومختلطة بالحمليات والذهن السليم يعرفها مما قيل والتى ذكرها فى كتابه اما لقلة فائدتها فى العلوم فكره التطويل بها اولا عتماده عـلى ان الاذهان التى عرفت الحمليات تنتهى منها اليها فتعرفها بما عرفته من الحمليات اولكليهما .

وقال بعض المتأخرين ان ارسطوطاليس صنف فيها كتابا خاصا ولم ينقل الى العربية وهو تخمين لا حقيقة له فانه لواراد ذكرها لما عدل بها عن موضعها هذا وليس فيها مايستحق ان يفرد له كتابا منقطع المبادى والاواخر .

ونحن نمثل هاهنا على بعضها بما يكون انموذجا لباقيها يهتدى به من يحب ان يستقصى النظر فيها فنقول ان الموجبة والسالبة فى الشرطيات المتصلة والمنفصلة والمهملة والكلية والجزئية قد سبق القول فيها عند الكلام فى القضايا فاذا الفت القرائن من الشرطيات جعل مكان المحمول والموضوع فى الحملية المقدم والتالى فى الشرطية فيتألف لذلك عـلى صور الاشكال الثلث حيث يكون التالى فى احدى القضيتين مقدما فى الاخرى كما كان الموضوع فى احديها محمولا فى الاخرى على

(١) لا — انه ليس بفرس اذيكون انسانا (٢) لا — غير .

صورة الشكل الاول اويكون التالى واحدا فيهما كما كان المحمول فى الحمليتين على صورة الشكل الثانى اويكون المقدم فيهما واحدا كما كان الموضوع فى الحملية واحدا فى الحمليتين على صورة الشكل الثالث ومثاله فى الشكل الاول قرينة من موجبتين كليتين هو قولنا كلما كان - اب - فج د - وكلما كان - ج د - فه ز - ينتج فكلما كان - اب - فه ز - ومن كليتين فى الشكل الثانى واحداها سالبة كلما كان - اب - فج د - وليس البتة اذا كان - ه ز - فج د - فتنعكس السالبة ويقال ليس البتة اذا كان - ج د - فه ز - فيرجع الى صورة الشكل الاول على هذه الصورة - كلما كان - اب - فج د - وليس البتة اذا كان - ج د - فه ز - ينتج فليس البتة اذا كان - اب - فه ز - وعلى مثال ذلك فى الباقية .

ومن موجبتين كليتين فى الشكل الثالث كلما كان - ج د - فا ب - وكلما كان ج د - فه ز - فرجع الى الاول بعكس الصغرى حيث يقول قد يكون اذا كان - اب - فج د - وكلما كان - ج د - فه ز - فينتج قد يكون اذا كان - اب - فه ز - وعلى مثال ذلك يقاس فى الباقية ويستعمل العكس والافتراض والخلف فلا يشتبه ولا يكون فيها ذوات جهة بسبب الشرط بل قد يكون من جملة مايقال فى الحمل حيث يدخل فى الجزء المقدم والجزء التالى كما تقول اذا كان شتاء امكن ان يمطر السحاب واذا امطر السحاب امكن ان ينبت العشب فينتج اذا كان الشتاء امكن ان ينبت العشب فالجهة هاهنا ليست جهة (اللزوم بل جهة -١) اللازم وجهات اللزوم هى التى جعلت مكان الاسوار على ماقيل ولا تتألف من القضايا الشرطية المنفصلة قرينة قياسية لان الانفصال كالسلب ولا قياس عن سالبتين اللهم الا ان يكون العناد فيهما تاما حتى لا يوجد مايعاند احد الجزئين سوى الآخر منهما اولازم الآخر الذى ينعكس عليه فتتألف القرينة هكذا اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا واما ان يكون (الشبكور) يبصر[1] ينتج ان كانت الشمس طالعة فالشبكور يبصر وليس بقياس كامل لانه انما يكمل بان يعلم ان معاند المعاند فيما فيه يعاند موافق ومباين المباين فيما فيه يباين لازم .

(١) سقط من لا - فيكون

فيكون لذلك سلب السلب ايجاب حتى اذا قال قائل ليس ليس بانسان يكون قد قال انسانا فهكذا تنتج القرينة من المنفصلات التامة العناد التى تقتسم الوجود والمعنى المعقول واذا لم تقتسم لم يلزم فانك اذا قلت اما ان يكون هذا الشخص انسانا او يكون فرسا واما ان يكون فرسا واما ان يكون ناطقا لزم منه لزوم الاول للآخر اذ يصدق انه ان كان انسانا فهو ناطق ولا يلزم فى موضع آخر حيث تقول اما ان يكون هذا الشخص انسانا واما ان يكون فرسا واما ان يكون شجرة والحق فيه الانفصال لا اللزوم فانه اما ان يكون انسانا واما ان يكون شجرة وليس ان كان انسانا فهو شجرة ومثل هذا معروف فى كلام الناس لكنه من الكلام الذى ليس بمستقيم النسق ولا مرضى العبارة فانه اذا اراد ان يعبر عن اللزوم بعناد العناد وعن الايجاب بسلب السلب يكون قد امعن فى التكلف وجاء من طريق ابعد فلذلك لا تستعمل القرائن من المنفصلات فى القياسات .

واما القياسات المؤلفة من خلط المتصل والمنفصل من الشرطيات فتكون على ضربين حيث تكون المتصلة تارة مكان الكبرى وتارة مكان الصغرى فاذا كانت مكان الصغرى كانت الشركة مع المنفصلة الكبرى فى التالى من المتصلة على صورة الشكل الاول كما تكون من موجبتين كليتين متصلة صغرى ومنفصلة كبرى كقولنا كلما كان ـ ه ز ـ فج د ـ ودائما اما ان يكون ـ ج د ـ واما ان يكون ـ ا ب ـ ينتج كلما كان ـ ه ز ـ فلا يكون ـ ا ب ـ او اما ان يكون ه ز ـ واما ان يكون ـ ا ب ـ .

وبيانه بان يرد حكم المنفصلة الى صورة الاتصال فيقال كلما كان ـ ج د ـ فليس ـ ا ب ـ فتعود القرينة هكذا كلما كان ـ ه ز ـ فج د ـ وكلما كان ـ ج د ـ فليس ـ ا ب ـ فتكون نتيجته كلما كان ـ ه ز ـ فلا يكون ا ب ـ فان المنفصلة لا يكون لها عكس وهى على صورة الانفصال وانما يكون عكسها تبديلا فقط حيث يقول القائل اما ان يكون ـ ا ب ـ واما ان يكون ـ ج د ـ ويعود فيقول (١) اما ان يكون ـ ج د ـ واما ان يكون ـ ا ب ـ

(١) لا ـ فنعود فنقول ـ

فلا يحصل منه بيان ولا يعود به القياس غير الكامل كاملا .

ومثاله ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون النهار موجودا واما ان يكون الليل موجودا ينتج كلما كانت الشمس طالعة فلا يكون الليل موجودا وذلك يتبين (١) باعادة منفصلته الى صورة الاتصال حتى يقال ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فلا يكون الليل موجودا فتنتج القرينة كلما كانت الشمس طالعة فلا يكون الليل موجودا ومن سالبة الانصال وموجبة الانفصال تتألف هكذا ليس البتة اذا كان ـ ا ب ـ فج د ـ ودائما اما ان يكون ـ ج د ـ واما ان يكون ـ ه ز ـ ينتج ليس البتة اما ان يكون ـ ا ب ـ واما ان يكون ـ ه ز ـ بل كلما كان ـ ا ب ـ كان ـ ه ز ـ ومثاله ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة يكون الليل موجود اودائما اما ان يكون الليل موجودا واما ان يكون النهار موجودا ينتج ليس البتة اما ان يكون الليل موجودا واما ان يكون النهار موجودا ينتج ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا بل كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد صح فى هذا التأليف ما لم يصح فى الحمليات حيث انتج فى الشكل الاول من صغرى سالبة وانما كان ذلك لكونها فى قوة الموجبة المنفصلة فان قولنا ليس البتة اذا كان ـ ا ب ـ فج د ـ فى قوة قولنا ان كان ـ ا ب ـ فليس ـ ج د ـ وتلك موجبة متصلة على ما قيل حيث وصلت حكما بحكم (٢) لا يعتبر فيه الايجاب والسلب الذى فى الحكمين بل الايجاب والسلب الذى فى اللزوم فانك اذا قلت اذا كانت الشمس طالعة فليس الليل موجوا اوان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود كانت قضيتك فى كل واحدة منهما موجبة للاتصال حيث وصلت حكما بحكم اما سالبا بموجب او موجبا بسالب وقد يكون سالبا بسالب كقولك ان كانت الشمس ليس بطالعة فالنهار ليس بموجود فهى موجبة لزوم حكم سالب لحكم سالب فلذلك انتجت السالبة المتصلة وهى فى الشكل الاول مكان الصغرى لالان الحكم الكلى الذى كان قبل فى الحملى تغير فاعتبر مثل ذلك فيما تنشط (٣) لتأليفه

(١) لا ـ يكون (٢) لا ـ لا بحكم يعتبر (٣) لا ـ نيط ـ

من

من هذه القرائن وعلى صورة الشكل الثانى ايضا من موجبتين كليتين صغراها متصلة وكبراهما منفصلة كلما كان - ا ب - فج د - ودائما اما ان يكون - ه ز واما ان يكون - ج د - ينتج كلما كان - ا ب - فلا يكون - ه ز - بل اما ان يكون - ا ب - واما ان يكون - ه ز - على ما كان فى الشكل الاول لان التبديل فى المنفصلة بالتقديم والتأخير فى الجزئين لايغير حكمها كما قيل وعلى صورة الشكل الثالث كلما كان - ج د - فا ب - ودائما اما ان يكون - ج د - واما ان يكون - ه ز - ينتج دائما اما ان يكون - ا ب - واما ان يكون - ه ز - لانه اذا لم يكن ا ب - لم يكن - ج د - واذا لم يكنْ - ج د - كان(١) - ه ز - واذا لم يكن - اب - كان - ه ز - فاما ان يكون - ا ب - واما ان يكون - ه ز - وكذلك لك ان تبدل المنفصلة مكان الصغرى وتعتبر الصدق بتبديل المنفصل بالمتصل والمتصل بالمنفصل ايجابه بسلبه وسلبه بايجابه وتأخذ الصادق (٢) مع الصادق وتقيس على الشئ بما يلزم حكمه حكمه وينعكس عليه تجد المنتج وغير المنتج مخالفا لما كان فى الحملى من جهة العموم والخصوص فى الانعكاس حيث يتساوى اجزاء الانفصال فى التقديم والتأخير وحكم الممكن فى الحملى كحكم المنفصل حيث يرجع الى الاتصال والمتصل حيث يرجع الى الانفصال فى لزوم الايجاب للسلب والسلب للايجاب فيصدق الموجب والسالب فى الحكمين متصلا ومنفصلا كما كان يصدق فى الممكن يمكن ان يكون مع يمكن ان لايكون فينتج فيه (٣) مالاينتج فى غيره بتبديل الحكم -

واما خلط الشرطيات المتصلة مع الحمليات والشرطية مكان الصغرى فى الشكل الاول فكقولنا كلما كان - ا ب - فج د - وكل - د ه - ينتج كلما كان - ا ب - فكل - ج ه - وفى الشكل الثانى كقولنا كلما كان - ا ب - فج د - ولا شئ من د ه - (٤) ينتج كلما كان - ا ب - فلاشئ من - ج ه - وفى الشكل الثالث كقولنا كل ما كان - ا ب فج د - وكل - ج ه - ينتج كلما كان - ا ب فبعض - د ه - وان كانت الحملية مكان الصغرى والشرطية مكان الكبرى

---

(١) لا - يكن - ه ز (٢) لا - الصدق (٣) لا - منه (٤) لا - ه ز -

فى الشكل الاول كقولنا كل - ا ب - وكلما كان - ب ه (١) - فج د - ينتج كلما كان - ا ه - فج د - وفى الشكل الثانى كل - ا ب - وليس البتة اذا كان - ه ب - فج د - ينتج ليس البتة اذا كان - ا ه - فج د - وفى الشكل الثالث كل - ا ب - وكلما كان - ا ه - فج د - ينتج فقد يكون اذا كان ب ه - فج د .

واما خلط الشرطيات المنفصلة مع الحمليات والمنفصل مكان الصغرى والحملية مكان فيه الكبرى فتكون الحملية كثيرة الموضوعات بعدد اجزاء الانفصال ويكون المحمول عليها مشتركا على صورة الشكل الاول كما يقال ان كل متحرك اما ان يكون حيوانا واما ان يكون نباتا واما ان يكون جمادا وكل نبات وكل جماد جسم فينتج من ذلك ان كل متحرك جسم ويجب ان تكون المنفصلة واجزاؤها موجبة والحمليات كليات وعلى صورة الشكل الثانى على الشرط الذى كان فى الحمليات وهو ان تكون الكبرى كلية ويختلفان فى الايجاب والسلب كقولنا كل ب - اما ان يكون - ج - او - ه - او ز - ولاشئ من - ا ج - او - ه - او - ز - ينتج لا شئ من - ب ا - ومثاله كل حيوان اما طائر اوسابح اوماش ولاشئ من الحجر طائرا وسابح اوماش ينتج لا شئ من الحيوان حجر - وعلى صورة الشكل الثالث فالشرط فيه ان تكون المنفصلة كلية وان تكون الشركة فى كلى حتى تكون فى اجزاء الانفصال اواجزاء الحمليات كلى كقولنا دائما اما ان يكون - ج ب - واما ان يكون - د ب - وكل - ج د - وكل - د ه - ينتج ان بعض - ب ه - ومثاله دائما اما ان يكون النهار موجودا واما ان يكون الليل موجودا وكل نهار وكل ليل زمان ينتج ان بعض الموجود زمان .

واما خلطها والحملية المنفصلة مكان الصغرى مكان الكبرى فلا ينتج لان العموم يقع فى محمول الحملى والانفصال فى اجزاء المحمول لايلزم انتقاله الى الموضوع كقولنا كل - ا ب - وكل - ب - اما - ج - واما - د - ولا يلزم ان كل ا - اما - ج واما - د - لان ج و د مساويا المحمول فلم يخرج عنهما والموضوع

(١) لا - ز ه ح لايساويه

لايساويه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان اما ناطق واما غير ناطق ولا يصدق ان الانسان اما ناطق واما غير ناطق بل هو ناطق وغير الناطق زاد به عموم الحيوان الذى هو المحمول على خصوص الانسان الذى هو الموضوع فوسع المحمول الذى هو الحيوان لاجزاء (١) الانفصال اللذين هما الناطق وغير الناطق ولم يسع الانسان الا لاحدهما وعلى هذا القياس يؤلف من احب التأليف سائر الضروب البسيطة والمختلطة من الشرطيات والحمليات ويعتبر ماينتج منها ومالاينتج ومن لاينشط لتأليفها واعتبارها لا ينشط لقرائتها او كانت مكتوبة هاهنا لان الكلفة فى تفهمها من مسطور واعتبارها بالنظر العقلى ليست باقل من الكلفة فى استنباطها واستخراجها من القسمة والتأليف .

الفصل العاشر

فى القياسات المركبة

القياسات المركبة هى التى يتبين فيها المطلوب باكثر من مقدمتين فيكون القياس الذى ينتج المطلوب مركبا من قياسات يتبين المطلوب بواحد منها والباقية منها تبين مقدمتى القياس المنتج للمطلوب اما الكبرى واما الصغرى واما كلتاهما فاذا اتصل الكلام صار القول الذى بـه تم البيان كقياس واحد والا فالقياس الواحد لايكون باكثر من مقدمتين لما سبق القول فيه من الاشتراك فى جزء والاختلاف فى جزئين وكون احد الجزئين المختلف فيهما موضوع المطلوب والآخر محموله .

وقد يدخل فى تركيب القياسات غيرها لبيان المقدمات كما يدخل الاستقراء والتمثيل ونحوهما وقد يدخل فى الكلام القياسى كلام ليس بقياسى كما يدخل فى كلام الخطباء والشعراء كلام على غير الصورة القياسية لتحسين الكلام وترويج المعانى وهو فى الحقيقة مفيد اذا سلم ما قيل فيه كقولنا زيد الصبيح الوجه كريم وكل كريم وهاب فينتج ان زيدا الصبيح الوجه وهاب وحسن الوجه دخل

---

(١) كذا — ولعله لجزئى ح .

فى الكلام لا على انه من اجزاء القياس بل داخلا على اجزائه وفيه ايهام لان حسن الوجه سبب الكرم فى زيد وعلى مثل هذا يدخل الكلام فى اجزاء القياس بالقصد وبالعرض ولا يكون قياس من اكثر من مقدمتين والتركيب فى القياسات حيث يستعمل قياس لا نتاج مطلوب وقياس تتبين به المقدمة الصغرى من ذلك القياس وقياس تتبين الكبرى به ويكون على طريق التأليف والجمع والاتصال لا على طريق التركيب والاتحاد حيث يكون كل قياس من القياسات المجتمعة منفردا بنفسه فى مقدمتيه (١) ومطلوبه الذى هو الصغرى او الكبرى من القياس الذى ينتج المطلوب او القياس الذى ينتج المطلوب بالصغرى والكبرى المتبينتين بالقياسين الآخرين فما اجتمعت القياسات الا على طريق (٢) التجاور والتتالى حيث (٣) تلا كلام كلاما وشفع قول قولا (٤) على طريق التركيب الذى (٥) يتداخل فيه الاجزاء فان كل واحد منها ينفرد باجزائه وذلك لما قيل من انه لابد (٦) فى القياس الاقترانى من حكم كلى عام وحكم جزئ خاص داخل فى ذلك الكلى العام وهذان الحكمان فى قضيتين هما مقدمتان فاذا كان فى القول الذى يبين قولا اكثر من مقدمتين وكان هذا المعنى فى قضيتين من جملة ما فى ذلك القول ولم ينتج اصلا فليس هو على التأليف القياسى المذكور ان انتج فاما ان ينتج المطلوب اوشيئا آخر غيره فان انتج المطلوب من المقدمتين اللتين فى جملة القول الذى هو اكثر من مقدمتين فالزيادة على المقدمتين فضلة وزيادة على القياس المبين فان كانت تلك الزيادة داخلة فى الكلام دخولا مفيدا فهى اما استقراء واما تمثيل ان كان لها فائدة فى البيان (وان لم تفد فى البيان - ٧) فهى تحسين وتفخيم للكلام كما قيل فى الكلام الخطابى والشعرى وان كانت الزيادة كلاما قياسيا فيه مقدمتان وانتج شيئا آخر فذلك الشيء الذى ينتجه ان كان له بالمطلوب الاول اتصال يفيد فى بيانه فهو قياس يبين احدى مقدمتيه او قياسان

(١) لا - مقدمته (٢) لا - سبيل (٣) لا - حتى (٤) قط - لا على (٥) لا - يدخل
(٦) لا - يتداخل (٧) من قط -

يبينان

يبينان كلتيهما فلذلك(١) القول قياسات كثيرة متصلة متتالية وان كان يبين ما لا يتصل بالمطلوب ولا يفيد فى بيانه فهو كلام آخر جاء تاليا للكلام على غير نظام البيان القياسي يقدر المتأمل على تمييزه وحذفه عن القياس الذى ينتج المطلوب فكل قياس من مقدمتين لاغير فان كان مع القياس الذى يبين المطلوب قياس يبين احدى مقدمتيه فهما قياسان لهما نتيجتان من اربع مقدمات وان كان معه قياسان يبينان كلتي المقدمتين بجملة القول المبين من ثلاث قياسات وست مقدمات فالمقدمات ابدا فى القياسات المؤلفة ازواج لامحالة فكل قول يبين قولا بيانا اوليا نفيه مقدمتان اويبين المطلوب وما يبين به المطلوب ففيه اربع مقدمات اوست مقدمات وما نقص عن ذلك فهو ناقص البيان اوغير مبين اصلا وما زاد فزيادته غير مفيدة فى البيان فالكلام القياسي الذى يشتمل على مقدمات فرد ؟ (٢) فهو اما ناقص قد حذف منه مقدمة يحتاج اليها واما زائد قد ادخل فيه ما لا يحتاج اليه ومع ذلك فلا يخلو القول الذى فيه قياسات متصلة من ان تذكر فيه مع كل قياس نتيجة اولا تذكر فان ذكرت تكررت فيه النتائج ماعدا النتيجة الاخيرة حيث تذكر تارة وهى نتيجة القياس الاول وتارة هى مقدمة القياس الثانى ويسمون ما هو كذلك قولا موصلا وما لم تذكر فيه النتائج التى هى غير النتيجة الاولى قولا مفصلا ولما كانت المقدمات فى كل قول قياسي على عدد زوج وجب ان تكون الحدود فى المتصل منه افراد الآن الحدود اكثر من المقدمات بواحد لان فى المقدمتين المشتركتين المتصلتين ثلثة واذا زيد عليها نتيجة ومقدمة واحدة صارت الحدود خمسة والمقدمات اربعة ولانه تجب عن كل مقدمتين نتيجة يكون عدد النتائج نصف عدد المقدمات فتكون فى الكلام القياسي المتصل مقدمات ازواج هى ضعف النتائج ونتائج هى نصف المقدمات وحدود اكثر منها بواحد ولان المقدمات ازواج فالحدود افراد مثال ذلك قولنا كل - ا ب وكل - ب ج - فكل - ا ج - وكل - ج د - فكل - ا د - وكل - د ه فكل - ا ه - .

---

(١) قط - فذلك (٢) كذا .

واما القياس المفصول فكقولنا كل ـ ا ب ـ وكل ـ ب ج ـ وكل ـ ج د وكل د ه ـ فقد فصلت عنه النتائج الاول والمقدمات فيه اقل من الحدود بواحد ايضا لانا اذا زدنا على مقدمتين حدا اما محمولا على المحمول اوموضوعا للموضوع اووسطا بينهما نزيد مقدمة وحدا وكان الاول مقدمتان وثلثة حدود فتصير بزيادة الحد اربعة حدود وثلث مقدمات فان الزيادة المتساوية على العددين المتفاوتين لا تغير التفاوت بينهما فى العدد الزائد والناقص بل يبقى مع الزيادة كما كان وانما يخالف المفصول الموصول لانه لايلزم ان تكون المقدمات ازواجا والحدود افرادا بل اذا كانت المقدمات افرادا كانت الحدود ازواجا وبالعكس لان الزائد على الزوج بواحد فرد وعلى الفرد بواحد زوج ولا يمكن ان يكون قياس واحد فى (١) التأليف يبين به مطلوب مع صغرى مقدمتى قياسه وكبراهما بل يحتاج ان يستأنف لكل واحدة منهما قياس من رأس كما نقول كل ـ ا ب وكل ـ ب ج ـ ينتج ان كل ـ ا ج ـ ثم يبين ان كل ـ ا ب ـ بان نقول ان كل ـ ا د ـ وكل ـ د ب ـ فينتج ان كل ـ ا ب ـ ثم نقول وكل ـ ب ه وكل ـ ه ج ـ فينتج ان كل ـ ب ج ـ فلا يتصل الكلام قياسا واحدا مركبا مع بيان كلتى المقدمتين اذلا تتتالى الحدود فيه بل ينقطع الكلام ويتصل مرة اخرى ويخالف المفصول الموصول بان النتائج لاتكون فى العدد نصف جملة المقدمات بل تكون اقل منها بواحد لانا كلما زدنا فيه حدا ازداد فى القول مقدمة وحصلت نتيجة فمع كل مقدمة يزاد حد ونتيجة وللمطلوب الاول مقدمتان ونتيجة فزيادة مقدماته على نتائجه بواحد وهى انقص من الحدود الاولى بواحد وقد يتركب القول القياسى من مفصول وموصول ويسهل اعتباره ـ

وفائدة هذا الكلام هى فى اعتبار مايسمعه الانسان من الاقاويل القياسيه حتى يقدر على اعتبارها واستخراج ما يفيد بيانا من جملة القول ومالا يفيد وما يفيد المطلوب المقصود والدعوى المقولة ومايفيد فى بيان مايبين به اعنى مقدمتى قياسه اواحديهما فيتم للسامع الاعتبار والقبول والرد فاما ان كان هوالقائل والمؤلف

(١) لا ـ مين ٠

جو العارف بما يقوله و يؤلفه فلا يشتبه عليه الا ان يريد اعتبار كلامه لتهذيبه من السهو والزلل .

الفصل الحادى عشر

فى اكتساب المقدمات

اذا كان المطلوب مجهولا فالطالب الذى يريد العلم به يبتدئ فيطلب المقدمات المنتجة له وذلك لان القضايا كلها تكون منها كلية ومنها جزئية والجزئية لا تحمل على شئ حملا حقيقيا ولا حملا كليا اما الحقيقى فلانها لا تحمل على شئ الا وذلك الشئ مساولها فى جواز ان يحمل (١) عليها كما تحمل عليه فانك اذا حملت الجزئى على الجزئى فقلت هذا الابيض هو هذا الكاتب او زيد هو ابو عبدالله جاز لك ان تعكس فتقول ان هذا الكاتب هو هذا الابيض او ابو عبدالله هو زيد والحال فى ذلك متساوية فان حملته على الكلى فقلت ان انسانا ما هو زيد او بعض الناس زيد فتكون قد جعلت ماهو اولى بان يكون محمولا موضوعا فان الموضوع الحقيقى هو زيد والانسان هو المحمول عليه لان زيدا ليس هو وصفا للانسان والانسان وصف له فهو حمل غير حقيقى واما حملا كليا فلا يمكن ان تقول كل زيد هو هذا الكاتب ولا كل انسان هو زيد وانما الكليات هى المحمولات الحقيقية ويكون بعضها موضوعا لبعض ايضا وينتهى الى محمول لا محمول فوقه كما ابتدأت من موضوع جزئى شخصى لا موضوع له فى الحقيقة فالمطلوب اما ان يكون كليا واما ان يكون جزئيا ومحموله لموضوعه اما ان يكون بذاته لا بسبب يوجبه له فيكون بينا بنفسه ولا يكون مجهولا كما سبق القول به كالحساس والناطق للانسان واما ان يكون له بسبب ولاجل ماهو له بذاته كالحيوان للانسان بالحساس فان الانسان انما هو حيوان لانه حساس فبيانه (١) هو بذلك السبب الذى هو له بذاته فهو الحد الاوسط فى البيان حيث تقول فى القرينة القياسية كل انسان حساس وكل حساس حيوان فينتج من ذلك و يبين ان كل انسان حيوان وكذلك فى السلب يكون المسلوب عن

(١) لا - الحمل - (٢) قط - فشأنه

الموضوع فى المطلوب اما مسلوبا عنه لذاته وهو بين بذاته او مسلوبا عنه لاجل شيء هو له بذاته كما يسلب وينفى الناطق عن الفرس لكونه تجهل معرفته فتقول الفرس تجهل معرفته ولاشئ مما يجهل معرفته بناطق فلا شئ من الفرس بناطق فتستخرج الحدود الوسطى كذلك بين طرفى المطلوب والبيان التام يكون لوجود الحد الاوسط الحقيقى الاولى وهو الذى هو للموضوع بذاته وايجاب الاكبر عليه اونفيه عنه لذاته لالشئ آخر والا فالبيان انما يتم بوجود ذلك الشئ الآخر حتى يصير حدا اوسط بين الموضوع والحد الاوسط او بينه وبين الحد الاكبر فيكون البيان قد بين ما ليس ببين بذاته بما هو بين بذاته وذلك هو البيان الذى به تكتسب المقدمات التى تؤلف منها القياسات فيبتدئ الطالب ويضع الحدين من المطلوب اعنى الحد الموضوع والحد المحمول وحد كل واحد منهما اعنى حده الذى هو شرح اسمه المؤلف من جنسه القريب وفصله ومايخص كل واحد منهما من الخواص ويلحقه من الاعراض ويحمل عليه من الاجناس القريبة والبعيدة والفصول الذاتية وفصول الاجناس واجناس الفصول وفصول الفصول واعراض الاجناس والفصول وخواصها فيكون قد اصيب (١) بذلك كلما يحمل على الحدين من ذلك .

ثم يطلب ما يحمل كل واحد من الحدين عليه من هذه الوجوه وكذلك يطلب مالا يوجد لكل واحد منهما بل يسلب عنه ولا يشتغل بالعكس اعنى بطلب مالا يحملان عليه فهو واحد اذلا ترتيب للسلب فى الطبع كما للايجاب (٢) فتعرف بذلك اللواحق والملحقات والملحوقات ومالا تلحق وتفرد الذاتى منها من العرضى وكلما استكثر من هذا كان من الاصابة اقرب حيث يكون الحد الاوسط فى الجملة التى حصلها ويطلبها كلية فان القياس بالكلية من مقدمتيه والجزئية داخلة فى الحكم الكلى فلذلك لا ينتج قياس لاكلية فيه وما لم يجد كلية فلاوجه للاصابة ويطلب الضرورى من ذلك والدائم والاكثرى ولايشتغل بطلب مالا يحمل على الطرفين لما بان من انه لاتنتج الموجبتان فى الشكل الثانى فان كان

(١) لا - اصيبت (٢) لا - فى الايجاب .

المطلوب موجبا كليا نظر فيما حصله وطلب شيئا واحدا بعينه يحمل عليه المحمول ويحمل هو على الموضوع فيسد بذلك غرضه فى الموجبتين الكليتين من الشكل الاول .

وان كان المطلوب موجبا جزئيا كفى وجود شىء واحد موضوعا لكليهما .

وان كان سالبا كليا طلب فى تلك الجملة مما لا يلحق احدهما بل ينفى عنه شىء يلحق الآخر ويوجب عليه فيكون من الشكل الثانى والسلب(١) الجزئ يطلب فيه فى موضوعات الوضوع ما يسلب عنه المحمول (اوفى لواحق الموضوع مايسلب عنه المحمول - ٢) اوفى لواحق المحمول مالا يحمل على الموضوع ومن هذا يتبين ان الحدود الوسطى على ما يتفق ان تعرف بجزء التأليف الى شىء من الاشكال الثلثة .

وما لا ينفع فهو لاحق الطرفين او المنفى عنهما او مسلوبا عن الموضوع وهو موضوع للمحمول ولا يشتغل فى المطلوب السالب بطلب ما هو ضد وما هو غير حتى يقول مثلا ان هذا بارد وهذا حار وهذا سماء وهذا ارض فهما غيران .

وذلك لان المطلوب وهو الحد الاوسط يجب ان يكون شيئا واحدا والضد ينتج السلب لكونه غير والغير لايحتاج فى ذلك الى الضدية فانه لولا ان الحار ليس ببارد والسماء ليس بارض لما انتج القياس فانتاجه لاجل ذلك الايجاب والسلب لا لاجل الضد وكذلك القول فى قياس الخلف فان الخلف يكتسب من هذه الاشياء باعيانها .

ويتبين من وجهين احدهما ان فى الخلف قياسا اقترانيا يتم بهذه الاشياء والثانى ان كل خلف يمكن ان يرد الى المستقيم وحدودهما واحدة باعيانها وكذلك القول فى تصحيح المستثناة من الشرطيات وكذلك تنظر فى الاضطرار والامكان .

واما الاطلاق فانه فى مادة الامكان وحدودها واحدة بعينها وتعتبر القضية مطلقة من حيث تكون موجودة وممكنة من الجهة التى هى بها غير موجودة فى الحال ويمكن ان توجد فيما بعد فان حكم الممكن يصح فى غير الموجود الذى

---

(١) قط فى الجزئى (٢) ليس فى لا .

يصح ان يصير موجودا .

قال ارسطوطاليس فى هذا الموضع ان الذى يتبين من المطاوب(1) بشكل واحد فقط اصعب مما يتبين فى اشكال والذى يتبين بضرب واحد من الشكل الواحد اصعب من الذى يتبين بضروب والمطلوب الكلى (الموجب-2) يتبين بضرب واحد من شكل واحد فاثباته صعب وابطاله سهل لان نقيضه وهو السلب الجزئ يتبين فى الاشكال الثلثة وفى ستة ضروب منها وضده وهو السلب الكلى يتبين فى شكلين وثلثة ضروب فابطاله بتسعة اوجه من ضد ونقيض واثباته بوجه واحد والكلى السالب ثلثة فى ذلك لان اثباته فى شكلين فقط اعنى الاول والثانى بثلثة ضروب منها وابطاله بوجهين احدها بضده وهو فى شكل واحد والآخر بنقيضه فى شكلين باربعة ضروب ثم الجزئى الموجب ثم الجزئ السالب فهو اسهلها اثباتا واصعبها ابطالا كما كان الكلى الموجب اصعبها اثباتا واسهلها ابطالا فاثبات الموجب اصعب من اثبات السالب والكلى من الجزئ لان الكلى اذا صح صح الجزئ تحته ولا ينعكس حتى يصح من اثبات الجزئ اثبات الكلى والكلى يبطل بضده ونقيضه والجزئ لا يبطل الا بالنقيض وهذا كلام مفيد وان كانت السهولة والصعوبة فى البيان ليست من هذا الوجه بل من جهة اصابة الحدود الوسطى فى القياسات التى هى علل البيانات اذا وجدها العارفون وجدوا مطاوباتهم سواء كانت فى شكل او اشكال واذا فقدوها جهلوا مطلوباتهم ولا يضرهم جهلهم بما قيل فى اشكال القياسات وضروبها مع اصابة الحد الاوسط ولا ينفعهم معرفته مع جهله وتلك الاصابة والجهل لا تتعلق فى الاشياء بمعرفة هذه المقاييس بل تعرفها النفس بالغريزة اذا وجدت السبب المعرف وتجهلها اذا جهلته سواء جعلته على صورة من هذه الصور فى شكل من هذه الاشكال وضرب من هذه الضروب اولم تجعله فقد علم الناس واحتجوا على علومهم وبينوا ودلوا على صدقهم فى قولهم من غيران يكونوا عرفوا هذه الاشكال وضروبها وكذلك

---

(1) لا ـ الطالب (2) ليس فى لا

ترى المتكلمين فى العلوم الآن فيما يقولونه فى محاوراتهم ويكتبونه فى تصانيفهم ومسوداتهم ولا يجرى فى كلامهم بل ولا يخطر ببالهم شكل من الاشكال ولاضرب من الضروب على هيئته ولا يوقفهم ذلك عن قبول المقبول بحجته ورد المردود بردها ويصعب عليهم ما يصعب ويسهل ما يسهل من جهة اصابة الدليل ولااصابته وذلك الدليل هو الذى سمى ههنا بالحد الاوسط ولايعرفونه به وان عرفوه لم يخطر ببالهم فى كلامهم ولم تتوقف اذهانهم فى الحكم بحسبه على اذ خاله فى صورة التأليف القياسى المذكور .

الا ترى انك اذا قلت كل انسان حساس وكل حساس حيوان تكون قدبينت موجبا كليا وهو كل انسان حيوان بسهولة تشارك فيها اكثر الناس واذا قلت ان بعض الحيوان انسان ولا شيء من الانسان بطائر فبعض الحيوان ليس بطائر يتساوى المطلوبان فى سهولة البيان لسهولة معرفة الحدين الاوسطين فى بيانهما ولم تضرفى ذلك كثرة الضروب التى تبين فيها ولم تنفع واذا طلبت هل بعض الناس لايموت وهى سالبة جزئية تعذرت عليك المعرفة به لتعذر الحد الاوسط فى الاثبات والابطال ولم تنتفع بكثرة الضروب التى اذا وجدت الحد الاوسط ادخلته فى ايها اتفق وان لم تجده لم تنتفع بها فمعرفة الحد الاوسط هى التى تعتبر فى سهولة البيان وصعوبته لا الاشكال وضروبها .

الفصل الثانى عشر

فى تحليل القياسات الداخلة فى الكلام المتصل الى الاشكال الثلثة

قد ينتفع بتحليل الكلام القياسى الى الاشكال قائل الكلام وسامعه اما القائل فيعتبر بذلك كلامه وينتقده بالتحليل كما تأمله فى التركيب فاذا وافق تحليله الى الاشكال التى تركيبه منها ازدادبه ثقة لان الحق متفق من جميع جهاته فاذا وجدت كلاما قياسيا فاطلب فى تحليله وتفصيله المقدمتين اولا واعرف الكبرى والصغرى بمشاركة النتيجة والمطلوب المدعى حتى ان كان هناك زيادة فى الكلام

مما سبق ذكره لم يعتد بها وربما وجدت الصغرى فقط فى الكلام الذى تحذف الكبرى فيه لبيانها او لحيلة فيها او مغالطة بها وربما لم تحذف فاطرح الا تحتاج اليه واحصر ما تحتاج اليه فانك حيث تجد احدى المقدمتين ايتهما كانت تجد الحد الاوسط وتعرف المطلوب وتعرف الشكل الذى ينتجه والضروب التى تنتجه بمعرفتك المطلوب فى كيفيته وكميته ونسبته الى احد الحدين فتعرف بذلك نسبته الى الحد الآخر لا محالة .

وربما عسر الوقوف على مقدار الزيادة والنقصان اذا سبق فى الكلام المقول لزوم النتيجة الى الذهن حتى يزول الشك معا فى الكلام من الزيادة والنقصان مثل قول القائل ان اجزاء الجوهر يبطل ببطلانها الجوهر وبطلان ما ليس بجوهر لا يبطل به الجوهر فينتج ان اجزاء الجوهر جواهر(١) وليس هو المنتج من هذا القول وانما ينتج ان بطلان اجزاء الجوهر ليس بطلان ما ليس بجوهر ولكن هذه نتيجة يلزمها ذلك المطلوب اما لزوم المقدم للتالى من غير بيان واما مع مقدمة اخرى محذوفة واما لما فى قوة هذا القول مايصح به ان يقلب(٢) الى قياس منتج بتغيره الى هذه العبارة وهى اجزاء الجوهر يبطل ببطلانها الجوهر وما يبطل ببطلانه الجوهر فهو جوهر فاجزاء الجوهر جواهر وكذلك ايضا اذا قيل ان كان الانسان موجودا فالحيوان موجود له وان كان الحيوان موجودا له فالجوهر موجود له فان كان الانسان موجودا فالجوهر موجود له فاذا الانسان جوهر وهذا لازم عنه لا على سبيل القياس .

والسبب فى هذا ان هذا القول لما كان يلزمه شىء بالاضطرار حسبوه قياسا وليس كذلك فانه وان كان كل قياس يلزم عنه شىء بالاضطرار فليس كل ما (٣) يلزم عنه شئ بالاضطرار قياسا وقد تقع الخدعة من جهة مشابهة التأليف لتأليف القياس من غير استيفاء شرائطه كقولنا زيد هو متوهم زيدا والمتوهم زيدا يمكن ان يكون ازليا فزيد يمكن ان يكون ازليا وهذا محال فان الكبرى يجب ان

---

(١) لا - الجواهر جواهر (٢) لا - ان نقلت (٣) لا - كما -

تكون

تكون كلية حتى تنتج وهذه الكبرى ان اخذت كلية حتى تلزم عنها هذه النتيجة لا تكون صادقة لانه يجب ان تصدق وكل متوهم زيدا ممكن ان يكون ازليا وهذا كاذب فان هذا متوهم زيدا وليس يمكن ان يكون ازليا بل هو فاسد وان جعلت الكبرى بحيث تصدق كلية حتى يقال وكلما هو متوهم زيدا فهو من جهة ما هو متوهم يمكن ان يكون ازليا فنتيجة هذا ليس ان زيدا يمكن ان يكون ازليا بل ان زيدا من جهة ما هو متوهم يمكن ان يكون ازليا.

وقيل مثال آخر وهو زيد هو زيد المغنى وزيد المغنى يعدم الآن فزيد يعدم الآن ويعنى بقوله زيد المغنى يعدم الآن لانه اذا (سكت-١) لم يكن زيد المغنى بالفعل موجودا وقد يقع الغلط والخدعة بان تكون العبارة من القياس على جهة تقديم المحمولات فيقال الصحة غير ممكنة ولا فى شىء من المرض والمرض فى كل انسان فينتج ان الصحة غير ممكنة ولا فى شىء من الناس فيقع الغلط بسبب العبارة من جهة ما يشترك فيه ما يحمل بالاشتقاق كالمرض وما يحمل بالمواطأة كالمريض فانه لا يقال ان الانسان مرض بل مريض فالحد الاوسط فى الحقيقة مسلوب عن الاصغر الا ان يشتق منه.

ومما ينبغي ان يراعى فى الحدود ان يطلب لها اسماء مفردة فانها كثيرا ما تكون مؤلفة كقولنا كل مثلث فان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين فان المحمول فيه زواياه الثلاث مساوية لقائمتين وهى الفاظ كثيرة لو وجد بدلها لفظة واحدة كانت اسهل فى التحليل وابعد من ايقاع (الغلط-٢) وتغلط الحروف الداخلة فى تصريف مثل فى كذا ولكذا حيث تكون اجزاء من المحمول كقولنا فى الدار زيد وربما كانت دالة على الحمل والصفة فتشتبه كما تقول ان علما واحدا موجودا فى الاضداد ولا تريد بذلك ان الاضداد موصوفة بانها علم واحد بل بان فيها علما واحدا.

وربما اختلف ذلك فى (٣) الصغرى والكبرى مثل قولك العلم موجود فى كل حكمة والحكمة موجودة للخير او فى الخير ففى الكبرى حرف التصريف دال على

---

(١) من تط (٢) ههنا بياض فى لا (٣) لا - فى ذلك.

الحمل والصفة وفى الصغرى جزء من المحمول ففى مثل هذا يجب ان يراعى ماهو جزء ويهمل ما هو داخل فيقال ففى الخير علم ولا يقال الخير علم. وقد يكون ذلك فى كلتى المقدمتين كقولنا لله وقت ولله ليس زمان يحتاج اليه فليس كل وقت بزمان فالله وقت يراد فيه انه مالك للوقت ولله ليس زمان يحتاج اليه اى ليس هو فى زمان ولا يحتاج الى زمان فقد قيلت اللام فى المقدمتين بمعنيين حتى انتجت المحال وذلك مما لا ينتج وكذلك يجب ان تراعى ما يقال مطلقا وما يقال بشرط كقولنا غير المتناهى لا يعلم من جهة ما هو غير متناه. وما يقال ببسط وما يقال بتركيب كقولنا الحيوان حساس وقولنا الانسان حيوان ناطق ذو رجلين وقد يصدق القول مرسلا ولا يصدق بشرط وبالعكس وربما صدق بسيطا وكذب مركبا وربما صدق مركبا وكذب بسيطا كما سلف ذكره واذا كرر الحد الاوسط فيجب ان يوجد المكرر منه مع الحد الاكبر لا الاصغر. مثاله العدل خير وكل خير يعلم انه خير فالعدل (١) يعلم انه خير فان لم يوجد الخير فى الاكبر لم يمكن ان يحل لانه لا معنى لقولك العدل خير انه خير واذا عسر التحليل صار فيه التبديل مكان الاسم اسما ومكان الاسم قولا ومكان القول اسما وبدل الخير خيرا بلفظ اسهل فان الاقاويل قد يحسن منها فى التأليف والعبارة ما لا يسهل تحليله. وان كان فى القول جزء مستغنى عنه فاطرحه ليصير اسما مفردا مثلا لو كان لا فرق بين قولنا ان المظنون ليس جنسا للتوهم وقولنا ان المتوهم ليس مظنونا جاز حذف الجنس لينفرد المظنون. وخذ الابين منها واترك ما ليس بابين واذا اختلطت قياسات فحللتها فلا يجب ان تشتغل بحلها كلها الى شكل واحد بل ربما كانت من اشكال مختلفة فحل كلا منها الى ما يليق به والقياس الشرطى لا يحل كله الى القياسات الاقترانية بل القياس المنتج للمستثناة وكذلك الخلف لا ينحل كله الى الاقترانيات بل الذى ينتج المحال ويراعى الفرق بين الموجبة المعدولية وبين السالبة البسيطة فى القياسات على ما سبق القول فيه فان هذه تدخل فى الضروب

(١) لا - فالخير

لا لمنتجة مكان الموجبة حيث لا تنتج السالبة واذا استعملتها فى الشكل الثانى كان حرف السلب فى المعدولية جزأ من المحمول فى القضيتين وليس كذلك فى السلب فان الحد الاوسط يتكرر دونه اعنى دون حرف السلب وقد عرفت الفرق بينهما فى الصدق من جهة ان السلب يصح ان يقال على موضوع موجود وغير موجود والايجاب المعدول لا يصح ان يقال الاعلى موضوع موجود لانه ايجاب والمنفعة بمعرفة الفرق بينهما فى القياس هى من جهة التكرار فى الحد الاوسط حيث يتكرر حرف السلب فى المعدولية ولكونه جزأ من المحمول الموجب ولا يتكرر فى السالبة لكونه داخلا على الاوسط لاجزأ منه .

فهذه انموذجات يعتبر بها وبامثالها فى اعتبار الكلام المقول الجارى بين الناس فى عباراتهم اذا اراد المعتبر تحليله الى القياسات ليعتبر مواضع الصدق فيه من غيرها والتحقيق من التحريف وما اقل ما يستعمل الناس فى مفاوضاتهم عبارة تجرى على النمط القياسى المذكور حتى ان صاحب الكتاب الذى هو ارسطو لم يستعمل ذلك فى كلامه فى كتبه اما لصعوبته واما لغرابته واما لانه لاحاجة اليه بل اقول انه لجميع ذلك فان الذهن السليم ينتقد مواضع التحريف والتحريف (١) والزيادة والنقصان .

وبالجملة الخروج عن سنن البيان فى اول تأمله من غير حاجة تدعوه الى التفصيل والتحليل الذى يرد الكلام الى صور الاشكال وضروبها كما يستغنى السامع المطبوع بذوقه فى معرفة (٢) المستوى والمزحوف من الشعر عن رده الى بحور العروض خصوصا اذا قصد القائل التحقيق فى البيان والايضاح فى الافهام فاما ان قصد الستر والاضمار والتعريج عن سنن التفهيم والبيان كما يقصد فى الالغاز والاشارات فربما كان فى اعتباره حاجة الى هذا التحليل والتفصيل للاعتبار والانتقاد بحذف الزائد من الكلام والحاق المضمر والمحذوف فاما فى الكلام التام فلا .

---

(١) كذا فى الاصلين ولعله مكرر - (٢) لا - معنى .

الفصل الثالث عشر

فى استقرار النتائج وانتاج الصادق من الكاذب

القياس التى تنتج الكليات تنتج الكلى الموجب والسالب والجزئى والجزئيات التى تحته وعكسها المستوى وعكس النقيض لها اعنى الكلى الموجب وما تحته لكنها تنتج الاول بالذات واولا وهذه بالعرض وثانيا على سبيل اللزوم وقد سبق القول فى عكس النقيض وهو ان يجعل مقابل المحمول بالايجاب (١) او السلب موضوعا ومقابل الموضوع محمولا والتى تنتج الجزئية الموجبه تجمع الى ما ينتج عكسه وعكس نقيضه والسالبة الجزئية (٢) لا تستتبع شيئا لانها لا تنعكس والقياس الكلى فى الشكل الاول اذا قام بالفعل على الحد الاصغر قام بالقوة على كل ما يشاركه تحت الاوسط اعنى على كل (٣) موضوع مثله تحت الاوسط وعلى كل موضوع للاصغر واذا احضرت هذه الموضوعات فى الذهن انعقدت قياسات اخرى كانها القياس الاول او شىء منه فالوجه الاول نتيجة مع نتيجة والثانى نتيجة تحت نتيجة واما فى الشكل الثانى فلا تستتبع النتيجة ما معها لان الاكبر بالفعل غير مقول على الاوسط .

واما القياسات الجزئية فلا تستتبع نتائجها ما تحتها (٤) ولما كان القياس بجزء من قضية شرطية هو مقدمها والنتيجة تاليها وجب من وضع المقدم وهو صحة القياس بصدق مقدماته وصواب تأليفه ان تكون النتيجة صادقة لا محالة وليس يجب برفع المقدم وهو كذب المقدمات اوفساد التأليف كذب النتيجة لا محالة بل قد يمكن ان تكون من مقدمات كاذبة نتيجة صادقة لا لان المقدمات اوجبت ذلك الصدق بل الصدق وجب فى القضية التى هى النتيجة لذاتها ان كانت من الاوليات او بمقدمات اخرى صادقة والمقدمة الكاذبة اما ان تكون كلية واما ان تكون جزئية والكلية اما ان تكون كاذبة بالكل وهى التى يصدق ضدها او كاذبة فى البعض وهى التى

(١) لا - والسلب (٢) لا - الكليه (٣) لا - على كلى (٤) لا - لما تحتها .

يصدق

يصدق نقيضها دون ضدها) ولا تخلو الكاذبة فى الشكل الاول من ان تكون اما احدى المقدمتين اوكلتيهما فان كانت احديهما وكانت الكبرى وكانت كاذبة بالكل والقياس كليا امتنع ان تنتج صادقة وذلك لان ضدها صادق و ينتج ضد تلك النتيجة صادقة ولايجتمع الضدان على الصدق - وان كانت الصغرى هى الكاذبة بالكل امكن ان تنتج صادقة كقولنا كل - ج ب - وكل - ب ا - ويكون - ب و - ج - كنوعين (١) تحت جنس هو - ا - ولا شيء من - ج ب - هو الحق واحد ضدها وهو ان كل - ج ب - فانتج كل - ج ا - وكذلك ان كانت - ا ب - مقدمة سالبة و - ا - جنس غريب عن جنس - ج ب - (فلا يقال على احدهما ولا احدهما على الآخر فاذا كذب ان كل - ج ب - ٢) صدق ولا شيء من - ب ا - انتج حقا وهو انه ليس شيء من - ج ا - واما ان اخذت الكبرى كاذبة فى البعض اوكلتا هما كاذبتين فى الكل او فى البعض جاز ان تنتج صادقة مثال الكاذبتين فى الكل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وايضا كل حجر انسان ولا شيء من الناس بحيوان ينتج لاشيء من الحجر حيوان ومثال الصغرى الكاذبة فى الكل والكبرى الكاذبة فى البعض كل غراب فرس وكل فرس اسود وينتج كل غراب اسود اوكل غراب فرس ولا شيء من الفرس بابيض فلا شيء من الغراب ابيض ومثال الكاذبتين فى البعض كل انسان ابيض وكل ابيض حيوان ينتج كل انسان حيوان اوكل انسان ابيض ولاشيء مما هو ابيض فرس ينتج فلاشيء من الانسان فرس - ومثال ما الكاذبة فيه احداهما ولتكن الكبرى ولكن (٣) بالبعض قولنا كل غراب اسود وكل اسود حيوان ينتج كل غراب حيوان وايضا كل ثلج ابيض ولا شيء من الابيض حيوان فلا شيء من الثلج حيوان - ومثال ما الكاذبة فيه الصغرى بالبعض والكبرى صادقة قولنا كل مشاء انسان وكل انسان حيوان فكل مشاء حيوان وايضا كل انسان ابيض ولا شيء من الابيض غراب فلاشيء من الانسان غراب .

واما اذا كان القياس ينتج الجزئى فقد تكون النتيجة صادقة كيف كانت المقدمات

(١) لا - لنوعين (٢) ليس فى لا - (٣) لا - ولتكن .

ولكن الصغرى صادقة والكبرى كاذبة فى الكل كقولك بعض الابيض ثلج وكل ثلج حيوان فبعض الابيض حيوان وايضا بعض الابيض انسان ولاشيء من الناس حيوان فليس كل ابيض حيوان - ومثاله والكبرى كاذبة فى البعض قولنا بعض الناس ابيض وكل ابيض كاتب فبعض الناس كاتب او بعض الناس ابيض ولاشيء من الابيض كاتب فليس كل انسان كاتبا •

ومثاله والكبرى صادقة والصغرى كاذبة فى الكل قولنا بعض الابيض غراب وكل غراب حيوان فبعض الابيض حيوان او قولنا بعض الابيض غراب ولا شيء من الغراب حجر فليس كل ابيض حجرا ومثاله وكلتاهما كاذبة لكن الصغرى فى الكل والكبرى فى البعض قولنا بعض الاسود ابيض وكل ابيض حيوان فبعض الاسود حيوان او قولنا بعض الاسود ابيض ولاشئ من الابيض حيوان فليس كل اسود حيوانا ومثاله وهما كاذبتان فى الكل قولنا بعض الابيض عدد وكل عدد حيوان فبعض الابيض حيوان وبعض الابيض غراب ولا شئ من الغراب حيوان فليس كل ابيض حيوانا •

وفى الشكل الثانى يجتمع الصدق من الكاذبتين والكاذبة الواحدة كيف اتفق اما فى القياسات الكلية فان السالبة الكلية والموجبة الكلية تنتجان فى اى موضع اتفق فاذا صدق فى وضع وغير فصيرت السالبة موجبة او الموجبة سالبة كان كذبا وانتج النتيجة بعينها ، واما اذا كانت احداها صادقة والاخرى كاذبة بالكل حتى يكون الحد الاوسط فيه جنسا للطرفين كقولك كل فرس حيوان ولاشئ من الناس حيوان فلا شيء من الفرس انسان وبين ان الكذب فى ايهما كان جاز وكذلك ان كانت الكاذبة منهما كاذبة فى البعض وهى سالبة كقولك (١) لاشئ من الابيض حيوان وكل غراب حيوان او موجبة كقولك (١) كل ابيض حيوان ولا شيء من الفار حيوان فلاشئ من الابيض فار وكذلك ان كذبتا جميعا فى البعض كقولك كل اسود حيوان ولاشئ من الابيض حيوان •

واما اذا كانت القياسات تنتج (٢) الجزئى والصغرى جزئية موجبة صادقة والكبرى

(١) لا - كقولنا (٢) لا - تقع •

سالبة كاذبة فى الكل كقولك بعض الابيض حيوان ولاانسان حيوان فينتج ليس بعض الابيض حيوان وتجعل الكبرى موجبة كاذبة فى الكل والصغرى سالبة جزئية صادقة كقولك ليس بعض الانسان طائرا وكل كاتب طائر ينتج ليس بعض الانسان كاتبا وتجعل الصغرى موجبة كاذبة والكبرى سالبة صادقة كقولك بعض الحجر حيوان ولاشيء من الذهب حيوان ينتج ليس كل حجر ذهبا ولتجعل الكبرى موجبة صادقة والصغرى سالبة كاذبة كقولك ليس بعض المشاء حيوان وكل انسان حيوان فليس بعض المشاء انسان ولتجعلهما جميعا كاذبتين والكبرى سالبة فيكون المثال فيهما بعض الحجر حيوان ولاشيء من الناس حيوان (١) فليس بعض الحجر انسانا وان جعلنا الكبرى موجبة فالمثال ليس بعض الناس حيوانا وكل حجر حيوان فليس بعض الناس حجرا واما فى الشكل الثالث فينتج الصادق من كاذبتين ومن كاذبة مع صادقة كيف اتفق كقولك كل حجر مشاء وكل حجر انسان ينتج فبعض المشاء انسان وان جعلت الكبرى سالبة كقولك كل غراب ابيض ولا شئ من الغراب حيوان فليس كل ابيض حيوان وكذلك ان كانتا كاذبتين فى البعض كقولك كل انسان كاتب وكل انسان ابيض فبعض الكاتب ابيض ومثال الصادقة صغرى مع الكاذبة بالكل سالبة كبرى قولنا كل غراب اسود ولا شيء مما هو غراب حيوان فليس كل اسود حيوان ومن موجبتين والكبرى كاذبة فى الكل (كل غراب حيوان - ٢) وكل غراب ابيض فبعض الحيوان ابيض وبالعكس ومثال صغرى صادقة مع كبرى موجبة كاذبة فى البعض كل انسان ذورجلين وكل انسان ابيض فبعض ذى الرجلين ابيض وان عكست الصدق انعكس الترتيب وان جعلت الكبرى سالبة فمثاله كل انسان ذورجلين ولا واحد من الناس ابيض فليس كل ذى رجلين ابيض وان جعلتها الصغرى فمثاله كل انسان ابيض ولاشيء من الانسان فرس فليس كل ابيض فرس .

واما فى القياسات المنتجة للجزئيات فانقل اليها الحدود من الكليات ولا تجد

---

(١) لا - حجر (٢) سقط من لا -

الجزئى كاذبا فى البعض بل فى الكل وفى القياسات المؤلفة من الجزئيات والكليات تنقل اليها الحدود من الكليات .

فتبين من جميع ما قيل ان النتيجة الصادقة قد تكون من مقدمات كاذبة كما ان وضع التالى بعينه قد يكون مع ارتفاع المقدم فى القضايا الشرطية والنتيجة الكاذبة لا تكون مع صدق المقدمات كما ان ارتفاع التالى لا يصح ان لا يرتفع معه المقدم والمقدمات الصادقة تلزمها ضرورة نتيجة صادقة كما ان وضع المقدم يلزمه التالى وكذب المقدمات لا يلزمه كذب النتيجة كما ان رفع المقدم لا يلزمه رفع التالى والقرينة بمقدماتها مقدم فى القضية الشرطية والنتيجة تاليها كما قيل .

الفصل الرابع عشر

فى بيان الدور وعكس القياس (١)

بيان الدور ان تؤخذ النتيجة وعكس احدى المقدمتين فتنتج المقدمة الثانية مثل قولك كل - ج ب - وكل - ب ا - فينتج كل - ج ا - فان اخذت كل ج ا - وكل - ا ب - انتجت كل - ج ب - وان اخذت كل - ب ج - وكل ج ا - انتجت كل - ب ا .

ويحتاج ان تكون المقدمة التى تضاف الى النتيجة منعكسة على كميتها مثل كل ج ب - وكل - ب ج - وهذا العكس فى الموجبة ظاهر واما فى السالبة فالعكس فيه ان يكون المسلوب خاص السلب عن الموضوع فيكون موجودا فى كل ما ليس موصوفا بالموضوع كما ان العكس فى الايجاب انما يكون حيث يكون الايجاب خاصا بالموضوع فيكون مسلوبا عن كل ما ليس موصوفا بالموضوع ومثال هذا السلب قولك لا شيء من الجواهر بعرض فينعكس العكس الذى يخص هذا الموضع فما ليس بعرض فهو جوهر وهذا بالحقيقة لازم العكس (٢) اولا شيء مما هو (الـ٣) متعلق الموجود بالغير فعكسه ما ليس بمتعلق الوجود بالغير فهو الله والاول ايضا يلزمه هذا مثاله اذا كان لا شيء من - ب ا - وانعكس لا شيء من - ا ب - على ان كلما ليس - ا - فهو - ب - فيلزم ان كل ما ليس

(١) لا - الدور والقياس (٢) لا - والعكس - (٣) من قط ب

ب - فهو - ا - والا فليكن بعض ما ليس - ب - ليس (١) ا - وكل ما ليس - ا فهو - ب - يلزم ان بعض ما ليس - ب - فهو - ب - هذا خلف فاذن اذا وجد هذا اللازم يلزم عكس مقدمة فهو يلزم المقدمة ايضا - واما الجزئية السالبة كقولنا ليس بعض - ج ا - فانما (٢) يعكس ان كل ما ليس بعضه - ا فهو - ج - فان كانت احدى المقدمتين منعكسة دون الاخرى كانت هي التي تنضم الى النتيجة في انتاج الاخرى ولا تتكافى فالضرب الاول من الشكل الاول انه مقدمتيه (٣) انعكست انتجت مع النتيجة المقدمة الاخرى لكن ان كانت المنعكسة كبرى بقيت كبرى في القياس الثاني اوصغرى بقيت صغرى في القياس الثاني فان كانت الصغرى سالبة كقولنا ولا شيء من - ب ا - فينعكس العكس الذي يخص هذا الموضع ان كل ما ليس - ا - فهو - ب - فتأخذ النتيجة فتحوله من السلب الكلي الى العدول فتقول كل ب - هو - ج - فليس - ا - وكل ما ليس - ا - فهو - ب - ينتج كل - ج ب .

واما انتاج الكبرى فسهل بان تعكس الصغرى فيكون كل - ب ج - ولاشيء من - ج ا - واما القياسات المنتجة للجزىء فبين ان الكبرى لايمكن ان تنتج من النتيجة وعكس الصغرى واما الصغرى فقد يمكن من الموجبتين هكذا بعض - ج ا - وكل - ا ب - فبعض - ج ب - وفي الموجبة والسالبة لايمكن ان الصغرى تكون سالبة جزئية ولا تنتج واما في الشكل الثاني فان الموجبة من المقدمتين لايمكن ان تنتج دورا بنحوا نتاج السالبة بل بنحو تذكره لان القياس حينئذ يكون من سالبتين فلاينتج البتة وخصوصا موجبة واما السالبة فلايخلو اما تكون صغرى او كبرى فان كانت السالبة كبرى والقياس كلي والنتيجة سالبة كلية فاذا عكست (٤) الصغرى الموجبة الكلية وقرنتها (٥) بالنتيجة انتج السالبة الكبرى بالشكل الاول واما ان كانت السالبة هي الصغرى فلايمكن الاان تعكس

---

(١) قط - ليس ليس (٢) قط فربما (٣) كذا ولعله ان مقدمتيه ان انعكست (٤) لا - انعكست (٥) لا - قرنتهما .

الكبرى والنتيجة معا فترجع الى الشكل الاول فينتج حينئذ عكس الصغرى ثم تعكس فان كان ليس من شرط بيان الدور ان يعكس فيه الا عكس واحد فليس هذا من بيان الدور وان كان بيان الدور تم (١) باى عكوس كانت فى تلك المقدمات اولوازم لها باعيانها فهذا بيان الدور .

واما اذا اريد انتاج الموجبة وهى صغرى فيحتاج الى الشرط الذى يخص السالب مثاله كل - ج ا - ولاشىء من - ب ا - فلاشىء من - ج ب - .

ثم نقول كل ما هو - ج - فليس - ب - وكل ماليس - ب - فهو - ا - فكل - ج ا - فهذا انما يتبين باخذ لازم الكبرى ولازم النتيجة اذا كانا بالشرط المذكور من غير عكس فيجوز ان يسمى هذا بيان دور ويجوز ان لايسمى على ماقلنا .

واما اذا اريد انتاج الموجبة وهى كبرى فيحتاج ان تعكس النتيجة العكس الذى يخص هذا الموضع حتى يضاف اليه لازم الصغرى اذا كانت بالشرط المذكور مثاله اذا كان القياس لاشىء من - ج ا - وكل - ب ا - فلاشىء من - ج ب - فنقول ما هو - ب - فليس - ج - وكل ما ليس - ج - فهو - ا فكل - ب ا - فهذا ايضا فى كونه بيان الدور على ما قيل فى غيره فيفارق هذا الشكل الشكل الاول من هذه الجهة وهو انه فى انتاج السلب انما يوجد لازما السالبتين او يوجد عكس النتيجة ولازم مقدمة واحدة ومن غير هذه الجهة لايمكن فان كانت المقدمات هكذا امكن بيان الدور واما ان كانت الصغرى جزئية فلايمكن ان يبين منها ومن النتيجة الكبرى البتة ولكن ان كانت سالبة امكن من النتيجة وعكس الكبرى ان تتبين هى فى الشكل الثانى وان كانت موجبة لم يمكن لانه لا قياس من جزئيتين ولكن يتبين على النحو الذى بينا لاغير

واما فى الشكل الثالث فلا يمكن ان تتبين فيه كلية البتة لان النتيجة الجزئية مع عكس مقدمة كيف كانت لاتنتج الاجزئية .

واما الجزئية فان كانت كبرى والنتيجة موجبة مثل قولنا كل - ج ب - وبعض

(١) لا - يتم .

ج ا - فيمكن لانا اذا عكسنا فقلنا كل - ج - ب وبعض - ب ا - انتج بعض ج ا - وان كانت صغرى لم يمكن لانا اذا أخذنا ان بعض - ب ا - واضفنا اليها عكس الكبرى وهو كل - ا ج - انتج لا المطلوب ولكن عكسه فان اختلط موجب فسالب والموجبة كلية امكن انتاج السالبة لانك تقول ليس بعض - ج ا وهو النتيجة وتضيف اليها عكس الصغرى وهو كل - ج ب - ينتج ليس بعض ب ا - فان كانت الكلية هي السالبة لم يمكن ان تنتج الصغرى الجزئية الموجبة من سالبتين الا ان تنعكس السالبة على النحو المذكور فتقول بعض - ج - ليس - ا - وكل ما ليس بعضه اوكله - ا - فهو - ب فتقول بعض ج ب - فقد بان ان البيان الدورى فى الشكل الاول للموجبات لا يخرج من الشكل الاول حقيقة ولا خيالا .

واما السوالب فقد يكون البيان من الشكل الاول ولكنه يتخيل كأنه من الثالث لانك نقلت المقدمة السالبة فتقول كل ما لا يوجد فيه - ا - يوجد فيه - ب - فجعلت - ا - و ب - محمولين معا واما الشكل الثانى فالبيان فيه اما بالشكل الاول عند التحصيل وان كان فى الشكل الثانى واما على الوجه الذى يخيل الشكل الثالث واما فى الشكل الثالث فانه يمكن ان يكون البيان الحقيقى كله منه واما المخيل فكان فى غيره منه فكيف فيه وما كان من الشكلين الآخرين انما يتبين بالرجوع الى الاول فيحتاج الى عكس النتيجة فيكون بيان الدور فيه اما ناقصا واما معدوما اذا اخذ بيان الدور مايتم النتيجة (١) وعكس المقدمة واما عكس القياس فهو ان يأخذ مقابل النتيجة اما نقيضها اوضدها ويضاف الى احدى المقدمتين وينتج مقابل المقدمة الاخرى ومن الضرورة ان مقابل النتيجة اذا اخذ مع احدى المقدمتين ابطل الاخرى والا فان كانتا ثابتين فالنتيجة لا تبطل الاان اخذ المقابل بالتضاد والتناقض مختلف .

فلنضع فى الشكل الاول ان كل - ج ب - وكل - ب ا - فكل - ج ا - فان

(١) لا - بالنتيجة .

قلنالا شئ من - ج ا - وكان كل - ب ا - انتج لاشئ من - ج ب - وكان (١) كل - ج ب - فأخذ الضد انتج ضد الصغرى فان اخذنا النقيض انتج نقيض الصغرى وكله من الشكل الثانى واما ان اضفنا اليها الصغرى فقلنا اولالاشيء من ج ا -(٢) وكل- ج ب - انتج من الثالث انه ليس كل - ب ا - وكذلك اوقلنا لا كل - ج ب - فاذا لاسبيل الى انتاج مضاد الكبرى لان الثالث لاينتج عاما ولابد من ان يكون الشكل هو الثالث ولنضع ان كل - ج ب - ولاشئ من - ب ا - فلا شئ من - ج ا - ونأخذ مضاده وهو ان كل - ج ا - وكان لاشئ من - ب ا - ينتج ضدالصغرى ونأخذ نقيضه فينتج نقيض الصغرى وذلك من الثانى فان اخذنا مع النتيجة المقاوبة الى المضاد اوالمناقض الصغرى انتج نقيض الكبرى لا غير وذلك من الشكل الثالث ولنضع الصغرى الجزئية فحينئذ ان انعكست النتيجة الى التناقض بطلتا معاو بالتضاد لم يبطل شيء فلنضع ان بعض ج ب - وكل - ب ا - فبعض - ج ا - فتعكس النتيجة الى السالب المناقض انه ليس شئ من - ج ا - فكل - ب - ا - ينتج نقيض الصغرى اونضيف اليها الصغرى فينتج ليس كل - ب ا - فان اخذنا بالمضادة وهو ان (٣) ليس بعض - ج ا - وكان كل - ب ا - انتج ليس بعض - ج ب - وهذا لا يبطل ان بعض - ج ب - او الصغرى فقلنا ليس بعض - ج ا - وبعض - ج ب - كانتا جزئيتين ولم ينتج التأليف من جزئيتين ولنضع ايضا بعض - ج ب - ولاشيء من - ب ا - فلا كل - ج ا - .

ونأخذ نقيضه فنقول كل - ج ا - وبعض - ج ب - فبعض - ب ا - وهو نقيض الكبرى اونضيف اليها الكبرى فيكون كل - ج ا - ولا شئ من - ب ا - ينتج نقيض الصغرى .

واما اذا اخذنا الضد فلاينتج لانا قلنا بعض - ج ا - ولا شئ من - ب ا - انتج ليس بعض - ج ب - وهذا لا يبطل قولنا بعض - ج ب - واذا اضفناها

---

(١) لا - وان كان (٢) لا - ب - ا (٣) لا - انه .

الى

الى الصغرى لم تنتج .

قال واما فى الشكل الثانى فانه لا يمكن ان يؤخذ مقابل النتيجة مع الصغرى ليبطل الكبرى بان ينتج ضدها بل بان ينتج نقيضها لان القياس حينئذ ينعقد من الشكل الثالث وذلك لاينتج الكلى واما مع الكبرى فان عكست النتيجة بالمضادة انتجت ضد الصغرى او بالتناقض انتجت نقيض الصغرى لان القياس يكون من الشكل الاول (١) ولا يمنع ذلك هناك فلتكن الكبرى موجبة مثل ان لاشىء من ــ ج ا ــ وكل ــ ب ا ــ فان اخذنا كل ــ ج ب ــ او بعض ــ ج ب ــ وقلنا لاشىء من ــ ج ا ــ انتج فى الحالين انه لا كل ــ ب ا ــ فان اخذنا كل ــ ج ب ــ وكل ب ا ــ انتج كل ــ ج ا ــ فان اخذنا ــ بعض ــ ج ب ــ و كل ــ ب ا ــ انتج بعض ــ ج ا ــ ثم فلتكن الكبرى سالبة مثل ان كل ــ ج ا ــ ولاشىء من ــ ب ا ــ ولنا خذ اما كل ــ ج ب ــ او بعض ــ ج ب ــ و نقول وكل ــ ج ا ــ انتج فى الحالين بعض ــ ب ا ــ وهو نقيض الكبرى لا ضدها وان اخذنا مع عكس النتيجة الكبرى فقلنا كل ــ ج ب ــ ولاشىء من ــ ب ا ــ انتج لا شىء من ــ ج ا ــ او(٢) قلنا بعض ــ ج ب ــ ولاشىء من ــ ب ا ــ انتج بعض ــ ج ليس ــ ا ــ فهذا هو تفصيل ذلك وان كانت الصغرى جزئية فلا يبطل شيئا من المقدمتين اخذ ضد النتيجة وليعتبر بمثل ما اعتبر فى الشكل الاول .

واما بالتناقض فيبطل كليهما (٣) بالتناقض فليوضع بعض ــ ج ا ــ ولا شىء من ب ا ــ فليس بعض ــ ج ب ــ فان قلنا بعض ــ ج ب ــ لم ينتج مع الصغرى و مع الكبرى ينتج ليس بعض ــ ج ا ــ ولا يبطل ذلك قولنا بعض ــ ج ا (فان قلنا كل ــ ج ب ــ وقلنا بعض ــ ج ا ــ ٤) انتج بعض ــ ب ا ــ وهو نقيض الكبرى او قلنا كل ــ ج ب ــ ولا شىء من ــ ب ا ــ انتج لا شىء من ــ ج ا وهو نقيض الصغرى (٥) ولنضع لا كل ــ ج ا ــ و كل ــ ب ا ــ فان اخذ ضد النتيجة وهو بعض ــ ج ب ــ لم ينتج مع الصغرى وانتج مع الكبرى بعض ــ ج

---

(١) لا ــ الشكل الثالث وذلك لا ينتج الاول (٢) لا ــ وقلنا (٣) لا ــ كليتها (٤) ليس فى لا (٥) زيادة فى لا ــ وانتج مع الكبرى .

ا - ولا يبطل بهذا قولنا لا كل - ج ا - واما ان اخذنا النقيض فقلنا كل - ج ب ولا كل - ب ا - ابطل الصغرى بالنقيض او قلنا كل - ج ب - ولا كل - ج ا ابطل الكبرى بالنقيض واما فى الشكل الثالث ان اخذ ضد النتيجة لم يبطل البتة مقدمة لانه مع الصغرى يكون على صورة الشكل الاول ومع الكبرى على صورة الشكل الثانى وكبراه فيهما جزئية واما ان اخذ نقيض النتيجة كان عكسه كليا اما موجبا ان كانت الكبرى سالبة او سالبا ان كانت موجبة فينتج لانه حيث يكون مع الصغرى يكون من موجبتين على صورة الشكل الاول وكبراه كلية وحيث يكون مع الكبرى على نظم الشكل الثانى يكون مع كليتين موجبة وسالبة فينتج لا محالة فان كانت المقدمتان كليتين انتج ضد كل واحدة منهما لان نتيجة الكليتين من الشكل الاول والثانى كلية وان كانت احداها جزئية وكانت صغرى انتج نقيض كل واحدة منهما لان الجزئية اذا اخذت مع نقيض النتيجة انتجت جزئيا يناقض الكلى منهما وان لم تؤخذ هى بل الكلية انتجت كلية تناقض الجزئية وفى الحالين يكون مقابل ما لم يوخذ مع عكس النتيجة على هذا النحو وذلك تضاد فقد اجتمع من هذا كله ان انعكاسات قياسات الشكل الاول تكون الى الثانى والثالث لكن ان اريد ابطال الكبرى كان من الثالث او الصغرى كان من الثانى والثانى يبطل صغراه بالاول وكبراه بالثالث والثالث يبطل صغراه بالثانى وكبراه بالاول .

الفصل الخامس عشر

فى قياس الخلف

قياس الخلف يكون من وجه مشابها لعكس القياس لانك تأخذ نقيض نتيجة ما وتضيف اليه مقدمة وتبطل مسلما ما لكنه يخالفه بان عكس القياس انما يكون دائما اذا كان قبله قياس مقررا (١) للصغرى والكبرى ونتيجة حدثت عنه بالفعل ثم عقد قياس آخر لابطال شيء معلوم .

---

(١) لا - مقدرا .

واما الخلف فقياس مبتدأ لا يدرى بعد ما ينتجه حتى ينتج محالا ولا يلزم ان يتقدمه قياس وان اتفق لكن حال الحدود والترتيب فيهما واحد فليكن صح لنا ان كل - ب ا - بتوسط - ج ا - ليس ان اخذنا مقابل النتيجة واضفناه الى الصغرى بطلت (١) الكبرى او الى الكبرى بطلت (١) الصغرى كان هذا عكس القياس فلو انا ابتدأنا فقلنا ان كان قولنا كل - ب ا - كاذبا فنقيضه وهو قولنا لا كل ب ا - صادق وكان مسلما ان كل - ب ج - فينتج ان ليس كل - ج ا - وكان حقا ان كل - ج ا - هذا خلف اذلا يمكن ان يكون كل - ج ا - وليس كل ج ا - فاذا قولنا ليس كل - ج ا - كذب ولزم عن قياس احدى مقدمتيه كاذبة ولكن ليست المسلمة وهي ان كل - ب ج - فهي اذا المشكوك فيها وهي ليس كل - ب ا - فاذا كل - ب ا .

والمطلوبات الاربع كلها الا الكلي الموجب يمكن ان تتبين من كل شكل بالخلف واما الكلي الموجب فيتبين من الشكلين الآخرين فقط لانك اذا اردت ان تبين صدق قولنا كل - ب ا - يكذب (٢) نقيضه وهو قولنا ليس كل - ب ا - قلت ان كان قولنا كل - ب ا - كاذبا فنقيضه وهو قولنا ليس كل - ب ا - صادق ويحتاج ان ينتج من هذه المناقضة ومن مقدمة اخرى مسلمة نتيجة بينة الاستحالة وتلك المقدمة لاتشارك هذه في الشكل الاول لان هذه المناقضة لايجوز ان تكون صغرى (الاول - ٣) لانها سالبة ولا كبرى لانها جزئية - واما ان اخذت الضد بدل النقيض امكن بان تجعله كبرى ولكن اذا انتج محالا لزم انه كذب ولم يلزم ان ضده صدق لان الضدين قد يكذبان معا في المواد الممكنة كما قيل فلم تنفع في انتاج المطلوب .

واما السالبة الكلية فتبين في الشكل الاول بان يؤخذ نقيضها وهو الموجبة الجزئية وتضاف اليها كبرى فتنتج محالا ولايمكن ان تجعل المضافة صغرى فتكون الكبرى جزئية فالسالبة الكلية تبين في الشكل الاول بادخال مقدمة هي كبرى لاغير .

---

(١) قط - بطلب (٢) لا - يكذب (٣) من قط .

واما الموجبة الجزئية فانا اذا اخذنا نقيضها وهى السالبة الكلية لم يمكن ان نضيف اليها فى الشكل الاول مقدمة الاصغرى لننتج المحال واما السالبة الجزئية فاذا اخذنا نقيضها فى الشكل الاول صلح صغرى وكبرى معا لانه كلى وموجب وفى الشكل الثانى اما الكلية الموجبة فانه اذا اخذ نقيضها وهو سالبة جزئية لم يمكن الا ان تضاف اليها كبرى كلية موجبة - واما الكلية السالبة فانه اذا اخذ نقيضها لم يمكن ان يضاف اليها الاكبرى سالبة كلية واذا اخذ الضد ثبت بالقياس بطلانه ولكن لم يثبت صحة ضده واما الجزئية الموجبة فنقيضها يمكن ان يضاف اليه فى هذا الشكل كبرى وصغرى - واما الجزئية السالبة فنقيضها يمكن ان يضاف اليه كبرى وصغرى لان نقيض الجزئيتين معا يكون كلية والكلية تصلح فى الشكل الثانى صغرى وكبرى معا كيف كانت سالبة وموجبة واذا اخذ الضد فى هاتين فابطل لم يجب ان يثبت صحة الضد ولكن لم تصلح الا صغرى وفى الشكل الثالث اما الكلية الموجبة فانها اذا ثبتت بالخلف واخذ نقيضها لم تصلح الاكبرى واما الكلية السالبة فنقيضها يصلح كبرى وصغرى لانها موجبة وجزئية فتكون صالحة فى الطرفين ايهما كان واما الجزئية الموجبة فنقيضها اذا اخذ لم يصلح الاكبرى واما الجزئية السالبة فنقيضها يصلح فيه كبرى وصغرى فاذا الموجبة لاتتبين الا بالضروب التى كبراها سالبة هى نقيض النتيجة واما السالبة فتبين بوجهين من الشكل الثالث والحال فى الضد هاهنا انه اذا بطل لم تثبت صحة ضده كما فى غيره والفرق بين المستقيم والخلف ان المستقيم يقصد فيه القياس فى اول الامر نحو الشئ الذى يريد ان يبينه فيقيس عليه من مقدمات مسلمة اما على الاطلاق واما عنده وبينه وبين خصمه واما الخلف فانه يقصد فيه فى اول الامر ان ينتج شيئا غير المطلوب ذلك(١) الشئ بين الكذب اما على الاطلاق او عنده وبينه وبين خصمه فاذا تبين كذبه عاد وانتج كذب ما هو سببه فانتج صدق نقيض ذلك وايضا فان المستقيم انما تؤخذ فيه المقدمات الموافقة للمطلوب بالذات وفى الخلف واحدى

---

(١) كذا فى الاصلين والظاهر - وذلك - ح .

المقدمتين .

المقدمتين من تلك الجملة والاخرى نقيض المطلوب وايضا فان النتيجة فى القياس المستقيم غير بينة فى اول الامر حتى يتم فيلزم واما فى الخلف فان النتيجة توضع اولا ويوضع نقيضها واذا كان الخلف مؤلفا من نقيض المطلوب ومن صادقة ينتج محالا فانك ان عكست القياس فاخذت نقيض المحال وقرنته بالصادقة انتج لك نقيض الثانية المشكوك فيها وهو المطلوب واذا كان القياس الاقترانى الذى فى قياس الخلف فى الشكل الاول فان قياسه المستقيم يكون من الثانى والثالث ان كان المطلوب سالبا ومن الثالث ان كان موجبا مثاله ان كنا اردنا ان نبين انه لا شيء من ـ ب ا ـ فاخذنا نقيض هذا وهو ان بعض ـ ب ا ـ فلا بد من ان تكون هذه صغرى فى الشكل الاول والتى تضاف اليها اما قولنا وكل ـ ا ج ـ او ولا شيء من ـ ا ج ـ حتى ينتج المحال فان انتج موجبة فكان بعض ب ج ـ واخذنا نقيضه ليرد الى الاستقامة كان نقيضه لا شيء من ـ ب ج ـ وكل ـ ا ج ـ كان من الشكل الثانى وان كان انتج سالبة فكان ليس كل ـ ب ج ـ وكان نقيضه كل ـ ب ج ـ واضفنا اليه لا شئ من ـ ا ج ـ كان ايضا من الشكل الثانى .

واما ان كان المطلوب سالبة جزئية واخذنا نقيضه وهى الكلية الموجبة فان اضفنا اليها كبرى موجبة او كبرى سالبة كان بعينه كما قلنا وان اضفنا اليها صغرى موجبة جزئية اوكلية فان النتيجة تكون موجبة ونقيضها اماسالبة كلية واماسالبة جزئية وجميع ذلك يتبين بافتراض نقيض النتيجة بالصغرى على تأليف الشكل الثالث الاان يكون النقيض والصغرى جزئيتين ولكن انما قيل هذا لان بالمستقيم بيان السلب فى الشكل الثانى دائم وليس (فى الثالث ـ ١) بدائم (لان نقيضه سالب جزئ ولا تصح فى الشكل الاول صغرى ولا كبرى ـ ٢) واما الموجب الكلى مثل قولنا كل ـ ا ب ـ (٣) فانه لا يمكن ان يتبين بالخلف فى الشكل الاول واما الجزئ فيتبين فى الشكل الاول وذلك بأخذ نقيضه ولايمكن ان يكون نقيضه الاكبرى الاول لانه سالب كلى فلايمكن ان يبين بعكس القياس الامر

---

(١) من قط (٢) من قط (٣) لا ـ ب ا .

الصغرى ونقيض النتيجة وذلك فى الثالث فالموجب فى هذا الباب لا يمكن رده الى الشكل الثانى بالاستقامة واما الشكل الثانى فاذا عكس قياسه رجع الى الشكل الاول فى كل موضع اما الكلى الموجب فلانه يكون قد أخذ فى الخلف نقيضه فصار صغرى فيحتاج الى ابطال الصغرى وقد بان انذلك فى الشكل الاول وكذلك الكلى السالب لان نقيضه ايضا لايكون كبرى واما الجزئ الموجب فان نقيضه يصلح كبرى وصغرى فيصلح فى الاول والثانى والثالث وكذلك الجزئ السالب فان جميع قياساته يمكن ان تعكس الى الاول والخلفان المنتجان للجزئ يمكن ان يعكسا ايضا الى الثالث واما الشكل الثالث فان موجباته تتبين كلها فى الاول وسالباته تتبين فى الاول والثانى اما الموجبتان فان نقيضهما يكون فى قياس الخلف كبرى لامحالة فيبطلان بالشكل الاول واما السالبتين(١) فان نقيضهما يكون صغرى وكبرى معا فيمكن ان يبطلا فى الثانى ايضا مع الاول فقد بان وظهر ان القياس الخلفى مشارك للمستقيم يرجع احدهما الى الآخر ولايخرج عن تلك القياسات

الفصل السادس عشر

فى القياسات من مقدمات متقابلة والمصادرة على المطلوب الاول وفى وضع ما ليس بسبب للنتيجة الكاذبة على انه سبب

قد يؤلف القياس من مقدمتين متقابلتين اما (٢) متضادتين او متناقضتين بحيلة فى اللفظ تخفى ذلك مثل تبديل الاسماء المترادفة بعضها ببعض كالخمر بالعقار اوباخذ جزئ فى موضع كليه كالانسان فى موضع الحيوان فيحكم على احدهما بحكم وعلى الآخر بضده اونقيضه وهما واحد فى الحقيقة اوكواحد فتتقابل المقدمتان حيث يحكم فى احدى المقدمتين على حد بما يرفع الحكم عنه فى الاخرى وهوالذى يكون على الحقيقة من قضيتين متقابلتين وقد يكون كذلك بحسب الظن حيث يكون الحكم فيهما بشيئين حكمهما واحد فى الحقيقة وهما ليس بواحد فى المعنى او يكون الحكم بشيئين مختلفين وحكمهما واحد فى الظن لا فى الحقيقة فيقال لجميع ذلك قياس

(١) كذا (٢) لا - او - هنا وفيما يليه .

من متقابلتين لكن الحقيقى منه هو الاول ويستعمل فى الجدل كثيرا لتبكيت المناظر حيث يتسلم منه قولا ثم ينتج نقيضه من اصول اخرى يلتزم بها انتاجا اوتسليما ثم ينتج من ذلك المتسلم(والمنتج -١) ان الشيء ليس هو هو والمتقابلات فى اللفظ اربع كل ولا كل كل ولا واحد بعض ولا واحد بعض ولا بعض وهى فى الحقيقة ثلثة لان بعض ولا بعض لا تقابل فيهما والقياس من متقابلتين لا يمكن فى الشكل الاول لا الموجب منه ولا السالب لان الموجب انما ينتج من موجبتين واحدى المتقابلتين فى هذا سالبة لامحالة والسالب انما ينتج من ايجاب وسلب يقال على شيئين هما حدان فى قضية هي النتيجة والايجاب والسلب هاهنا لشيء واحد وعنه والواسطة التى فى الشكل الاول(٢) لا تحمل على كلا الحدين بالايجاب والسلب واما فى الشكل الثانى فانه يمكن حيث يوخذ الموضوع كشيئين والمحمول واحدا وفى الثالث ان يوخذ المحمول كشيئين والموضوع واحدا وفى الشكل الثانى ان اخذنا متضادتين جاز وضع ايهما اتفق صغرى وكبرى وان اخذنا متناقضتين جعلت الكبرى الكلية موجبة كانت اوسالبة اذا كان الطرفان شيئا واحدا بالفعل او بالقوة او يكون احدهما نوعا وجزئيا تحت الآخر كما قيل فى الانسان والحيوان وما عدا ذلك لا يكون على الحقيقة بل فى الظن مثل القياس على متلازمتين بسلب او ايجاب وليس هما واحد فى الحقيقة بل اثنان ولا تكون المقدمتان فى الحقيقة متضادتين ولا متقابلتين كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الناطق بحيوان او ولا شي من الضحاك بحيوان والاشبه ان يكون القياس على طرفين احدهما جنس والآخر نوع من المظنون انه من المتقابلين وليس هو فى الحقيقة بل اذا رد اليه كان قياسان فى قياس احدهما مضمر والآخر مصرح به والمضمر بالحقيقة هو على متقابلين لان الحكم على الكلى كالحكم على الجزئ الذى تحته ولا يحتاج الى بيان واما فى الشكل الثالث فانما يمكن حيث تكون من ضروبه المنتجة للسالب ٠

واما الضروب المنتجة للموجب فلا لان الموجبتين لا تتقابلان وعلى كل حال

---

(١) من قط (٢) لا - الثانى -

فالسالبة تكون الكبرى مثاله كل طب علم ولا شيء من الطب بعلم فليس كل علم بعلم وكذلك ان اخذا على التناقض ولا يمكن فى الشكل الثالث فى القياس من المتقابلتين ان يكون الطرف الاكبر اخص من الاصغر مع تقابل المقدمتين وينتج غير الحق كقولنا كل هندسة علم ولاشيء من الهندسة بطب فليس كل علم بطب فنضع كل ولا كل وكلا ولا واحد وبعض ولا شيء وهى ثلثة فنجعلها اسوار مقدمات متقابلة مشتركة المحمول ولموضوعاتها (١) اسمان مترادفان فان اخذ احدين او مشتركة الموضوع ولمحمولها اسمان مراد فان وضعا كالطرفين اواحدها تحت الآخر والموضوع محفوظ الاسم فتكون ستة تأليفات من الشكل الثالث لاغير وتبين انها تكون قياسا وانها لا تكون وانها تنتج ان الشيء ليس هو لكن الاكبر يجب ان يكون اخص من الاصغر فليس اذا صح انتاج الصادق عن الكاذب يصح انتاج نتيجة صادقة عن مقدمتين متقابلتين لان هذا ينتج ان الشيء ليس هو هو ويعرض فى النظر حيث يكون عند الانسان قياسات فاسدة واجتمعت عنده وتكون عنده قضايا صحيحة موضوعة مسلمة ويلزم عن تلك القياسات والنتائج الفاسدة لفسادها شيء فاسد ويصح ان يساق الى انتاج ضد الحق الموضوع المسلم الذى عنده وتكون فى تلك الفاسدات اشياء هى مقابلة لجنس هذا الموضوع المسلم او الجزئى تحته فتكون بالقوة مقابلة له فينتج منه بقياس ما يقابل هذا الموضوع كما يكون الموضوع ان بعض الاعداد فرد وفى القياسات الفاسدة ونتائجها مقدمة كاذبة مثل ان كل عدد منقسم بمتساوين امكن ان تكتسب من ذلك مقدمة مناقضة او مضادة لهذا الموضوع وهى انه لا شيء من الاعداد بفرد فينتج من ذلك ان بعض العدد ليس بعدد او بعض الفرد ليس بفرد وكذلك ان قيل ان كل علم ظن ويسلم من اصول اخرى ان الطب ليس بظن وربما كان الموضوع حقا والقياسات الفاسدة مكتسبة لمقابله وربما كان الموضوع باطلا والقياسات منتجة لمقابله وربما اجتمع عند الانسان الواحد من القياسات الفاسدة والصحيحة جملة فيكتسب من الصحيحة صحيحا ومن الفاسدة

(١) لا - لموضوعاتهما -

فاسدا يقابل الصحيح فيسوقه ذلك الى عمل قياس على متقابلين ولا يقع ذلك ابتداءً من ذهن متصور ولا يقبله بغير حيلة لفظية كما قيل مثل ان يتسلم جزئية مناقضة لكلية كقولنا ان كل علم ظن ولا شيء من الطب ظن او يوهم ان المركب ليس احد الجزئين ويسلب احد الجزئين عن المركب ويجعل المركب حدا اوسط فنقول ان الحيوان الابيض ليس بابيض اى ليس ابيض مجردا وحده ولكن لا يشترط هذا الشرط ثم نقول ان بعض الناس حى ابيض فينتج ان الانسان ليس بابيض ونعنى ذلك الانسان بعينه ثم نقول ذلك الانسان ليس بابيض وهو بعينه ابيض فيأتلف قياس من الشكل الثانى هكذا ذلك الانسان ليس بابيض وزيد ابيض فذلك الانسان ليس بزيد وهو بعينه زيد وكقولك كل انسان حيوان ناطق وليس شيء مما هو حيوان ناطق بناطق فليس احد من الناس بناطق ويكون من الموضوعات المتسلمة ان كل انسان ناطق ولا بشر بناطق فلا احد من الناس ببشر فجاء منه قياس من متقابلتين ومثل هذا يقال لتوفية العلم اقسامه لا لانه يذهب على احد ولا لان من يذهب عليه يهتدى بهذا وامثاله وليس مما لا يجرى فى مفاوضات الناس بل قد يجرى وما يقاربه بلها وعنادا .

والمصادرة على المطلوب الاول اكثر اشكالا من القياس على متقابلين وهو داخل فى جنس ما لم يبرهن بما قيل من الاحتجاج عليه فان الذى (لا - ١) يبرهن بما قيل يكون بسبب ان الذى قيل غير منتج بصورة شكله غير المنتجة او كذب مقدماته ويكون بسبب ان المقدمات اخفى من المطلوب او مساوية له فى الخفاء اولان المقدمات انما تتبين بعد بيان المطلوب وليس من هذا ما هو مصادرة على المطلوب الاول فان المصادرة على المطلوب الاول تكون فى قياس منتج ويكون الاخفى والمساوى فى الجهالة غير المطلوب وفى المصادرة على المطلوب يكون الخفى المجهول هو بعينه المطلوب وتجعل مقدمة فى القياس الذى يبينه بعينه بتبديل اسم احد حديه وهو الذى يراد ان يجعل حدا اوسط والبين بنفسه من حقه ان لا يبين فانه لا يتبين لا بنفسه فانه يكون تكرارا فى الكلام ولا فرق بين الثانى منه والاول ولا بان

(١) ليس فى لا -

يقاس عليه بشئ هو مثله فى البيان او اخفى منه فان الشئ لا يتبين بمساويه فى البيان ولا بالاخفى بل بالابين ولا ابين من البين بنفسه وانما يصادر على المطلوب الاول فيما ليس بينا بنفسه ولا من شأنه ان يجهل ويستشكك فيه ومن حقه ان يبين بما هو اعرف منه فاذا استعمل نفسه فى بيان نفسه كان الذى يسمى مصادرة على المطلوب الاول وقد يعرض فى قياس واحد وهو مما لا يخفى الا على غبى لا يتصور ويعرض فى قياسات كثيرة حيث يبين بها النتيجة بمقدمة غير بينة بنفسها وتلك بمقدمة اخرى وتلك الاخرى تتبين اذا بينت النتيجة فيكون ذلك مصادرة على المطلوب الاول بوسائط مثل ان يقال فى العلم الهندسى انه اذا وقع خط مستقيم على خطين مستقيمين فيصير الزاويتين المتبادلتين متساويتين فان الخطين متوازيان لا يلتقيان فى احدى الجهتين .

ويتبين هذا بان يقال ان تساوى المتبادلتين تلزم منه مساواة الداخلتين اللتين فى جهة واحدة لقائمتين ويلزم من ذلك توازى الخطين فانهما ان لم يتوازيا التقيا فى احدى الجهتين فيحدث منهما مع الواقع مثلث زواياه اعظم من قائمتين لكون الزاويتين منه اللتين عند قاعدته مثل قائمتين (والحادثة من التقاء الخطين زائدة عليهما فالمثلث اعظم من قائمتين ١ -) وهذا خلف لان زوايا المثلث الثلث مثل قائمتين وكون الزوايا الثلث من المثلث مثل قائمتين انما يبين اذا صح ان المتبادلتين اذا تساوتا فالخطان متوازيان فيكون قد استعمل المبرهن هذه القضية الشرطية القائلة اذا تساوت المتبادلتان توازى الخطان فى بيان نفسها حيث بينها بشىء تبين بها فقد صادر على المطلوب الاول حيث عاد بيانه فى برهانه عليه اليه ولكن بوسائط فهكذا تكون المصادرة على المطلوب الاول .

وبالجملة يكون قد اخذ فى بيانه احد حدى المطلوب مرتين اما باسمين مترادفين يرجع احدهما على الآخر واما باخذ اى شيئين كانا متعاكسين كالانسان والضحاك فيظن ان شأنهما وحكمهما واحد ولا يكون بل يكون معنا هما مختلفين او يكون احدهما كليا والآخر جزئيا تحته فيظن ان الحكم فيهما واحد كمن يريد ان

(١) سقط من لا يبين

يبين لمن الطب ظن فيأخذ ان العلم ظن وكان يظن ان الامر فيهما واحد فيظن ذلك مصادرة على المطلوب الاول وهذا الظن يكون على اقسام نستوفى ذكرها فيما بعد عند الكلام فى المواضع الجدلية .

واما فى الحقيقة فهو ان يوضع لما يراد ان يجعل من الحدين حدا اوسط اسما آخر مراد فاكما يكون فى القياس من متقابلين (١) فانه يشارك المصادرة على المطلوب الاول فى ان الحد الاوسط فيهما موجود فى النتيجة والقياسات الصحيحة ليست كذلك وقد تكون فيهما مقدمة صادقة وهى التى يكون محمولها وموضوعها واحدا ومقدمة مشكوك فيها وهى المطلوب الذى قد صودر عليه ويكون على صور الاشكال الثلاث فان كان موجبا كليا امكن فى الشكل الاول صغرى وكبرى فان كان صغرى كان الاوسط والاكبر اسمين مترادفين وكانت الكبرى هى الصادقة فان كان كبرى كان الاصغر والاوسط كذلك والجزئ منه يكون فى الشكل الاول صغرى لا كبرى وان كان سالبا كان فيه كبرى وفى الشكل الثانى لا يصلح ان يكون المطلوب الا سالبا فى ضرب صغرى وفى ضرب كبرى اذا كان كليا فالجزئ منه لا يكون فى الثانى الا صغرى وفى الشكل الثالث لا يكون الا كبرى اعنى السالب الجزئ ولا يتبين فى الشكل الاول بوجه لانه لا يصلح ان يكون كبرى ولا صغرى وما يكون من ذلك على الحقيقة يكون فى البراهين وما يكون بحسب الظن يكون فى الجدل .

واما وضع ما ليس بسبب للنتيجة الكاذبة على انه سبب لها فهو ان يقال للمنتج للكذب ان الكذب الذى انتجت ليس مما قيل كذا وليس من هذه الجهة ويقع فى قياس الخلف اذا اخذ نقيض الموضوع ثم قاس قياسا انتج كذبا ثم انتج منه ان نقيض الموضوع كذب لانه انتج الكذب فيقال لم يلزم الكذب عن هذا فيرد به قياس الخلف .

وانما يمكن ان يقال له ذلك اذا لزم (٢) الكذب مع رفع المقدمة المذكورة وهذا لا يكون فى القياسات المستقيمة لانها لا يقصد فيها انتاج كذب من وضع

---

(١) لا ـ متقابلتين (٢) قط ـ الزم ـ

شيء مناقض للطلوب بل يساق الى المطلوب فان كان المطلوب كذبا قيل ان في القياس مقدمة كاذبة او تأليفه غير منتج فان الكذب لا ينتج عن الصحيح ولا يكون القصد شيئا غير نفس المطلوب الذى الف لاجله القياس وليس فيه شيء يمكن ان يرفع و يبقى قياس ولانشتغل (١) بتبرية ذلك الشيء الذى لا مدخل له فى انتاج الكذب لان الكلام هو فى النتيجة و لزومها وبطلانها لا فى كونها لازمة عن شيء يراد ابطاله لاثبات نقيضه كما فى الخلف اذا كان النقيض الموضوع سواء رفع اووضع لا يغير حكم اللازم من الكذب فلايكون سببا لانتاج المحال فلايلزم ان يكون محالا و يكون على وجوه فانه اما ان تكون الحدود التى للمحال وقياسه غير مشتركة مع النقيض الموضوع البتة واما ان تكون مشتركة ولكن المحال لزم عن شيء آخر مثلا لو ان احدا اراد ان ينبئ (٢) ان القطر غير مشارك للضلع فاستعمل فيه قياسا وبين فى ان لا حركة ثم قال وهذا محال فاذا القطر يشارك الضلع وهذا ظاهر الفساد ومثال الذى يؤخذ فيه المحال وقياسه حدود تتصل بحدود النقيض وتشاركها قولنا ليس كل ـ ب ا ـ والا فكل ـ ب ا ـ ولكن كل ـ د ج ـ و كل ـ د ب ـ و كل ـ ب ا ـ فاذا كل ـ د ب ـ هذا خلف فاذا ليس كل ـ ب ا ـ فهذا قد وضع فيه ما ليس بسبب سببا لان قولنا كل ـ د ب ـ يكون نتيجة عن مقدمتيه وان لم نقل ـ كل ـ ب ا ـ (٣) وايضا من الجانب الآخر حيث نقول كل ـ ب ا ـ و كل ـ ا ج ـ و كل ـ ج د ـ فكل ـ ا د ـ وهذا خلف فان هذا ايضا وضع ما ليس بسبب سببا وذلك لان قولنا كل ـ ب ا ـ اذا رفع يبقى القياس المنتج للخلف بل يجب ان يكون حدود المحال وحدود قياسه وحدود المطلوب متصلة واذا رفع النقيض مع ذلك لم يلزم بل يلزم المحال من وضعه لا غير فيكون القياس المركب متصل التركيب لا حشو فيه فان الكذب لايمكن ان يجتمع من قياسات كثيرة لاتتصل اتصالا تصير به كقياس واحد لانها اذا اجتمعت ولم تتصل اما ان يكون الكذب لازما عن واحد منها وان رفعت

---

(١) لا ـ يستعمل (٢) لا ـ يبين (٣) قط ـ ك ب ا ـ

البواقى

البواقى واما ان لايلزم عنها شىء بالشركة وان كذبت نتائجها (ايضا - ١) لم ينتفع بجميعها فى اثبات شىء او ابطاله مثل قياسات مختلفة على ان المتوازية تلتقى وان المثلث زواياه اعظم من قائمتين وامثالهما فان جميع اصناف النتائج الكاذبة (التى - ٢) لا تتصل قياساتها لايلزم منها شىء على الوجه الذى يلزم فى القياس الخلف .

الفصل السابع عشر

فى استعمال المقاييس والتدبير فى تأليفها او منعها فى الجدل وكيف يقع فى الشىء الواحد علم وظن متقابلان

المسائل الجدلية تكون على وجهين اما مقدمات قياس مع نتيجته كقولنا أليس اذا كان كل - ا ب - وكل - ب ج - فكل - ا ج - فهذا مما لايمكن فيه الاالتسليم لمن تصوره وانصف الخصم فى مناظرته اوانكار احدى مقدمتيه اوكلتيهما اوافساد صورة القياس بالقول (٣) بانها غير منتجة لمن لا ينصف فى مناظرته واما لمن يفصل السؤال عن مقدمة مقدمة ليجمع منها القياس بآخره فينتج النتيجة .

والتحفظ فيه من المغالطة يكون على وجهين احدهما عند تسليم مايسئل عنه من المقدمات والآخر عند اجتماعها ليؤلف قياسا وفى القسم الاول يحترز من تسليم حد مكرر تسليما قياسيا فانه اذا لم يوجد فى المقدمات حد مشترك قياسى بطل تاليف القياس فتعذر على السائل تبكيت المسؤل فان التبكيت هو اثبات نقيض الوضع الذى يحفظه السائل ومن يحضره على المجيب وفى آخر الامر بعد التسليم ينبغى ان تتأمل الواسطة التى سلمت وكيف نسبتها الى الطرفين حتى يعرف الشكل والضرب فان لم يكن الشكل منتجا لذلك المطلوب كالشكل الثانى للموجب والثالث للكلى وان كان غير منتج اصلا منع انتاجه .

وعلى السائل ان يحتال فى تحصيل ما اوصى المجيب بالتحرز منه باخفاء حيلة فيتسلم

---

(١) ليس فى قط (٢) ليست فى لا (٣) لا - والقول .

ما هو ضروري في الانتاج على غير نظم قياسي حتى يخفى موضع حيلته على المسؤل فان كان القياس مركبا من قياسات تنتج نتائج تصير مقدمات لقياسات تنتج نتائج اخرى ولا يزال حتى يبلغ المطلوب سأل اولا عن ابعدها من المطلوب وتسلمه وترك ما يليه وسأل عما هو اقرب منه الى المطلوب وخلط في ذلك فاستوفى في (١) المسائل ما يريده من المقدمات المنتجة لما يريده مثل انه اذا اراد ان يبين ان كل - اب - وكان ذلك مما ينتج بان كل - اج - وكل - ج د - وكل د ه - وكل - ه ز - وكل - ز ب - فكل - اب - فيسئل اما عن مقدمات الاطراف اوعن الواسطة ويبتدئ في السؤال عن مقدمات الاطراف بالكبرى لانه (٢) اذا بدأ بالصغرى فقال أليس ان كل - اج - (٣) فطن المجيب بصنيعه فاما ان سأل عن الكبرى فقال أليس كل - زب - فيكون قد عكس الكلام عن الترتيب واخرجه عن النظم القياسي بالفعل فيما يسئل عنه من باقي المقدمات حيث لايجعل الحد المشترك في كل واحدة منهما بجنب الاخرى فيقول أليس كل زب - ثم يعود ويقول اليس كل - اج - ثم يقول اليس كل - د ه - اويسئل عن بعض المتوسطات اولاثم عن الطرفين (٤) .

واما اذا كان القياس بسيطا غير مركب فيجعل سؤاله اولا عن الكبرى فيقول اولا هل كل - ب ج - ثم عن الصغرى فيقول اليس كل - اب - فيحصل بذلك مادة قياس للتبكيت حيث ينتج بما (٥) يسلم نقيض شيء قد تسلمه من المسؤل

واما كيف يقع في الشيء الواحد علم وظن متقابلان فقد يشتبه على الانسان فيعلم شيئا (٦) من جهة علما محققا ويكون له فيه ظن غالب من جهة اخرى ولايجتمعان في ذهنه معا حتى يغلب العلم على الظن فيكون في ذهنه قياسان يوجبان له في الشيء الواحد علما وظنا مضادا له وذلك على وجهين احدهما ان لايكون العلم والظن عند شخص واحد من الناس بل عند شخصين مثل ان يكون كل - د ب - و ج - بلا واسطة ثم يكون كل - ب ا - وكل - ج ا - ايضا فان اعتقد انسان واحد

---

(١) لا - من (٢) لا - الا (٣) لا - اب (٤) لا - ثم يمر عن الطرفين (٥) لا - مما
(٦) لا - بشيء .

ان

ان كل ـ ب ا ـ وهو الحق واعتقد انسان آخر انه لاشى من ـ ج ا ـ وهو باطل واضاف كل واحد منهما الى مقدمته مقدمة صغرى فأضاف احدهما ان كل ـ د ب والآخر ان كل ـ د ج ـ اعتقد عقدين متقابلين ولايكون ذلك عند انسان واحد حتى يعتقد الشيء وضده معا والذى يقع لانسان واحد هوان يكون يعتقد مثلاانه لاشى من ـ ج ا ـ ومع ذلك يعتقد فى نفسه مقدمات قياس على هذه الصفة كل ـ د ج ـ وكل ـ ج ب ـ وكل ـ ب ا ـ فانه حيث يعلم ان كل ج ب ـ وكل ـ ب ا ـ يعلم بالقوة ان كل ـ ج ا ـ وقد كان يظن ان لاشى من ـ ج ا ـ والذى يعلمه ليس يعلمه الا من جهة العلم بالكل الذى يلزم عنه ان يعلمه وهو ان كل ـ ب ا ـ واما من الجهة المخصوصة به فليس يعلمه مثل مايعتقد انسان ان الاجرام السماوية لا تشارك الاسطقسات فى طبيعتها ثم يحسب ان الكواكب نارية (١) لنورانيتها فهذا ظنه بالفعل مخصوص بالكواكب وعلمه بها كلي بوجه هو فيها بالقوة لابالفعل لانه علم على طريق الجملة ان كل جسم سماوى لايشارك النار ولاهو من طبيعتها واما ان الكواكب غير نارية فهو جزئى تحت هذا الاسم الكلى فلم يكن علمه بالشى وظنه فيه المقابل له من جهة واحدة بل كان علمه من جهة لاتخصه وظنه من جهة تخصه وتبقى الشبهة فى انه كيف علم فى المثال الاول ان كل ـ ج ب ـ مع علمه ان كل ـ ب ا ـ ويظن مع ذلك انه لاشئ من ـ ج ا ـ وكيف يعلم ان كل الكواكب من الجوهر السماوى ويعلم ان كل ماهو من الجوهر السماوى غير نارى ثم يظن ان الكواكب نارية .

وتحل هذه الشبهة بان يقال انه لافرق بين ان يعلم الكبرى ولا يتصور فى ذهنه بالفعل حمل الاوسط على الاصغر حتى لايعلم النتيجة بالفعل وبين (٢) ان يعلم الكبرى والصغرى معا من غير ان يؤلف بينهما تأليفا يلزم عنه النتيجة بالفعل لان وجودها بين المقدمتين فى النفس كيف اتفق لايوجب العلم بالنتيجة الا ان يخطر بالبال على التأليف الذى ينتجها معها ويتمثل ذلك جملة وتفصيلا فى الذهن ويلحظه بالفعل

---

(١) زيادة من لا ـ فهو جزئى تحت هذا الاسم (٢) لا من .

مثل من (١) يعلم ان هذه بغلة ويعلم ان كل بغلة عاقر فاذا لم يجتمعا فى ذهنه ويخطرا بباله امكن ان يظن ان البغلة حبلى اذا رأى بطنها كبيرة لان هاتين المقدمتين ليستا سبب النتيجة الا بالقوة وانما تصيرا سببا لها بالفعل اذا خطرا معها معا بالبال على الترتيب الذى من شأنه ان ينتج وعلمهما المفرق لاتلزمه النتيجة الا بالقوة فالخدعة الواقعة مع العلم بالمقدمتين ومع العلم بالمقدمة الكبرى وحدها متشابهة لان الجهل فى احدهما يكون بجزئ هو بالقوة تحت كلى معلوم والثانى يكون الجهل فيه بلازم هو بالقوة بعد لازم عن ملزوم معلوم .

وقد ورد على هذا شك تشكك به رجل اسمه (٢) ما نن على سقراط فقال له هل المطلوب عندك معلوم او مجهول فان كان معلوما فطلبه محال لا يحتاج اليه وان كان مجهولا فانت اذا وجدته لا تعرفه كالعبد الآبق الذى ان طلبه من يجهل عينه لم يعرفه اذا ظفر به فقيل ان سقراط لم يجبه كما ينبغى اذ لم يفسح (٣) مقد مات قياسية بل عرفه بشكل هندسى ان المجهول كيف يحصل بالمعلوم .

وقال افلاطون فى جواب هذه المسئلة ان التعلم تذكر ورد عليه قوله بان قيل ان العالم بان كل مثلث زواياه الثلث مساوية لقائمتين (عالم بالقوة بالمثلثات الجزئية وان كان جاهلا بها بالفعل فاذا عرف منها مثلثا يشاهده ويعلم انه مثلث يخطر بباله ما كان علمه اولا ان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين (٤) ولا يصح ان يقال انه قد تذكر شيئا كان يعلمه من قبل فان المثلث الجزئى الذى حدث الآن كيف يكون قد علم من قبل ان زواياه الثلث مساوية لقائمتين لكن علمه الاول كان علما كليا يدخل فيه هذا المثلث من جهة كونه فى جملة الكلى لا من جهة تخصه وعلمه الثانى كان بدخول هذا الجزئى الذى عرفه الآن تحت ذلك العلم الاول فعلم من ذلك شيئا ثالثا لم يكن علمه قط بالفعل بل بالقوة وهو النتيجه فعلمه السابق بالمطلوب لم يكن من الوجه الذى يجهله وجهله به لم يكن من الوجه الذى يعلمه فلسنا نجهل المطلوب كل الجهل حتى لانعرفه اذا وجدناه ولانعلمه كل

(١) لا - ما (٢) لا - مامن (٣) قط - يفتتح (٤) ليست فى لا - .

العلم

العلم حتى نستغنى عن طلبه بل نعلمه اولا بوجه لا يخصه ونجهله (١) بوجه يخصه ونعلمه ثانيا علما يخصه فليس من علم ان كذا كذا يعلم ان ذلك الكذا موجود اوغير موجود فان من المعارف كما سبق القول فيه ما هى عامية ومنها ما هى خاصية ومنها معرفة بالقوة ومنها معرفة بالفعل وقد سبق القول فى هذا وفيما مثل به على الشك وحله يأتى فى السماع الطبيعى ومن هذا القبيل يعلم الانسان الشئ بوجه ويظنه بوجه مقابل له كما سبق فكل قول يوقع تصديقا ما يرجع الى قياسات هذه الاشكال وان لم يكن منها فان المقاييس الجدلية والبرهانية ترجع الى الاشكال الثلثة والمقاييس الخطابية والفقهية والمشورية التى تتعلق بالفعل العملى ترجع اليها فان الخطب تكون اما من الضمائر واما من الامثلة المظنونة فى الصدق والكذب او من المظنونة الانتاج بالتأليف سواء كانت صادقة او كاذبة اذا كانت تلزم خصما منا زعا بقول ما وتقنع جماعة من السامعين المخاطبين والمكاتبين واكثرها فى الامور الجزئية فان الفقهيات منها ضمائر ومثالات مأخوذة من الاقوال المنقولة عن الاصل الذى اليه الاسناد فى تلك الشريعة يتبين فيها حكم بحسب الاصول التى تخص (شريعته - ٢) فتكون كلية بالذات والجزئية بالعرض والمشوريات العقلية هى ضمائر او مثالات من امور صادقة يراد بها علم مطلوب فيما يجب ان يفعل او يترك .

الفصل الثامن عشر

فى الاستقراء والتمثيل والمقاومة والرأى والعلامة

الاستقراء هو ان يتبين وجود شيء كلى لشيء اوسلبه عنه لوجوده اولا وجوده فى جزئيات ذلك الكلى فيكون الشيء الذى يتبين به هو موضوعات الشيء المبين له فيكون الكلى المحمول بالايجاب والسلب كالطرف الاكبر وتلك الموضوعات كالطرف الاصغر والكلى المحكوم عليه كالطرف الاوسط ليتبين باحد الطرفين وجود الطرف الآخر للواسطة ويكون ما من حقه ان يكون حدا اصغر واسطة وما من حقه ان يكون حدا اوسط قد صار حدا اصغر حتى

---

(١) لا - ولا نجهله (٢) ليست فى لا .

يكون الحد الاصغر مثلا وهو - ج - انسانا وفرسا وبغلا والحد الاوسط وهو - ب - طويل العمر والحد الاكبر وهو - ا - قليل المرارة فاذا اردنا ان نثبت بطريق الاستقراء ان كل حيوان طويل العمر قليل المرارة قلبنا الاوسط اصغر والاصغر اوسط وتركنا الاكبر بحاله فقلنا كل حيوان طويل العمر فهو كالفرس والانسان والبغل وكل فرس وانسان وبغل فهو قليل المرارة فينتج ان كل حيوان طويل العمر فهو قليل المرارة .

وصورة الكلام فيه راجعة الى صورة القياس الاقترانى مع تكثر الواسطة بتكثر موضوعات الحد الاكبر وان كان الاكبر كليا للاوسط والاوسط موجبا على الاصغر نقل الاوسط الحكم فيه من القضية الكبرى الى الصغرى بجمع بين الاكبر والاصغر على صورة النتيجة من القياس فان انعكس - ج - على - ب - حتى يكون كل - ب - فهو - ا - بذلك (١) المعدودة لاغير ولايخلو منها ويكون كل واحد من - ج ب - مساويا للآخر فكانت الباآت هى الجيمات والجيمات هى الباآت فكانت الالف على كل - ب - لامحالة لان كل اثنين يقالان على موضوع (٢) يعكس الموضوع على احدهما يقال الثانى على كل الذى انعكس عليه الاول والاستقراء التام الحقيقى هوهذا الذى يرجع فيه - ج - على - ب - وتكون الجزئيات (معدودة - ٣) بالتمام حتى لا يخل منها بشيء ويضطر الى الاستقراء فى انتاج المقدمات التى ليس بين محمولها وموضوعها واسطة فتتبين بموضوعات الموضوع فتصير كالمحسوسات التى تعرف من الوجود بالحس كذلك هذه تعرف من الوجود اما بالاستقراء واعتبار الكلى فى جزئياته ولو كانت هناك واسطة لكان وجه البيان هو القياس بتلك الواسطة لاالاستقراء فالاستقراء يخالف القياس بان الشيء الذى يجب ان يكون حدا اصغر فى القياس واسطة فى الاستقراء فيتبين مايجب ان يكون حدا اكبر بواسطة لو كان القول قياسا فالاستقراء اقرب الى الاذهان واقدم عندها والقياس اقدم بالطبع والتمثيل الذى يستعمل فى

(١) فى لا - فهو احد تلك المعدودة (٢) لا - شيء موضوع (٣) ليس فى لا .

مواضع القياس (١) تكون من اربعة حدود اكبر كلي واوسط كلي محمول على الاصغر لانه محمول على شبيهه فيكون الاصغر وشبيهه حدين والاكبر يحمل على الاوسط لحمله على شبيه الاصغر كما يكون الاكبر - ا - ومعناه مذموم والاوسط ب - ومعناه الآثم والاصغر - ج - ومعناه الراجع فى فيئه والشبيه بالاصغر تحت الاوسط هوالراجع فى هبته فنقول الراجع فى هبته كالراجع فى فيئه آثم والآثم مذموم فالراجع فى هبته مذموم والمشكل فى ذلك شيئان احدهما كبرى وهى هل ب ا - اى هل الآثم مذموم والثانى النتيجة وهوهل الراجع فى هبته مذموم وشيئان اعرف من هذين احدهما هل الراجع فى فيئه آثم وهو وجود الاوسط فى الاصغر والثانى هل الراجع فى هبته مذموم وهو وجود الاكبر فى شبيه الاوسط فنقول ان الراجع فى هبته آثم والآثم مذموم فالراجع فى هبته مذموم ونصحح الكبرى بالشبيه فنقول الراجع فى هبته كالراجع فى فيئه آثم وكل آثم مذموم فالراجع فى هبته مذموم فرجع بالتمثيل بذلك الى صورة القياسات فيجتمع مما قيل باسره الى ها هنا ان الافكار والاعتقادات التى توقع تصديقا وايمانا فى كل علم نظرى وعملى من البراهين والمجادلات والفقه والخطب والمشورة كلها ترجع الى صور الاشكال الثلثة التى قيلت لان التصديق يكون فيها بالحدود الوسطى على ما قيل وصورة الكلام المقول والمتصور من المعانى فى الاذهان عن (٢) الوجه الذى يوجب التصديق والايمان يرجع الى صور الاشكال الثلثة .

ويذكرون فى هذا الموضع من هذا العلم المقاومة والرأى والعلامة والفراسة والقياسات الفقهية والتعقلية اما المقاومة فهى مقدمه تؤخذ كبرى لانتاج قضية مقابلة لمقدمة من مقدمات القياس حتى يبطل بذلك القياس المعقود كقول القائل فى مقابلة مقدمة اخذها فى قياس ان العلم بالمتقابلات واحد (انه لا شىء من المتقابلات العلم بها واحد -٣) ويبين كيف يتصرف فى ذلك فى الاشكال الثلثة .

---

(١) من هنا الى قوله - ان يعرفوا المقاييس - قريب تمام الفصل سقطت ههنا من لا - وادرجت فى المقالة الرابعة بعد قوله - حتى ينتهى الى تصديق - فاسقطنا ها من هناك لانها شديدة المناسبة بهذا الفصل - ح . (٢) لا - غير (٣) ليس فى لا

واما الرأى فهو مقدمة كلية يميل اليها السامعون ولا تردها الاذهان بديهتها تؤخذ فى قياسات خطبية وجدلية فيروج بها ما يراد ترويجه على السامعين كقولهم الحسود مبغوض والمحب محبوب ويبين ذلك فى الاشكال الثلاثة .

والعلامة هى قضية اما ضرورية واما محمودة مظنونة يكون الحد الاوسط فى القياس الكلى (١) منها علامة لوجود شيء وكونه اما ان يصلح ان يكون حداً اوسط محمولا على الاصغر دون الاكبر مثل ما يجعل وجود اللبن فى الثدى علامة الولادة فيقال هذه الامرأة لها لبن فقد ولدت ويسمى هذا دليلا ايضا واما ان يصلح ان يجعل اوسط موضوعا لها كقول القائل الحكماء ذو وفضلا ثل لان فلانا ذو فضيلة وفلانا حكيم واما ان يصلح ان يجعل الاوسط محمولا عليهما جميعا فيكون على صورة الاشكال الثلثة .

واما الفراسة فهى علم قائم بنفسه من جملة العلم الطبيعى فى صفات الحيوان وخواصه ولا وجه للكلام فيه ها هنا وانما الكلام ها هنا على قول مؤلف من اقوال فوق واحد اذا سلم ما وضع فيه لزم عنه قول آخر من الضرورة بالذات لا بالعرض اى عند الاذهان لزوم تصديق لتصديق فاما ما الاقوال وما المعانى وما الموجودات المدلول بها عليها والمحكوم فيها فليس من هذا القبيل بل تلك هى العلوم الوجودية من كل صنف من اصناف المعلومات الوجودية وهذا علم ذهنى وقد قيل اولا ان الناس يتفكرون ويقولون فى العلوم النظرية والعملية انكارا واقوالا صوابا ويصدقون ويكذبون ويردون ويقبلون بالحجج والدلائل والاراء من غير ان يعرفوا المقاييس على صورها بشروطها وخواصها واشكالها ولاحدودها الصغرى والوسطى والكبرى على ما رتب فى هذا الكتاب وانما ذلك علم هو للنفس السليمة غريزة يصدر عنها الحكم كذلك لذاتها وطباعها وهذا علم ذلك الحكم الذى هو للنفس بغريزتها وفطرتها من غير تعليم معلم كما تصدر الاشياء الطبيعية عن القوى الفعالة من غير فكر ولا روية ولا معرفة فكيف معرفة المعرفة وعلم العلم والمعلم له انما يورده على المتعلم ايرادا ويفهمه معانى الفاظه تفهيما من غير ان

(١) فى قط - الكائن .

يحتج عليه ولا يقيم له دليلا ولو اقيم الدليل على اقامة الدليل والحجة على صدق الحجة لذهب الذهن فى ذلك الى ما لا يتناهى لكنه لا حجة على الاحتجاج ولا دليل على الاستدلال وانما النفس بغريزتها تعرف ذلك وان لم تعرف انها تعرفه وبهذا التعليم تعرف انها تعرفه بتأملها تفصيل ما تعرفه من ذلك وجملة .

تم كتاب القياس والحمد لله كما هو اهله

وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله

الاكرمين وسلم تسليما (١)

(٢) المقالة الرابعة فى علم البرهان

الفصل الاول

فى التعليم والتعلم الذهنى

كل تعليم وكل تعلم ذهنى انما يكون من معرفة متقدمة وعلم سابق فالتعليم والتعريف يكون فى (٣) المعارف والعلوم من العارف العالم لمن ليس بعارف ولا عالم فيما ليس بمعروف ولا معلوم عنده فالتعرف والتعلم يكون من غير العارف العالم لما ليس بمعروف ولا معلوم عنده لنفسه بطلبه وتوصله والكلام فى التعريف والتعرف بالحدود والرسوم .

وبالجملة الاقاويل المعرفة قد مضى فى التعليم والتعلم بالعبارة المقررة فى هذا الكتاب وتبعه الكلام فى التعليم والتعلم فى الاقاويل المعلمة وهى التى سميت بالقياسات على مراتبها (٤) واشكالها وضروبها وما جامعها على طريق الاستقراء والتمثيل ثم الكلام فيه من حيث هو كذلك وتبين انه يكون التعليم فيه من اشياء لاشياء باشياء اما الذى منه فالمقدمات واما الذى له فالنتائج واما الذى به فصور

---

(١) لا ـ والحمد لله رب العالمين وصلاته على سيد المرسلين محمد النبي المصطفى وعلى آله الطاهرين (٢) زيادة فى لا ـ بسم الله الرحمن الرحيم ـ رب اعن برحمتك (٣) لا ـ من (٤) لا ـ قرائنها .

القياسات والقرائن المنتجة الموجبة للعلم فالقياس (١) بعلم النتائج من المقدمات تصور القرائن فى القياسات فيلزم فيه تصديقا لنتيجة من تصديق المقدمات اذا كانت على صورة الاقتران المنتج فكان الكلام فيما مضى من ذلك فى كيفية انتقال الذهن من تصديقه بالمقدمات الى تصديقه بالنتيجة ولزوم هذا عن هذا كلزوم الجزاء عن الشرط فى القضية الشرطية التى يلزم وضع تاليها عن وضع مقدمها وصدقه عن صدقه فالتصديق يختلف فمنه تصديق مكتسب من تصديق يكتسب من تصديق حتى ينتهى الى تصديق لايكتسب من تصديق قبله وفيه النظر الآن وهو السابق الذى به يكون العلم السابق الذى به يكون التعليم والتعلم الذهنى وتلك هى المقدمات الاوائل التى لم يكن التصديق بها نتيجة تصديق بغيرها على قرينة قياسية بل هى اوائل تكتسب بها من الطريق القياسى اشياء ولاتكتسب هى من ذلك الطريق باشياء غيرها وهذه الاوائل يختلف التصديق بها لاختلاف الاسباب الموجبة له فمنه ما هو اولى عند الذهن محكوم به بفطرة العقل فى القضية ومحمولها وموضوعها بالايجاب والسلب والقياسات المؤلفة من هذه المقدمات والنتائج التى تنتج عنها تسمى برهانية ويسمى القياس الذى يؤلف عنها برهانا اذ نعنى بالبرهان الحجة التى تفيد العلم اليقين الذى لاشك فيه من العلم اليقين الذى لا شك فيه والقياس البرهانى ما كان من جملة القياسات المنتجة مؤلفا من هذه المقدمات فان القياس المؤلف من مقدمات لاريب فيها بتأليف لاريب فيه يفيد نتيجة يقينية الصدق لاريب فيها وانما يرتاب بالنتيجة اما من لا يتصور ما قيل فى القياس المنتج ومقدماته وشكله واما من يتصور ما قيل ولا يحصل له التصديق بشئ منه او من يحصل له التصديق بشئ منه ويشك فى شيء فيبقى فى نفسه من الشك فى النتيجة بقدر ما بقى فى نفسه من الشك فى القياس اما فى صدق مقدماته واما فى صورة قرينته واما من لايشك فى شئ من ذلك فانه لايشك فى النتيجة ولايرتاب بها فهذا هو البرهان والقياسات والنتائج البرهانية فالمقدمات هى القضايا التى تؤلف منها القياسات لتحصل منها النتيجة التى هى المطلوب والنتيجة هى — قضية

---

(١) لا — بالقياس حصل

حصل العلم بها من جهة العلم بمقدمات تألفت على صورة قياسية فانتجها فكل مقدمة فى قياس اما ان تكون نتيجة عن مقدمات اخرى واما ان لا تكون نتيجة عن مقدمات اخرى والتى تكون نتيجة فهى نتيجة ومقدمة نتيجة عن قياس تقدم ومقدمة لقياس يأتى والتى لا تكون نتيجة عن قياس ومقدمات اخرى تسمى اولية ومنها تكون مبادى القياسات واوائلها فالمقدمة التى تكون مبدأ فى القياسات لاتخلو من ان تكون مصدقا بها بوجه ما او غير مصدق بها والتى لا يصدق بها ان لم تجر مجرى ما يصدق به بوجه من الوجوه لم تصلح ان تكون مبدأ ومقدمة فى القياسات البتة وان جرت مجرى المصدق بها بوجه ما صلحت مبدأ للقياسات من تلك الجهة فالتى فيها التصديق لا تخلو من ان يكون التصديق بها على وجه ضرورة يقينية لاتلتفت النفس معه الى نقيض المصدق به البتة او على وجه ظن غالب تلتفت النفس الى نقيضه اقل من التفاتها اليه او على وجه تسليم والتى على وجه الضرورة اما ان تكون ضرورتها ضرورة العقل او ضرورة الحس اوهما معا وضرورة العقل هى ما كان الحكم فيها بغريزة النفس وفطرة العقل حتى متى تصور العاقل فيها حدى القضية بمفهومها حكم بفطرته فيها بايجاب احدهما للآخر او سلبه عنه كحكمنا بان الكل اعظم[1] من الجزء وبان النقيضين لايجتمعان على صدق ولا كذب فان الانسان اذا تصور معنى الكل ومعنى جزئه ومعنى الاعظم والاصغر بدأ فحكم بفطرته ان الكل اعظم من جزئه وان الجزء اصغر من كله وانه ليس بمساوله ولا الجزء اكبر من الكل ولا الكل اصغر من الجزء واذا تصور معنى النقيضين والصدق والكذب[1] والاجتماع بدأ فحكم بفطرته ان النقيضين لايجتمعان على صدق ولا كذب من غير حاجة الى دليل ولاتوقف على حجة ولا انتظار لموافقة موافق ولا اعتبار لمخالفة مخالف .

وضرورة الحس هى فيما كان من الحكم بمقتضى ما ادركه الحس فى المحسوسات كنور الشمس وظلمة الليل وحرارة النار وبرودة الثلج اوجربه منها كاسهال السقمونيا للمرة الصفراء من ابدان الناس فان العقل يحكم فى ذلك بما ادركه الحس

(١) فبدا حكم .

كما حكم بضرورة العقل من غير توقف واما ضرورتهما معا فكالاخبار المسموعة من المتواترات التى يرتفع بالتواتر من الكثرة الشك فيها والتجارب المدركة من المتكررات التى يرفع التكرار والاستمرار الشك فيها فان الحس يدرك ما قيل فيها من جهة السمع والبصر والعقل ينفى الشك فيها باعتبار التواتر من المخبرين المعتبرين والتكرار من التجارب فى المختلفين والمتفقين والتى على وجه الظن فهى التى تكون على وجه الامكان الاكثرى والتجويز والظن الغالب فيكون ميل النفس الى القضية منها اكثر من ميلها الى نقيضها فيجعل مبادلقياسات تنتج نتائج فيكون حكمها حكمها فى غلبة الظن فمتى خرج ذلك الظن بالنظر الى اليقين صار حكم النتائج فيه مثل حكم اوائلها ومتى اخرجه النظر الى البطلان بطلت النتائج من جهة القياسات المؤلفة منها ومن جهة كونها نتائج لها ولم يبطل الحكم المحكوم به فيها لما سبق القول به من ان صدق المقدمات مع صواب التأليف يلزم منه صدق النتيجة ولا يلزم من كذب المقدمات كذب النتيجة لان النتيجة الصادقة قد تلزم عن مقدمات كاذبة لزوما بالعرض على ما قيل والتى على وجه التسليم اما ان يكون التسليم فيها تسليما مطلقا لا تصديق ولا تكذيب معه واما ان يكون تسليما مع تصديق مقبول اومظنون بغالب الظن اويكون تسليما مع رد وتكذيب والتسليم المطلق الذى لا تصديق ولا تكذيب معه يكون فى مبادى العلوم الجزئية على طريق الوضع والفرض(١) حتى ينتج عنه ما يلزم ويلزم مالم يلزم الى آخر العلم ويعود المتعلم بعد ذلك الى تصحيح ما تسلمه فى فاتحة تعليمه فيصح جميع ما علمه بصحته لما سبق فى تفصيل علمه من اتصال جميع العلم بذلك المتسلم مقدمة عن نتيجة ونتيجة عن مقدمة ويفعل ذلك فى مبادى العلوم واصولها التى يبنى عليها وتكون منها اوائل مقدماتها وانما يكون ذلك اذا قويت نفس المتعلم بذلك العلم الجزئى الذى تسلم فيه ما تسلم من مباديه وارتقى بنظره وذهنه المرتاض المتدرب الى البحث فى العلم (الكلى-٢) ونظر فى مسائله فوجد مبادى ذلك العلم الجزئى فى جملة ما وجده فى ذلك العلم الكلى مثل ما يجد الطبيب مبادى علم

(١) لا - العرض (٢) ليس فى لا .

الطب فى العلم الطبيعى ويجد المنجم مبادى علم النجوم فى العلم الهندسى والتسليم مع التصديق يكون فى القضايا المقبولة ممن يثق به المسلم ولا يعرض كلامه للشك كما قبلت الطوائف المختلفة ممن يعتقدون فيه العلم والنبوة ويشتهر عندهم بالمعرفة والامانة والعلم والديانة به .

وفى القضايا الذائعة التى يشهد لها الكثير من الناس والمعتبرون منهم ويحمدها الجمهور كما يقال ان العدل جميل والظلم قبيح ونحوها والشهادة لهذه القضايا اذا كانت من جهة ميل الجمهور اليها وحمدهم لها لصلاحهم بها ومن جهة استمرار سماعهم لها من المعتبرين حتى تصير العادة مما يشهد لها سميت لاجل ذلك مسلمات ذائعة مشهورة فاذا كانت الشهادة لها من جهة الحجة الصحيحة والبرهان العقلى اليقينى كانت من جملة الضروريات الاكتسابية وان كانت مما يشهد لها فطرة النفس اذا اعتبرتها بنفسها ولم تعتبر الشهادات الاخرى لها كانت من الاوليات العقلية فيكون من الذائعات المشهورات ماهو اكتسابى برهانى وماهو اولى عقلى وتسمى ذائعة ومشهورة من جهة اتفاق الجمهور عليها وشهادتهم بعاداتهم لها وعقلية اكتسابية او ضرورية اولية من جهة شهادة الخواص لها اما بالفطرة واما بالاكتساب والتسليم مع التكذيب تكون فى المجادلات لاقوال يطلب المتسلم بتسليمها وتسلمها الرد على خصمه حيث ينتج منها مايبكته به فى شىء مما قد سلمه على ماسيأتى ذكره فى الجدل (١) وقد يكون فى جملة هذه مايتسلم من غير تصديق ولا تكذيب له بل تسليما فرضيا يوافق عليه المتسلم لمن يتسلم (٢) منه لينتج منه ما يردبه عليه -

ومن القضايا التى تجعل فى مقدمات القياسات المخيلات وهى قضايا لا تسمع لصدقها بل لانفعال وتأثر يعرض لنفس السامع منها على طريق التخييل فتقبض النفس عن شىء وتميلها الى شىء وتحبب اليها شيئا وتبغض اليها شيئا بما يحسن ويقبح كما يشبه شيىء مابشىء محبوب ممدوح بصفة من اوصافه كما يشبه الكريم بالبحر وكما يشبه ماليس بمكروه بما هو مكروه كما يشبه العسل بالمرة المقيئة

(١) لا - باب الجدل (٢) لا - يتسلمه .

فيحسن الاول اثر الممدوح عند النفس ويحببه اليها ويقبح الثانى اثر المذموم ويبغضه اليها وهذا القسم هو القسم الاول الذى لا تصديق فيه ويشبه المصدق به من جهة التأثير فيجعل لاجله مقدمة فى القياس فهذه هى اصناف المقدمات والاوليات العقلية والحسية منها هى مقدمات البرهان الذى تكتسب به العلوم الحكمية على نظام وترتيب كما قيل نتيجة عن مقدمة ومقدمة لنتيجة على ترتيب واجب فى الطبع فى فطر العقول وطبائع الامور وكل تعليم لا يجرى على نسقه وقانونه فليس من العلوم الحكمية كما قال افلاطون كل التعاليم التى تجرى على غير ترتيب ونظام مما فى عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل وعالم الربوبية فانما تصدر عن تحسين اقوال وتزيين الفاظ فقط .

والمسلمات التى لا يوقف امرها على بيان كما يوقف أمر مبادى العلوم الجزئية بل تتسلم مع تصديق او تكذيب او من غير تصديق ولا تكذيب تكون منها مبادى الجدل والمظنونات الاكثرية تكون منها مبادى قياسات الخطباء الذين يرومون اقناع السامعين بما يوردونه عليهم من البيانات والدلائل التى تغلب الظن وتميل النفس قبل التحقيق والتدقيق والخيلات هى مبادى القياسات الشعرية والتى لاصدق فيها ولاتصديق يستعملها المغالطون فى مغالطاتهم فتتصنف القياسات بحسب ذلك الى هذه الاصناف اعنى الى البرهانية والجدلية والخطابية والمغالطية والشعرية .

الفصل الثانى

فى المطالب

المطالب التى يتوجه اليها ذهن الطالب وسؤال السائل فى الاشياء التى يطلب معرفتها وعلمها ويسئل عنها لاجل ذلك تسعة وهى مطلب ما هو ، ومطلب هل هو ، ومطلب لم هو ، ومطلب اى شىء ، ومطلب من هو ، ومطلب كم هو ، ومطلب كيف هو ، ومطلب اين هو ، ومطلب متى هو ، فهذه مطالب ومسائل مخصوصة بعبارات يميز بعضها عن بعض من جهة ما يسئل

عنه فيها وقد تدخل بأسرها فى مطلب هل حيث يقال هل هو موجود، وهل هو جوهر، وهل وجوده لاجل كذا، وهل هو زيد، وهل مقداره كذا، وهل لونه ابيض، وهل هو فى الدار، مثلا وهل هو فى سنة كذا وفى يوم كذا فانما يكون كذلك اذا كانت الاقسام فيما يتوجه اليه المطلب (١) محصورة فى عدد قليل يسهل على السائل عدها فى التقسيم فيسئل السائل ويقول هل هو موجود فى الاعيان ام وجوده فى الاذهان فقط وهل هو جوهر او عرض وهما قسمان او يكون ظن السائل يتوجه الى شيء معين من الاقسام الكثيرة فيقال هل طوله خمسة اذرع ولو لم يظن ذلك لكان سؤاله مطلقا عن كميته فيقول كم طوله او هل هو ابيض وهل هو فى موضع كذا وهل هو لاجل كذا وهل هو فى زمان كذا ومطلب ماهو يسئل اولا عن تفسير اسم الشئ فالمعنى الذى عنى به اما من المتصورات الذهنية واما من الاعيان الوجودية فيقول مثلا ما الخلاء فنقول فى جوابه فضاء خال من الاجسام ويقول ما الجوهر فيقال (٢) هو موجود لافى موضوع فينتقل الذهن بعده الى مطلب هل ويقال وهل هو موجود فى الاعيان او متصور فى الاذهان فقط فان كل مسمى على ما قيل له معنى فى ذهن قائله ومفهوم فى ذهن سامعه وما يتصور فى الاذهان قد يكون له نظير فى الاعيان مسمى (٣) باسمه ويقال له انه حيث يكون الاسم بينهما مشتركا للصورة الذهنية والعين الوجودية وهو للذهنى اولا والاسم عبارة عن ذلك الذى فى الذهن ولا يسمى المسمى ما لا يتصور فى ذهنه فاذا عرف الوجود سأل عن باقى الاحوال الوجودية من الكيف والكم والاين ومتى ولم وقد يتقدم مطلب اى شئ هو على مطلب هل هو بعد مطلب ما هو حيث يجاب فى جواب ما هو بجنس الشئ فيبقى للسائل فيه موضع سؤال يسئل فيه عن فصله المتمم لماهيته فيقول ايما هو او اى شيء هو كما يقول المجيب فى جواب ما هو الشئ بانه حيوان فيعود السائل ويقول واى حيوان فيقول طائر فيسئل ويقول واى طائر

---

(١) قط - الطالب (٢) لا - فنقول (٣) لا - يسمى

فيقول العقلاء فيقول وهل هو موجود ام لا فيتقدم ما يتم به تصور الشئ فى الاذهان على ما يتقرر به وجوده فى الاعيان من الكيفية والكمية والمكان والزمان .

وقيل فى التعليم القديم ان المطالب هى الثلثة الاول اعنى مطلب ماهو ومطلب هل هو ومطلب لم هو وتطلب الباقية فى مطلب هل هو على الوجه الذى قيل ومطلب لم ايضا يكون على وجهين اما لم الوجود فى الاعيان واما لم التصديق وهو طلب الحجة والبرهان فيجاب فى الاول بالغاية التى لاجلها وجد الشئ كما يقال لم ذا وجد الانسان فى الحيوة الدنيا فيقال لتعرضه فيها للسعادة الأخرى او يقال لم صدق بان الانسان ذو نفس فيقال لانه حساس وقد يتفقان فتكون علة التصديق هى علة الوجود كما يقال لم احترق هذا فيقال لان النار اصابته ويقال لم صدق بانه احترق فيقال علم بان النار اصابته فعلة الوجود كانت علة التصديق فكانت واحدة فى السؤالين الوجودى والذهنى وقد يختلفان فيقال لم احترق فيقال لان النار اصابته ويقال لم صدق بان النار اصابته فيقال لانه وجد محترقا والنار علة الاحراق فى الوجود والاحراق علة التصديق بمس النار عند الذهن فاذا كان البرهان بالسبب الموجب لوجود الشئ كالنار للاحراق سمى البرهان برهان لم وان لم يكن بالسبب الموجب لوجود الشئ بل بما الشئ سببه كالاحراق للنار قيل له برهان ان فانه كما ان وجود العلة يلزمه فى الوجود وجود المعلول كذلك وجود المعلول يلزم منه عند الذهن وجود العلة فيعلم العالم به انه ما كان المسبب الا وقد كان السبب وكلاهما يوجبان التصديق اليقينى اما فى الاول فاذا كان السبب على كمال سببيته الموجبة لوجود المسبب واما فى الثانى فاذا كان المعلول لا علة له الا تلك الواحدة كالنار للدخان واما ان كانت فى الطبع له علل كثيرة لم يلزم كما لا يلزم من حرارة الماء الحار اصابة النار له لانه قد يكون عن حرارة الشمس او حرارة العفن او حرارة المعين والمنبع ويخص برهان الان باسم الدليل فاذا كان القياس يعطى التصديق بان كذا كذا ولا يعطى العلة فى ان كذا كذا فى الوجود كما اعطى

اعطى العلة فى التصديق فهو برهان ان واذا اعطى العلة فى الامرين جميعا حتى يكون الحد الاوسط فيه كما هو علة التصديق بوجود الاكبر الاصغر اوسلبه عنه فى البيان كذلك هو علة لوجود الاكبر للاصغر اوسلبه عنه فى نفس الوجود فهذا البرهان يسمى برهان (لم وبرهان - ١) الان قد لا يكون فيه الحد الاوسط علة لوجود الاكبر فى الاصغر ولا معلولا له بل امرا مقارنا مسا ويا له فى النسبة الى العلة حتى يكونا عن العلة معا كما يستدل بالقشعريرة ونارية البول على حمى الغب والدليل والمدلول عليه لازمان من لوازم الصفراء العفنة وليس احدهما علة للآخر ولا معلولا له بل المرة العفنة علتهما معا وقد يكون فى الوجود معلولا لوجود الاكبر الاصغر لا علة كما يستدل بحمى الغب على عفن الصفراء فيسمى الاول برهان الان مطلقا ويخص الثانى(٢) مع ذلك باسم الدليل ·

والمحمول الذى يحمل على موضوع بالايجاب اوبالسلب دائما او يوجب عليه اويسلب عنه فى وقت مابعينه لامحالة اذا كان لايجابه عليه كذلك اوسلبه عنه سبب موجب على الدوام اوفى الوقت المعين وكان ذلك السبب سببا ثالثا غير ذات الموضوع والمحمول وطبيعتهما هوالذى يوجب ذلك الحكم الدائم اوالموقت فيهما وعلم العالم وجود المحمول للموضوع اوسلبه عنه ولم يعرف السبب الموجب لم يعرف الضرورة الدائمة اوالموقتة مثال ذلك ان من عرف كرية السماء بآلات الارصاد والادراك الحسى ولم يعرف السبب الموجب لكريتها لم يعرف انها كذلك اوليس كذلك فى غير الوقت الذى ادركها فيه كذلك لا قبل ولا بعد فانه انما علم بالادراك الحسى انها كذلك حين ادرك لا قبل ولا بعد ولو علم انها كذلك لاجل بساطة جوهرها الذى هو لها دائما ما دامت سماء لقد كان يعلم انها دائما كذلك وكذلك من رأى الشمس اوغيرها من الكواكب تشرق وتغرب فى وقتين معينين ولم يعرف السبب الموجب لذلك لم يعرف اكثر من انها طلعت اوغربت فى ذلك الوقت المعين فاما انها تطلع فى مثله من دورة محدودة على التكرار والاستمرار دائما ابدا فلايعرفه دون ان يعرف السبب الموجب لذلك

---

(١) سقط من لا ·(٢) لا - الباقى

وهو القوة المحركة لها المتشابهة الارادة والمسافة وبالجملة المتشابهة الدواعى والصوارف لا تختلف .

فنقول ان الشمس تتحرك بقوة ارادية متشابهة الدواعى والصوارف وكلما يتحرك بقوة كذلك نحركته دائمة متشابهة فى السرعة والبطؤ فالشمس حركتها دائمة متشابهة السرعة والبطؤ فكل حكم ضرورى له سبب موجب لكونه كذلك فى محمول القضية وموضوعها فعلمه الضرورى لا يتم الا بمعرفة ذلك السبب ومن دون ذلك السبب يصح ان يعلم انه كذلك فى وقت علمه به ولا يعلم حاله فيما قبل ذلك وبعده من ضرورة اولا ضرورة دائمة اوموقتة فالعلم اليقينى بكل ماله سبب يكون من جهة سببه واذا عرف من دونه ان الامر كذلك ولم يعرف السبب فى كونه كذلك لم يعلم انه ابدا اوفى وقت ما بالضرورة كذلك .

وقد يعطى برهان الان يقينا دائما ايضا اذا كان على ما قيل من دلالة المسبب على السبب الذى لا شريك له فى سببيته فاما اذا كان المحمول للموضوع بذاته وكانت ذاته هى التى تقتضى له وجودا فى الموضوع فذاته السبب والقضية من اليقينيات الاوائل لا من ذوات الاوساط وكذلك اذا كان الاوسط ذاتيا للاصغر فهو هو بعينه والحكم على الاوسط هو بعينه الحكم على الاصغر فلا يكون مجهولا فى وقت لان من تصور الاصغر فقد تصور الاوسط فى جملة ذاتياته وبذلك يجب عنده وجود الاكبر للاصغر فحكم هذه القضية وان كانت ذات وسط حكم الاوليات فى اليقينية .

الفصل الثالث

فى انه كيف تعرف المقدمات الاولية وعلى اى وجه يعلمها العالم بعد جهله بها

اذا لم يكن لحمل المحمول على الموضوع بالايجاب والسلب سبب فى نفس الوجود لم يصح ان يتبين حكمها ببيان قياسى اذ لا يوجد بينهما حد اوسط وانما اليقين يثبت

فى الحكم من جهة ان نسبة المحمول الى الموضوع لذاته فذات الموضوع تقتضى وجود المحمول لها فمن تصورا لمحمول والموضوع وجب عنده الحكم فيهما بالايجاب والسلب لذاتيهما لابسبب خارج عنهما وان لم يكن كذلك فلا يمكن ان يقع به علم يقين البتة لانا اذا جعلنا لهما متوسطا ولم يكن هذا المتوسط سببا لم يحصل به العلم اليقينى فان جعلناه سببا كان محالا لان الامر لاسبب له وانما الحكم فى المحمول والموضوع بذاتيهما فامثال هذه القضايا تكون بينة بنفسها فان اشكل منها شئ تبين بالاستقراء ولايخلو حينئذ من احدامرين احدهما ان يكون وجود نسبة المحمول الى جزئيات الموضوع بينا بنفسه بلاسبب والآخر ان يكون وجود النسبة بسبب فان كان بينا بنفسه بلاسبب فى كل واحد من جزئيات الموضوع كان البيان اما بالحس فقط وذلك لايوجب الدوام فلايكون الحكم يقينيا فاما ان يكون بالعقل وهذا غير جائز لان المحمول اما ان يكون ذاتيا للموضوع واما ان يكون عرضيا ولا يجوز ان يكون ذاتيا لان الذاتى يدخل فى شرح الاسم ولايتبين ببيان ولايكون مجهولا للشئ مع تصور الشئ بل هو داخل فى تصور الشئ - ولا يجوز ان يكون عرضيا من اللوازم التى تلزم كلها تقال على الجزئيات فيكون هذا العرض لازما لشئ من المعانى الذاتية لجزئيات الموضوع ويكون حمله على كل جزئى منها لاجل المعنى المشترك لها من الذاتيات فيكون ذلك الذاتى العام من صفات الجزئيات سببا لوجود هذا العرض فيها (١) وقد فرضناه بلا سبب واذا علم من جهة غير جهة ذلك السبب لم يكن علمه ضروريا ولا يقينيا فكيف ان يكون بينا بنفسه بل قد يجوز ان يكون عرضيا للمعنى العام الجنسى لذلك النوع حتى يصح ان يكون مطلوبا ويكون مع ذلك ذاتيا لكل واحد من جزئياته بأسرها فان الذاتى لجميع الجزئيات قد يصح ان يكون عرضيا للمعنى الكلى عليها كالناطق الذى هو ذاتى للانسان وعرضى للجسم والبياض عرضى للجسم وذاتى للابيض والمتحرك بالارادة عرضى للجسم ومقوم ذاتى للحيوان فتكون الواسطة فى مثل هذه القضية للجزئيات صفة ذاتية وللاكبر صفة عرضية

فينتقل الحكم بتلك الصفة العرضية الى موضوعات الاصغر بالتوسط فاستقراء الجزئيات فى مثل هذا يشهد للقياس شهادة تجعل القضية المحكوم فيها كالاولية واما ان كانت حال المحمول عند جزئيات الموضوع غير بينة بنفسها بل يمكن ان تتبين ببيان فذلك البيان اما ان يكون بيانا لا يوجب فى كل واحد منها اليقين الحقيقى الذى نقصده فيكف يوقع ما ليس بيقينى يقينا حقيقيا واما ان يكون بيانا بالسبب الذى يوجب اليقين الحقيقى فى كل واحد منها فيجب ان يتفق فى السبب حتى يكون وجوده للمعنى الكلى اولا فيكون نظرا قياسيا وان لم يكن هناك سبب بل كان الحكم بينا بنفسه فقد قيل فيه او ممايتبين باستقراء ثان فيكون استقراء بعد استقراء على الاتصال فما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه ان لم يكن بينا بنفسه فليس له بيان يقينى البتة بوجه قياسى .

واما التجربة فهى مثل حكمنا بان السقمونيا تسهل المرة الصفراء من ابدان الناس حيث ازال تكرار وقوعه عن الذهن كونه اتفاقيا ويجعل هذا فى الاحكام اليقينية لتكرار التجربة وان لم نعرف السبب الموجب وانما كان ذلك كذلك لصحة العلم بان الفعل لم يكن اتفاقا فبقى ان يكون للطبع اوالحالة لازمة للطبع وذلك هوالسبب القريب او البعيد فقد عرف السبب من جهة ما هو سبب وان لم يعرف نوعه وكيفية تأثيره فالعلم التجربى ايضا انما يكون بمعرفة السبب والاستقراء من جملة المحسوس يحصل به العلم الكلى فالحس يفيد العلم الجزئى فاذا جرده الذهن من الاعراض والقرائن حكمت به الطبيعة التى فى ذلك الجزئى وهى واحدة فى الكلى والجزئى فيصير الحكم كليا ومتى لم تكمل التجربة بالتكرار فى الاشخاص والاوقات والاحوال المختلفة فى غير السبب الموجب المتفقة فى السبب الموجب لم تفد علما كليا يقينيا بل ظنا غالبا وكذلك الاستقراء ما لم يستوف الاقسام فالمحسوس والمجرب والمستقرأ ترجع الى مابذاته وهو الاولى والى ماهو بسبب وهو القياسى .

واقول ان اعتبار اليقين من جملة مالا يعول فيه على تعليم المعلم ولا على شهادة الشاهد بل على ذوق النفس السليمة الفطرة وله ميزان يعتبره بها من صفا وقوى

على الاطلاع على ما فى نفسه ومعرفة معرفته وعلم علمه وهو ان يفرض الحكم اليقينى البين الاولى كالحكم بان الكل اعظم من جزئه ويعرف حد اصرار النفس على حكم هذه ويعرض كل حكم يريد اعتبار يقينيته معه ويعتبر اصرار النفس عليه ويفرض ان الحكمين تناقضا فرضا ويعتبر ذهنه فى ذلك الفرض وينظر هل يرجح ذهنه رفع احدهما لثبات الآخر فان وجد فليس بيقين لانه لا يرجح رفع الحكم بان الكل اعظم من جزئه لاجل شيء من الاحكام الاخرى فبقى ان يرجح رفع الحكم الآخر واذا وجد ذلك الترجيح من ذهنه علم ان اعتقاده فيهما غير متساو وما لا يتساوى اليقين فى يقينيته فليس بيقين عند من لم يساويه عنده فان استضعف ذهنه عن المعقولات جعل هذا الاعتبار والموازنة بالمحسوسات فتراه لا يرجح عليها شيئا فان رجحه على شيء بهذا الاعتبار دل على ضعف اعتقاده فيه وان تفاوتا تقاوم عنده الحكمان وصارت نفسه بحيث لا ترجح رفع احدهما فقد تساويا فى الميزان ومساوى اليقين فى يقينيته يقين عند من ساواه عنده فهكذا تعتبر الاعتقادات اليقينية .

قال ارسطوطاليس ان قوة العادة قد تشهد لبعض الامور شهادة تساوى شهادة اليقين فينبغى لمن يزن تصديقه بهذه الميزان(١) الذهنية ان يفرض رفع العادة كما يرفع كل قرينة مع القضية ويستفردها فى ذهنه مجردة عن كل شاهد لها وعليها اذا اراد اعتبار اوليتها واما اذا اراد اعتبار شواهدها فتلك هى الحدود الوسطى وقد مضى الكلام فى اعتبارها والمقدمات التى تجعل فى اوائل الانظار القياسية من كل فن ومن قدر على هذا الاعتبار بقوة ذهنه وملكته الصالحة فى الانظار العلمية قدر على اعتبار الاحكام الحسية والتجربية بتجريدها عما يغلط فيها وطلب السبب المشترك فى جزئياتها والحكم اللازم فى كلياتها .

فاما كيف ينتج فى الاحكام القياسية الاعم على ما تحت الاخص بواسطة الاخص مثلا كيف يكون الحيوان سببا لكون الانسان جسما والامر فى ذلك بالعكس مما فى الوجود فان الانسان ما لم يكن جسما لم يكن حيوانا وما لم يكن حساسا لم يكن

---

(١) كذا فى الاصلين - ولعله - الموازين - ح

حيوانا فان كل واحد من الحيوان والحساس وصف ذاتي للانسان واذا كان الحيوان يكون من مجموع الجسم والنفس فكيف يحمل الجسم على الحيوان وهو كما يحمل الواحد على الاثنين وكما يكون البعض هو الكل وكذلك كيف تحمل النفس على الحيوان .

فنقول انا اذا اخذنا الجسم بمجرد جسميته لم يصح ان يحمل على المركب منه ومن النفس كالحيوان مثلا فلانقول ان الحيوان جسم مجرد من سائر الصفات الاخرى وان اخذناه بمعنى الجسمية معينا ولم نجرده عما يقارنه من اشياء اخرى كما لم نوجبه له صح ان يحمل على الحيوان حتى نقول الحيوان جسم ولانعنى مع ذلك انه جسم مجرد كما لا نعنى انه جسم نباتي ولا جسم معدنى فانا لوعنينا التجريد لما صح ان نضيف اليه فيما بعد انه ذونفس حساسة ناطقة ولوعنينا معه النفس الحساسة لما صح ان نقول بعدذلك انه جسم نباتي بل اذا قلنا جسماولم نزد على ذلك فيما نقوله ونعنيه(٢) ولم نرد بقولنا تجريدا من الصفات (ولاتعيينا لصفة - ١) حتى يكون بحيث يجوز لنا فيما بعد ذلك ان نضيف اليه ذونفس حساسة غير ناطقة اوذونفس حساسة ناطقة اوغير ذى نفس جاز لنا حمله على هذه كلها ولوعنينا التجريد لما صح كما لا يصح ان نقول ان الحيوان جسم مجرد ولا ان الجسم المجرد من سائر الصفات حساس ولا ناطق بل لما اخليناه فى قولنا من حكم تجريد اوتبيين وصف جاز حمله على كل جسم موصوف بصفة ما فقلنا جسم اسطقسى وجسم معدنى وجسم نباتى وجسم ذونفس حساسة وجسم ذونفس ناطقة فان هذه كلها يقال الجسم عليها بلاشرط تجريد ولا شرط حكم يختص به دون غيره من الاحكام الخاصة .

قيل فيما سبق من التعليم ان الجسم بشرط التجريد يكون مادة ومايضاف اليه بعد ذلك يكون له صورة وبلا شرط تجريد ولا قرينة يكون جنسا فيقال فى المادة انه منه فيقال ان الانسان مركب من نفس وجسم بهذا المعنى الذى به سمى مادة حتى يكون الجسم مادته والنفس صورته ويقال فى الجنس انه هو وفرق بين منه وهو فى الحكم فهكذا يحمل المعنى الكلى الذى هو بعض معنى الجزئ على الجزئ

(١) من قط (٢) لا - نعينه . حيث

حيث يكون بعض صفاته فيقال على انفراده كما يقال لان الانسان جسم ولو لم يصدق انه جسم لما صدق انه جسم ذو نفس ويقال فى التأليف كما يقال ان الانسان جسم ذو نفس وكذلك لا يحمل الجزء على الكل فلا يقال للمركب من صورة ومادة انه هو المادة او الصورة بل يقال هو منهما مركب ومؤلف كما يقال ان الانسان مؤلف من جسم ونفس فعلى طريق الحمل الكلى يكون الحيوان علة لكون الانسان جسما فان الجسم للحيوان قبله للانسان وهو للانسان من اجل كونه حيوانا وبالوجه الآخر يكون الانسان جسما قبل كونه حيوانا فان المفرد قبل المؤلف لكن هذا فى الوجود وذلك فى الذهن والمعقول وكذلك فى الحساس والحيوان فهكذا تكون الاخص من صفتين كايتين لموصوف واحد علة لوجود الاعم لذلك الموصوف اى انه عند الذهن له اسبق من ذلك وذلك له اسبق منه لما هو اخص منه .

وبالجملة لو وصفنا الانسان بالجسم قبل ان نصفه بالحيوان لما اصبنا فان الموصوف حينئذ لا يكون انسانا ما لم يكن حيوانا فمحال ان يصل الحد الاكبر فى مثل هذا الى الاصغر قبل الاوسط وانما يغلط فى امثال هذه كون المعتبر لا يفرق بين الاحكام الذهنية والاحوال الوجودية .

الفصل الرابع

فى شرائط مقدمات البرهان

قد قيل ان مقدمات البرهان يجب ان تكون موجبة للنتائج التى يلزم صدقها عن صدقها فهى اقدم من النتائج والعلة تتقدم على المعلول بالذات فهى اقدم بالذات من النتائج وهى اقدم عندنا ايضا واسبق تصديقا من النتائج صدقا وزمانا والعلل تناسب المعلولات فمقدمات البرهان تناسب نتائجها وتدخل معها فى جملة العلم الذى هى منه او علم يشاركه واوائلها تكون بينة بنفسها واعرف واقدم من كل مقدمة بعدها لان ما بعدها من نتائجها فما لم يكن كذلك من المقدمات لم يصلح ان يدخل فى مقدمات البرهان والانسان فى مبدأ استفادته للعارف يلوح له الاقدم عنده على الاطلاق وهو اشد تأخرا عند(١) الطبيعة وهى الجزئيات المحسوسة

(١) لا ـ عن

فتفيض منها الكليات المشتركة الجنسية اذا عرفها معرفة ناقصة والمميزات الخاصة اذا ازدادت معرفته بها حتى تكمل له بذلك المعرفة النوعية على ما قيل فى ترتيب المعارف فيما سلف فاذا كنا نتعرف اول شئ طبائع الكليات الجنسية ثم النوعية كنا قد ابتدأنا بما (١) هو اعرف عندنا واقدم بالطبع وليس اعرف عندالطبيعة فان الاعرف عند الطبيعة هو الاشخاص الوجودية والاجناس والمعانى الكلية انما تستقر عند العارفين من الاشخاص (الوجودية فاذا انتهينا الىالانواع الاخيرة ختمنا التعليم فانا لانتزل الى الاشخاص -٢) بمعرفتنا وعلمنا الكلى فاما اذا ابتدأنا اولا واخذنا من البسائط وصرنا على طريق التركيب الى المركبات فنكون قد ابتدأنا مما هو اقدم فى الطبع ويختلف الحال فى هذا فان من البسائط ماهو اعرف عندنا من المركبات وذلك فيما نركبه نحن كالخل والعسل للسكنجبين ومنها ما المركبات اعرف منه لانا ننتهى اليه بتحليل المركبات وذلك انما يكون حال معرفتنا بالمركبات الطبيعية فاذا كان البسيط اعرف عندنا من المركب وعرفنا به المركب نكون قدسلكنا فى تعرفنا ذلك سبيلا برهانيا لامحالة حيث كانت البسائط اسبابا للمركبات فان ابتدأنا من المركبات وسلكنا الى البسائط ومن الجزئيات بالاستقراء الى الكليات كنا بذلك مستدلين غير مبرهنين حيث يكون الاعرف عندنا اعرف عند الطبيعة فان الطريقة البرهانية تأخذ مما هو اعرف عند المتعرف الى ما ليس باعرف عنده ومبدؤ البرهان يقال على وجهين احدهما بحسب العلم مطلقا والآخر بحسب علم ما ومبدؤ البرهان بحسب العلم مطلقا هو مقدمة غير ذات وسط لا يتعلق بيان نسبة محمولها الى موضوعها فى الايجاب والسلب بحد اوسط ومبدؤ البرهان بحسب علم ما يجوز ان يكون ذا وسط فى نفسه لكنه يوضع فى ذلك العلم الذى هو مبدء له وضعا فلا يكون له وسط فى ذلك العلم فى مرتبته منه وانما يكون له وسط فى علم قبله او يكون وسطه فى ذلك العلم من غير تلك المرتبة التى هو فى مبدئها .

مثاله انا اذا اخذنا فى علم ما - ا - مبدأ - لب - وب - اج - وج - لد - ود - له

(١) لا - فما (٢) سقط من لا .

وانقطع البيان في تلك المرتبة ولم ينقطع في ذلك العلم ثم اخذنا في بيان في مرتبة اخرى من مبدء آخر غيره فجعلنا - و - مبدأ اولا - له - و ز - لح - و ح - لط - وعدنا فبينا - ا - بط - نكون قد بينا - ا - في ذلك العلم ولكن في مرتبة ليس في مرتبته حتى لانكون قد بيناه بما تبين به فلانكون قد بيناه بنفسه على طريق الدور ويجوز ان لايكون له وسط بل يكون معقولا بنفسه وتسمى بالعلوم المتعارفة وما عدا ذلك مما تصدر به العلوم من الحدود والمقدمات يسمى وضعا والحدود تقال للتصور وتفهيم معنى الكلام لا لتصديق وقبول بوجه من الوجوه كما يقال ان النقطة شيء ما لا جزء له والخط طول لاعرض له ويراد بذلك ليس (١) ان معنى الطول لاعرض له يصدق على معنى الخط بل انا نعني بلفظ الخط هذا وكذلك بالنقطة فهو تقرير مفهوم الاسم ولو قال بدل هذا ان النقطة شيء من الموجودات ذلك الشيء لاجزء له حتى يكون قد حكم حكما فيه موضع تصديق وقبول اورد وتكذيب ان في الوجود شيئا لا جزء له او شيءٌ من جملة اشياء لاجزء لها يسمى نقطة لكان تكون قضية .

فاما اذا قال النقطة شيءٌ لاجزء له والخط طول لا عرض له على معنى الحد وتفسير الاسم وما يعني باللفظة فلايكون قد اضمر فيما قاله حكما لصدق ولاتكذب (٢) ولايقبل ولايرد وانما يكون هذا وضعا من جهة ان المتعلم لايلتزم في تعلمه ذلك ولايلتزم بالفحص عن هذا الشيءُ الذي عني بهذا الاسم هل له (٣) وجود في الوجود ام لا وكيف وجوده وسائر ما يبحث عنه من احوال الموجودات فهو وضع من هذا القبيل .

وقد خصوا الحدود بتفسير اسماء الموجودات والرسوم بتفسير الاسماء فقط اما لما ليس بموجود اولما لم يعلم وجوده بعد وهو اصطلاح يجوز قبوله ممن يتصرف في كلامه وبحسبه والمقدمة تخالف الحد من جهة التصديق فان الحد يقال ليتصور (٤) فقط والمقدمة تقال لتتصور ويصدق بها تصديقا معقولا او تصديق

---

(١) لا - ليس معنى ان الطول الذي (٢) بهامش قط - ن - يصدق ولا يكذب
(٣) لا - هل هو موجود (٤) قط - لتصور -

تقليد و قبول او تصديق و ضع ينتظر له بيان فيما بعد و لذلك يسمى اصلا موضوعا ويسمى الحد وضعا و ما كان من المقدمات المصدر بها لا تنكرها نفس المتعلم ولا يكون عنده رأى يخالفها خص باسم الاصل (الموضوع - ١) ماتنكره نفس المتعلم يسمى مصادرة فيدخل من الحدود فى اسم المصادرة ما تنكر نفس المتعلم وجوده كالنقطة التى لاجزء لها وطول الخط الذى لاعرض له و تختلف نفوس المتعلمين فى معرفة الاوليات التى هى مبادى البراهين فى العلوم من جهة ضعف التصور و قوته بجودة الفطنه فتكون الاوليات الجلية عند بعضهم اوضاعا و مصادرات و على كل حال فالتصديق بمبدء البرهان ينبغى ان يتقدم على التصديق بما هو مبدء له لان التصديق بالمبدء علة للتصديق بما يبرهن عليه به وحكم التصديق بذى المبدء مثل حكم التصديق بالمبدأ يقينا بيقين وظنا بظن غالبا بغالب وضعيفا بضعيف فان لم يكن عند المتعلم تصديق بالمبدء البتة لم يكسبه ذلك تصديقا بذى المبدء فتكون الاصول الموضوعة فى العلوم مقدمات مجهولة عند المتعلمين من حقها ان تتبين اما فى علم آخر غير العلم الذى هى مبدء له واما فى العلم نفسه فى فن منه لاتتبين به بل بمبدء غيره من مبادى ذلك العلم فان المبدأ لا يكون واحدا فى العلم اذ لا يكون قياس من قضية واحدة ولا اقل من قضيتين فاذا كانت قياسات كثيرة فاما ان تكون من قضيتين هما مبدآن يتركبان مع قضايا تنتج عنها وما ينتج مع ماينتج واما ان تكون من مبادى هى اصول موضوعة من اربعة فما فوقها حتى يكون قياس من قضيتين منها تنتج نتيجة و قياس من قضيتين اخرى تنتج اخرى ثم تتسلسل القضايا فى المرتبتين عن القياسين الاولين من غير اختلاط مثاله - اب - وب ج - فاج - ج ه - وه د - فيج د - اج - و - ج د - فاد - وايضا - ال - ول م - فام - (٢) م س - وس ن - فم - ن - ام - وم ن - فان - ع ا - و اف -

---

(١) ليس فى لا (٢) على هامش تط نسخة وهى - م ن و ن س فم س - ام و م س فاس - ان و ن ب فا ب ب و ب ا ج فا ج - ال و ل م فا م - ج ه و ه د فيج د -

فع

فع ف ـ ا ر ـ و ـ ر ب ـ فا ب .

فتكون ـ ا ب ـ قد ثبتت من مرتبته (١) تحت مقدمة ـ ا ل ـ لا من المرتبة التي تحت مقدمة ـ ا ب ـ فلا يكون ـ ا ب ـ قد ثبتت ـ با ب ـ دورا وهي في العلم الذي من جملة مباديه ـ ا ب ـ الا ان بيانها يرجع الى مبدء غيره وهو ـ ال فهكذا يتبين العلم في العلم نفسه وقد يبين في علم غيره وهو الاكثر والاوجب وقد يتبين المبدؤ في العلم بقوة النفس في النظر العلمي لرياضتها بذلك العلم فيعود بعد النظر والتحرج الى ما قبله وضعا فيتأمله فيعقله ويصدقه يقينا .

الفصل الخامس

في موضوعات العلوم ومطالبها ومسائلها ومباديها

للعلم الواحد بالنوع موضوع واحد بالنوع اما في العلم النظري فهو الذي ينظر في ذلك الموضوع ويبحث عن اوصافه حتى يحصل له معلومه مثل السماء لعلم الهيئة واما في العلم العملي فينظر في الموضوع لاجل عمل يعمله وتأثير يؤثره فيه وفي اعراضه وخواصه التي له بحسب ذلك العلم (٢) المقصود مثل بدن الانسان لصناعة الطب وكما ان الموضوع الكلي للعلم الكلي كذلك جزئيات ذلك الموضوع لاجزاء ذلك العلم ومسائله ففي كل جزء يبحث فيه عن اوصاف نوع من انواعه وفي كل مسئلة مسئلة عن اوصاف جزئي جزئي من جزئياته كما يبحث في مسائل علم الهيئة عن شكل الفلك وعن وضعه وعن حركته فتكون الموضوعات في القضايا التي هي مطالب ذلك العلم جزئيات ذلك الموضوع الكلي فكل مسئلة من علم الهيئة يكون الحد الاصغر فيها شيئا من السماء اما كوكب واما فلك خاص من الافلاك ويكون الحد الاكبر فيها صفة من الصفات التي توجب لذلك الفلك او الكوكب او تسلب عنهما فيضع العالم الموضوع الكلي لذلك العلم الكلي ويسئل عن صفاته التي تظن فيه حتى يوجب له بنظره ما يوجب منها ويسلب عنه ما يسلب منها وفي مسئله مسئلة ينظر في واحد واحد من جزئياته اذ يضعه

(١) قط ـ مرتبة (٢) قط ـ العمل .

فى مسئلة مسئلة ويبحث عن صفة صفة من صفاته حتى يوجبها له او يسلبها عنه فتميز العلوم بعضها عن بعض بموضوعاتها ولا يكون الموضوع موضوعا للعلم الواحد من كل وجه كما لا يكون جسم الانسان موضوعا لصناعة الطب من كل وجه بل من جهة ما يصح ويمرض ولصاحب علم الفراسة من جهة شكله وخلقه اللذين يستدل منهما على ملكته وخلقه فكذلك السماء تكون موضوعا فى علم الهيئة من جهة الاشكال والحركات وللعلم الطبيعى من جهة الطبائع والخواص فكذلك يكون الموضوع الواحد للعلم الواحد والعلمين والثلثة فتشترك العلوم فى الموضوعات وتتباين وتختلف وكذلك فى المحمولات ويتم العلم باربعة اشياء هى الموضوع والمحمول والمبادى والمسائل فيشارك فى شئ من هذه الاربعة ويخالف بشىء منها والاسم والحدله من جهة ما يشارك فيه ويخالف معا فالموضوع واحد مشترك كما قلنا لسائر المطالب والمسائل التى فيه كالجسم المحسوس للعلم الطبيعى وبدن الانسان للطبيب والمحمولات كثيرة مختلفة فى مسائله وهى الصفات والاعراض التى تعرض له بذاته لا لما هواخص ولا لما هواعم منه كالاعظم والاصغر والمساوى فى المقدار للهندسة فانه لا يقال اعظم واصغر لما هواعم من المقدار ولا لما هواخص منه من الموجودات بل من جهة انه مقدار فهذه هى المطلوبات التى تكون محمولات المسائل فى العلوم والمبادى هى التى تستعمل فى قياساته مقدمات لها اما من البينة بنفسها واما مما يتسلم من علم غير ذلك العلم والا فبادى العلم لا تتبين فى العلم الذى يتبين بها كما ذكرنا وللعلوم العملية زيادة هى الاغراض والغايات التى لاجلها يكون العمل كالصحة لصناعة الطب والسعادة للفلسفة العملية فان العلوم قد تكون المسائل المعلومة فيها هى الغايات المطلوبة ولا تكون الاعمال هى الغايات وانما يعمل العامل لشئ هو غايته لاجله يتكلف التعب والمشقة فى عمله فصناعة الطب موضوعها بدن الانسان ومباديها من العلم الطبيعى ومن الحس والتجربة ومسائلها هى كيف تحفظ الصحة ويزال المرض وبماذا ومحمولاتها المصح والممرض والنافع والضار وغايتها حفظ الصحة وازالة

وازالة المرض فيتخصص النظر في موضوعها الذى هو بدن الانسان حتى يصير من جهة ما يصح ويمرض وكذلك يتخصص النظر في موضوع العلم الطبيعي الذى هو الجسم المحسوس من حيث يتحرك ويسكن ويتصف باوصاف تتعلق بالحركة والسكون .

وانما فصلت العلوم الى الاصناف التى فصلت اليها ولم يجعل العلم كله علما واحدا بالموجود كله لامر يرجع الى المتعلمين فى تعلمهم وهو ان المجهول انما يعرف ويعلم بشيء هو اعرف منه واسبق علما ثم يعلم بذلك الثانى ثالث هو اعرف منه وبالثالث رابع ولو اتسقت العلوم والمعلومات فى وجودها على نسق واحد فى ترتيب واحد من اعرف الى ما ليس باعرف ومن ثانى الى ثالث وكذلك الى آخرها لصح ان يكون العلم كله واحدا بالموجود كله لكنه ليس كذلك فان الاشياء ذوات المبادى تعرف بمباديها والمركبات ببسائطها والمعلولات بعللها على وجه والعلل بمعلولاتها على وجه آخر والمحسوسات بنيلها والبسايط بادراكها بالكنه وبمعرفتها من طريق الاستدلال والعلل والمعلولات من كل فن مترتب فى الوجود على مراتب عدة لانها وان كانت لا ترجع باسرها الى مبدء واحد فانها تتشعب فى صدورها عنه عرضا كما تترتب طولا فتنقسم من حيث تتشعب من جهة المبادى طولا وعرضا فتتشعب العلوم الجزئية كذلك عن العلم الكلي بتشعب الموضوعات ومبادى البيانات والمطالب فى النظريات والاعراض فى العمليات فيكون الجسم مطلقا من جهة (١) موضوعات العلم الكلي مثل غيره من الموجودات لدخوله فى جملة الموجود الذى هو موضوع العلم الكلي من حيث هو موجود ويكون من حيث هو داخل فى الحركة والسكون ومبدئهما من موضوعات العلم الطبيعي ومن جملته الاجسام الفلكية افلاكها وكواكبها من جهة ما هى داخلة فى الحركة والسكون وما يلزمهما ويتسبب منهما من جملة العلم الطبيعي ومن جهة الاشكال والحركات وتقديرها بالمقادير والازمان من جملة العلم النجومي كما انها من حيث يحكم عليها وفيها ومن جهتها باحكام تتسبب

---

(١) قط - جملة

من تأثيراتها فى عالم الكون والفساد من جملة الاحكام النجومية فيكون علم النجوم غير علم الاحكام بالنوع والجنس ويكون جسم الانسان من حيث هو داخل فى الحركة والسكون ومبدئهما من جملة العلم الطبيعى ايضا ومن جهة مايصح ويمرض ويتوصل الى ازالة مرضه وحفظ صحته موضوعا لصناعة الطب فيكون علم الطب من العلوم الجزئية تحت العلم الطبيعى من حيث هو علم نظرى ومن جهة غايته العملية صناعة خاصة مخالفة للعلم الطبيعى فى الغاية دون الموضوع وكذلك علم احكام النجوم ايضا من جهة النظر فى طبائع الاجرام السماوية وتأثيراتها وافعالها وانفعالاتها من جملة العلم الطبيعى وجزئيا تحته ومن جهة مايراد منه الانذار بما يكون قبل كونه علما خاصا هو علم الاحكام وكذلك الهندسة والمناظر وعلوم الحيل فى الحركات وعلم الهيئة .

اما الهندسة فعلم كلى ينظر فى المقادير من جهة التشكيل والتقدير والمناسبة بينها والمناظر تحته تختص بخطوط خاصة بالبصر من المبصرين وعلم الحيل يختص دونه بحركات طبيعية وقسرية ومركبة منهما فيكون تحت العلمين الطبيعى والهندسى اما الهندسى من جهة موضوعه واما الطبيعى من جهة عوارضه الخاصة بعلمه وعلم الهيئة تحت العلم الطبيعى من جهة موضوعه الذى هو جزء من موضوع العلم الطبيعى اعنى الافلاك والكواكب وتحت الهندسة من جهة عرضه المخصوص وهو النظر فى الاشكال والحركات وحساب المقادير والاوقات وكل ذلك داخل فى جملة الموجود واجزاء من الموجود لكنه يخالفه من حيث يختص نظر كل واحد منهما بغرض يخصه فنظر العلم الكلى فيه من حيث هو موجود ويطلب صفاته وخواصه من حيث هو كذلك وينظر (فى - ١) العلوم الجزئية فى صنف صنف ونوع نوع منه من جهة اشياء اخرى على ماقيل .

هكذا جاء فى النقول القديمة ولم تكن فى خلافهم على ذلك فائدة فى العلم فاستمر العلماء فى نظرهم عليه واراد قوم من المتأخرين ايجاب هذا التقسيم وجعله ضروريا فى العلم والتعليم فتمحلوا وطولوا وتعدوا الواجب وما اوجبوه فى تعليمهم وتصانيفهم وتخليطهم

(١) ليس فى لا .

وتخليطهم فى ايرادهم (١) مسائل علم بمسائل علم آخر فاورد وافى علم الطب من الطبيعيات وفى العلم الطبيعى من العلم الكلى وفى العلم الكلى من الطبيعى فتعدوا مايجب فى التعاليم حيث اوردوا ما اوردوا بيانه فى علم ليس فيه اصول بيانه ولا فيما يتبين به فانيظمت بياناتهم على غير اصول واختلط التعليم بالتقليد والتقليد بالتعليم فخرجوا بذلك من زمرة الفلاسفة الذين يرتبون بياناتهم على الترتيب المنطقى المذكور فننظر الآن فى ترتيب العلوم وما قالوا فيه واوردوا له من الاحتجاج ونتأمله حتى يتحقق لنا وجوب ذلك اولا وجوبه وفائدته ان كانت .

الفصل السادس

فى ترتيب العلوم الحكمية وما تشترك فيه وما تفترق به (٢)

لما كان العلم والمعلوم من الاشياء المضافة العلم علم بالمعلوم والمعلوم معلوم بالعلم والمعلوم هو الموجود والموجود على قسمين موجود فى الاعيان وموجود فى الاذهان فالعلوم كذلك ايضا وجودية لما فى الاعيان وذهنية لما فى الاذهان ومن الموجودات من حيث يعلم ما هو اعرف اى متقدم فى المعرفة عندنا وما هو متأخر فى المعرفة عندنا فتترتب العلوم كذلك ايضا لاجل ما هو الاولى بالتقديم فى التعليم وهو الاعرف عندنا والى ما هو اولى بالتأخير وهو المتأخر فى المعرفة عن ذلك المتقدم ولو كانت الموجودات تتصل على سنن واحد فى التقدم والتأخر من اول الى آخر وينحصر الكل فى الوسط لقد كان ذلك الترتيب اولى بان يحاذى فى التعليم من غيره فكانت العلوم تبتدأ من المبدأ الاول وتنتهى فيما يليه ويلى ما يليه الى آخر الموجودات فكان العلم يحاذى فى ترتيبه ترتيب الوجود (٣) لكن الامر فى الوجود ليس كذلك لان الموجودات على ما يبينه العلم الالهى تبتدئ من مبدأ واحد وهو المبدأ الاول لها باسرها وتنتهى الى شعب كثيرة

---

(١) لا - ارادتهم (٢) لا - منه (٣) لا - الموجود .

تفترق عرضا مع الطول بمعية مع (بعدية - ١) فتفترق الجداول ولا تنتهى فى سنن واحد الى معلول واحد اخير عن علة واحدة اولى فصار لذلك انقسام الموجودات الى انواع تعمها اصناف مختلفة لا يتسق بعضها على اثر بعض فى ترتيب التعليم كما لم يتسق فى ترتيب الوجود فتصنفت العلوم الى اصناف عدة ولم ترتب فى التعليم مسئلة بعد اخرى يشتمل عليها علم واحد بجعلوا (٢) من العلوم الحكمية علم المنطق يشتمل على علوم سبق تفصيلها وعلم الطبيعيات يشتمل على علوم باصناف المحسوسات الوجودية وعلم الرياضيات يشتمل على علوم ذهنية وعلم الالهيات وهو العلم الكلى ينظر فى المبادى الاول وبداية الخلق كيف هى ويعرف الموجود من حيث هو موجود فصنفوا العلوم الذهنية الى ذهنية صرفة لا يتعدى حكمها ما فى(٣) الاذهان والى ذهنية يتعلق حكمها باشياء وجودية .

والذهنية الخالصة منها علم ومنها علم العلم وعلم العلم هو المنطق الذى يفيد القوانين العقلية الواجبة فى العلم والتعليم والقبول والرد والتصديق والتكذيب والعلم هو علم الكميات التى هى المقادير والاعداد فعلم المقادير منها يتعلق بعلم الاشكال لأن المقادير تتناهى الى الاشكال وتتحدد بها ويجمعها علم الهندسة وتستصحب معها شيئا من علم العدد لأجل علم المقدار من اجل ان المقدار يعد ويعلم بعدده وعلم الاعداد منه علم خواص الاعداد وهو (الارثما طيقى) ومنه علم الحساب الذى يتعلق بالجمع والتفريق فى المعدودات والاعداد واما العلوم الذهنية التى يتعلق حكمها باشياء وجودية فهى علم هيئة الافلاك وحركاتها وهى الى الموجودات اقرب منها الى الذهنيات وانما تنسب الى الذهنيات من اجل بياناتها الهندسية والحسابية فهذه هى الذهنيات ولان مبادى المحسوسات اشياء غير محسوسة فالعلم الالهى هو علم المبادى والكليات قبل الجزئيات فالعلم الالهى هو العلم الكلى والمبادى تتقدم على ذوات المبادى فالعلم الالهى يتقدم بالطبع على سائر العلوم ولان المبادى المتقدمة بالطبع على ذوات المبادى متأخرة فى معرفتنا عنها فالعلم الالهى

(١) سقط من لا (٢) لا - تعلوا به العلوم الحكمية على المنطق (٣) لا - صاف .

يتأخر فى تعليمنا وتعلمنا عن غيره من العلوم فهو مبدأ العلوم بالطبع وغايتها فى المعرفة وفيه العلم الكلى ويجعل فى العلوم الاخرى مبادى منه يتسلمها المتعلمون لتلك العلوم تسليما مقبولا من غير برهان حتى اذا انتهى بهم التعليم الى هـذا العلم برهنوها فيه واقتدى الخلف فى ذلك بالسلف المشهور مثل ارسطوطاليس وافلاطون فانهم صنفوا العلوم اصنافا من غير تقسيم ولا تعليم واصولها ثلثة على ما ذكرنا الطبيعى والرياضى والالهى والمنطق فهو علم العلوم .

والمتأخرون اشتغلوا بتعليل ذلك (١) فمما قيل فيه ان الاشياء الموجودة اما ان لا يكون وجودها باختيارنا وفعلنا واما ان يكون وجودها باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التى من القسم الاول تسمى فلسفة نظريـة ومعرفة الامور التى من القسم الثانى تسمى فلسفة عملية والاشياء الموجودة فى الاعيان التى ليس وجودها باختيارنا وفعلناهى بالقسمة الاولى على قسمين احدهما الامور التى تخالط الحركة والثانى الامور التى لا تخالط الحركة والامور التى تخالط الحركة على ضربين اما ان يكون لا وجود لها الا بان تخالط الحركة مثل الانسانية والتربيع وما شابه ذلك واما ان يكون لها وجود من دون ذلك والاول على قسمين لانه اما ان يكون لا فى القوام ولا فى الوهم يصح عليهـا ان تجرد عن مادة معينة كصورة الانسانية والفرسية واما ان يصح عليها ذلك كذلك فى الوهم دون القوام مثل التربيع فانه لا يحوج تصوره الى ان يخص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة .

واما الامور التى يصح ان تخالط الحركة ولها وجود دون ذلك فهى مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية وتكون من الامور التى يصح تجريدها عن الحركة ما صحته صحة وجوب ومنها ما لا يكون صحته صحة الوجوب بل يكون بحيث لا يمتنع عليها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذى هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها من حيث هى هى فيفارق ذلك النظر النظر اليها من حيث هى مجردة لانها تكون من جملة النظر فى الاشياء لا من حيث هى فى مادة اذ هى

---

(١) ها مش قط ـ اعني فى تصنيف العلوم الى هذه الثلاثة المذكورة

من حيث هي هي لا في مادة واما ان ينظر فيها من حيث عرض لها عرض لا يكون في الوجود الا في مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح توهم كونه الا مع نسبته الى المادة النوعية والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نار او هواء وفي الكثير من حيث هو اسطقسات وفي العلة من حيث هي مثلا حرارة او برودة وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس اي مبدأ حركة بدن وان كان تجوز مفارقته بذاته واما ان يكون ذلك العرض وان كان لا يعرض الا مع نسبة الى المادة ومخالطة حركة فانه قد تتوهم احواله من غير نظر في المادة المعينة والحركة مثل الجمع والتفريق في العدد وسائر الاحوال التي تلحق العدد وهي في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة فأصناف العلوم اما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في الحركة تصورا وقواما وتتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصورا لا قواما واما ان يتناول اعتبارها من حيث هي مفارقة لها تصورا وقواما فالقسم الاول هو العلم الطبيعي والثاني هو الرياضي المحض وعلم العدد المشهور منه .

واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والثالث هو العلم الالهي – وهذا التقسيم بهذا التعليل والتفريع والتطويل قد تسلم فيه ان من الاشياء ما يخالط الحركة ومنها ما لا يخالطها والذي يخالط منه ما لا وجود له الا بحيث يخالطها ومنه ما يوجد مخالطا وغير مخالط والتي لا تتجرد اما ان تكون لا في القوام ولا في الذهن يصح تجريدها كالانسانية فاما ان يصح عليها التجريد في الوهم دون القوام مثل التربيع .

وهذه اشياء تحتاج الى بيان واي بيان فان من الحكماء (١) من يقول بحركة النفس ويرى ان حركة البدن تابعة لها وليس في الوجود ما لا يخالط الحركة اما محرك واما متحرك واما ما منه واما ما فيه واما ما اليه ان عني بالمخالطة هذا وان خص بمخالطة الحركة المتحرك فقط فعليه ان يبين ما عناه بذلك وحينئذ لا نسلم له

(١) لا – العلماء

انه لا يتحرك سوى الجسم .

والذين قسموا الى هذه الاقسام ما امعنوا هذا الامعان وانما سموا الطبيعيات من جهة المبدأ المحرك لها حركة محسوسة من تلقائها لابقسر من خارج كحركات الاسطقسات والمعادن والنبات والحيوان التي لها من تلقائها كالحجر في هبوطه والنار في صعودها .

والرياضيات هي العلوم الذهنية التي للنفس بها رياضة تزيد في فطنتها واستقلالها بقوة تقدر بها على النظر في العلوم العالية والالهيات النظر في المبادى غير المحسوسة التي دلت عليها افعالها في المحسوسات ويعرف ذلك من تسميتهم فان علم الهيئة لايتجرد نظره عن الاجسام المحسوسة لا في الوجود ولا في التصور وقد جعلوه من الرياضيات والطبيعي ينظر في النفس وهي غير محسوسة وعلى مذهبهم غير متحركة ولا مخالطة للحركة لانها ليست مبدأ قريبا للحركة بل يقولون انها تحرك بواسطة قوى اخرى ولو اراد مريد ان يجعل العلم واحد ايبتدئ فيه من اول الطبيعيات وينتهي الى آخر الالهيات ويوسط الرياضيات لم يكن عليه في ذلك حرج ولو قدم الرياضيات وتلاها بالطبيعيات ثم بالالهيات لقد كان الامر كذلك وانما الذى لايجوز في التعليم هو تقديم الاخفى على الاظهر وتفصيل العلوم كتفصيل الكتب بل كتفصيل التعاليم والفصول فضمن الكتاب عرض واحد كلى والتعاليم والفصول تتكلم في جزئياته وانما الكلام في طريق التعليم (وان الاشياء التى هى متقدمة عندنا في المعرفة وايجاب العلم - ١) متاخر - ٢ - عند الطبيعة في ايجاب الوجود لان الاعرف عندنا ليس هوالاعرف عند الطبيعة فيفتتح العلم الجزئى باصول من العلم الكلى والادنى من الاعلى فتكون تلك الاصول عند من سبق له علم بها من العلم التى(٣) هى منه معلومة بينة يحكم فيها وبها وعند من لم يسبق له بها علم موضوعة مقبولة يتسلمها .

والعلوم التى تتبين بها كقضية شرطية معها هى تاليها والاصول مقدمها تتبين

---

(١) سقطت من ؤ (٢) كذا - والظاهر - متأخرة - ح (٣) كذا والظاهر الذى - ح .

فى العلم لزوم التالى للقدم وبصحة وجود المقدم يصح وجود التالى فهكذا فعل ارسطوطاليس فى الطبيعيات واقليدس فى الهندسيات ولم يفعل كذلك جالينوس فى الطبيات بل تكلم فى الاسطقسات والمزاج كلاما فلسفيا طبيعيا فى علم الطب وما بينه ببيانات تعلم من الطب وجزئيات مسائله حتى يعيب(١) عليه ذلك من عابه ويقول انه استعمل الدور وهو لا يعلم وما استعمل فى كتبه دورا فى بيان وانما تخليط الكلام فى العلوم يضلل المتعلمين واذا اتسقت المسائل بعضها على بعض كما فعل اقليدس فى كتابه كان اولى فى مذهب التعليم ومتى لم تكن لم يتم العلم المحقق وصار كالاخبار التى يتقلدها السامعون من الرواة الذين لا يعلمون صدقهم من كذبهم.

الفصل السابع

فى مبادى البراهين وكيف يتعرف الانسان ما لا يعرفه منها

قال ارسطوطاليس من فقد حسا من حواسه فقد علما من علومه وهو المعلوم الذى ينتهى اليه الذهن من ذلك الحس فان العلم اليقينى المكتسب يحصل بالبرهان والاستقراء والاستقراء يرجع الى الحس ومن مقدمات البرهان ما يحصل مباديها بالحس ويتصور(٢) من جهته ومتى اراد احد ان يعرفها لمن لا يعرفها لم يمكنه ذلك الا باستقراء يستند الى الحس مثل القضايا التى يحكم فيها بثقل الارض وخفة النار وحرها ومثل الاشياء التى تتصور من المحسوسات كالجسم والسطح والخط والاشكال المستديرة (والمثلثة - ٣) والمربعة ونحوها فما فيها الا ما يتعرف بالحس ومنه يصير معقولا.

وقيل فى هذا الموضع ان المحسوس غير المعقول والمعقول غير المحسوس فى سائر الاشياء ويصح ان يعنى بالمعقول ما يدرك فى الاذهان متصورا فيها وبالمحسوس ما يدرك فى الاعيان واما على ان يفصل ما فى الاذهان الى اصناف يجعل بعضها معقولا وبعضها متخيلا وبعضها متوهما على ما قد قيل وبالغ فيه قوم من المتأخرين فلا.

(١) لا - لا يعيب (٢) يحصل (٣) ليس فى قط

وَ ثَقِد.

وقد اتضح وانكشف الملتبس من ذلك في علم النفس وتحقق الحق في المختلف فيه منه فاما ما يتصور في الاذهان من الاشياء الوجودية فانه مشترك للكثير من المحسوسات الشخصية كالانسان لزيد وعمرو وخالد ونحوها فالمحسوسات مبادى المعقولات والعلم بالمعقول لانه انما يقال على الاشياء الذهنية التي تحصل من الاشياء الوجودية واكثرها من المحسوسات المفردة والمركبة فلذلك من فقد حسا من حواسه فقد علما من علومه فانا رأينا الاكمه خلقة لا يتصور الالوان ولا يعقلها ولا يتخيلها وكلما اشير اليها بعبارة تنبهه عليها يذهب ذهنه في مفهومها الى شئ مما عرفه من احدى الحواس الاخر وكذلك الاخشم خلقة في الارايح فيعلم من هذا ان من المعلومات ما عسانا لا نعرفه ولا نهتدى اليه لانا لا نعرف مباديه التي ندركها فتنبهنا عليه ولا ننبه على عمله حيث لا نجد من ينبهنا عليه ونقيس على ذلك من فاقد البصر كيف لا يتنبه على مدركاته ولا يشعربان في الوجود منها ما يتنبه عليه كذلك لو لم تخلق للبشر حاسة البصر لم يشعروا بمدركاتها ولم يتنبهوا عليها وان استفاد الانسان في وقت من زمانه ما به يدرك ما لا يدركه الآن من اشياء لا تنالها حواسه المعروفة وتفرد عن شركائه فيها تفرد بعلم ومعرفة تخصه دونهم مما انكشف له ولم ينكشف لهم ولعل اكثر الموجودات واجلها واشرفها من النفوس والروحانيات والملائكة من هذا القبيل بل وما جل عنهم وعلا ولعل بصر البصيرة ينكشف عنه غطاء فيدرك من ذلك ما لم يدركه قبل فيعرف منه ما كان يجهله فاذا كانت المعلومات الحاصلة لاذهان العلماء انما تكون من جهة ما يدركونه من الموجودات فمن لا يدرك لا يعلم ومن يدرك يعلم بحسب ما يدرك ومن المحسوسات اشياء في التركيب تتميز بالتحليل على ما قلنا ومنها اشياء تدرك على بساطتها كحرارة النار وبرودة الثلج ونحوها والاوصاف الذاتية للشيء قد سبق القول بانها هي الاصول في الموجودات والمعاني الاول في المفهومات ولا تكتسب بالبرهان اما من جهة الوجود فانها الاصل من الموجود الذي يتصف بما يتصف به مما يضاف اليه من الاوصاف

فهي (١) الموضوعات في القضايا لما يحمل عليها و توصف به و المحمول انما يطلب للوضوع لا الموضوع للمحمول فالاوصاف الذاتية لا تطلب للاوصاف العرضية وانما تطلب الاوصاف العرضية لها وكذلك لا يطلب بعضها لبعض ولا يتبين وجود بعضها لبعض بحد اوسط اذ ليس بينها حدود وسطى وانما بعضها لبعض بالذات فان الاوصاف العرضية لا تتوسط بين الاوصاف الذاتية بعضها لبعض مثاله ان الاوصاف الذاتية للانسان هي الحيوان والناطق فالحيوان للناطق لا يتبين ببرهان ولا الناطق للحيوان فان احدهما لا يتصف بالآخر وانما يتصف بهما الموصوف والا فالناطق لا يلزم ان يكون حيوانا كما لا يلزم الحيوان ان يكون ناطقا وانما تتبين الاوصاف التي تتصور للشيء لكونها (٢) ولا كونها فيتبين كونها بالحد الاوسط الذي توجبه ولا كونها بالحد الاوسط الذي ينتفي عنه وليس كل وصف عرضي يحتاج الى بيان بل قد يكون منها لازم لذات الشيء فلا يتبين بحجة وقد يكون لازم اللازم فيتبين بحجة هي اللازم الاول واذا كان في مقدمتي القياس مقدمة ذات وسط تتوسط البيان بين محمولها وموضوعها احتاجت الى بيان بقياس آخر وان لم يكن لم تحتج كما قيل وانما تكون مقدمات البراهين كلها غير ذوات اوساط بينة بانفسها عند الذهن بفطرة العقل او بشهادة الحس والاستقراء والتجربة والاخبار المتواترة التي يبطل معها الشك وتنتفي اسباب الريبة ومايقال من ان البرهان يبين الضروريات الدائمة بالضروريات الدائمة الكلية فغير لازم في البرهان وانما هو الذي يكتسب اليقين الدائم في الدائم والموقت في الموقت والكلي في الكلي والجزئي في الجزئي ولا يكتسب الحد بالبرهان اذ لا تحتاج الذاتيات الى بيان لانها تفسير الاسم ومعناه عند من عناه كما لا برهان على ان الحيوان الناطق هو الانسان فان المسمي سماه به وعناه في كلامه والسامع فهمه منه والمسمي لا يسمي بحجة والسامع لا يفهم بحجة اكثر من صحة النقل عن المسمي فهذا منتهى الكلام في البرهان والقياسات البرهانية (والحمد لله كما هو اهله

---

(١) لا - فيري الموضوعات من (٢) قط - الشيء كونها

ومستحقه حمد ادائما متسر مدا - ١) .

المقالة الخامسة

فى طوبيقا (٢) وهو علم الجدل

الفصل الاول

فى القياسات الجدلية

القياسات التى ذكرها ارسطوطاليس بعبارته وكنى بها عن الحجج هى التى قيلت فى الاشكال الثلثة على اختلاف ضروبها وهى فى الصورة (٣) التى من اجلها تسمى قياسا وسولوجسموس كذلك وكان السولوجسموس الذى نقل الى العربية بلفظة القياس اسما للقول المؤلف الذى يلزم عن (٤) التصديق بما وضع فيه تصديق بقول آخر من الضرورة وليس له اسم فى العربية ينقل اليه فقيل قياس وجامعة وقرينة بهذا المعنى الذى يلتفت اليه لا الى اللفظ (٥) وهو الاحتجاج والحجة والدليل والاستدلال ويختلف بعد ذلك من جهة الاقاويل الموضوعة فيه فى صدقها والتصديق بها فالبرهانية هى اليقينية من اليقينيات التى لاريب فيها على ماقيل من جهة مادة القياس التى هى المقدمات وصورته التى هى شكل الاقتران والغرض فيه معرفة الحق من جهة ماهو حق فكأنه لافرق فيه بين مايعلمه الانسان منه لنفسه ويناجيها به وبين ما يعلمه لغيره .

فاما الجدليات (٦) لامن جهة الحق والباطل بل من جهة ان العرض ليس هو الحق بعينه سواء كان حقا اولم يكن وانما هو طلب ما يفحم به الخصم فى المناظرة والمجادلة ويقطع به عن الاحتجاج ويظهر به خصمه عليه عند السامعين سواء كان بالحق اوبغيره والحق فيه لا يراد لعينه ولا يرد لعينه بل يراد اويرد لما قيل .

---

(١) من قط (٢) لا - طوتيقا (٣) لا - الضرورة (٤) لا - عنه (٥) لا - الالفاظ
(٦) ن - بالعرض فالنظر فيها لا من .

وتأليف القياسات الجدلية يكون من مقدمات ذائعة مشهورة كما قيل وتلك اما ذائعة على الاطلاق وهي التي يقول بها جمهور الناس ويوافقون عليها من غير اختلاف واما ذائعة بالاضافة وهي التي يراها اكثر الامم والمعتبرون من القبائل المختلفة اوواحد مقدم متفق عليه ولا يخالفه من يعتبر بمخالفته من المشهورين .

ومن الذائعة ما تكون ذائعة بانفسها ومنها ماتكون ذائعة على سبيل المضادة والمشابهة من جهة الضداو الشبيه اما في المضادة فكما يقال ان كان العلم بالاضداد واحدا فالحس بالاضداد واحد واما في المشابهة فكما يقال ان كان الاحسان الى الاصدقاء جميلا فالاساءة الى الاعداء جميلةوقد يتفق ان يشتهر القولان المتناقضان من ذلك والمتضاد ان معا مثل ان يكون القول بانه ان كان العلم بالاضداد واحدا فالحس بالاضدادواحد وايضا ليس ان كان العلم بالاضداد واحد افالحس بها واحد فيكون هذا مشهورا عند قوم وفي قول وذلك مشهورا عند قوم وفي قول وكذلك ان كان الاحسان الى الاصدقاء جميلا فالاساءة الى الاعداء جميلة معمقابله الذى هو ان كان الاحسان الى الاصدقاء جميلا فالاساءة الى الاعداء ليس بجميل فيكون كل من القولين مشهورا عند قوم وبحسب خلق وعرف وكقولنا ان الغنى وبال وان الغنى نافع كلاهما مشهور وبهذا يصح ان تكون قياسات جدلية صحيحة من مقدمات ذائعة تنتج نتائج متقابلة وضد الذائع هو الشنع وليس الذائع هو الصادق بل قديذيع (١) غير الصدق ويصدق غير الذائع ولاالشنع هو الكاذب فبكثير من الحق شنع وكثير من الباطل ذائع .

وانما قال ارسطوطاليس ان القياسات الجدلية هي المؤلفة من الذائعات لكون الجدل صناعة معدة لمخاطبة كل انسان وفي كل مسئلة كلية على طريق الانصاف بالعقل العامى ولايتوصل الى ذلك الا بالمقدمات المشهورة المتسلمة من الخصوم ولهذا كان ملاك الامر في القياس الجدلى هو المسئلة والجواب والمسئلة صورتها صورة مقدمة محولة عن صيغة الاخبار الى صيغة الاستخبار فيكون عدد المسائل كعدد المقدمات وتكون المسائل الجدلية في علوم مختلفة منها خلقية

---

(١) لا - يدفع .

كقولنا

كقولنا هل اللذة جميلة ام لا و منها طبيعية كقولنا هل الحركة موجودة ام لا و منها منطقية كقولنا هل العلم بالمتضادات واحد ام لا .

والمسئلة الجدلية انما يسئل عنها السائل اما لنفسها اوليعرف بها غيرها من الامور التي يختلف فيها الخواص والعوام فيما بينهم بعضهم مع بعض مثل ان المحاقة في كل شيء واجبة وليس المحاقة في كل شيء واجبة فانها تستحسن في اشياء ولا تستحسن في اشياء ومثل ان حفظ المال آثر او انفاقه فان العوام يوجد بينهم في ذلك خلاف مشهور في المتقابلين يحتج به المجادل على خصمه بحسب الشهوة(١) وقد تختلف الخواص والعوام في مسئلة مثل ان الجميل آثر عند الخواص من اللذة واللذة آثر عند العوام من الجميل .

والشكوك تعرض في المشهورات اذا وجدت قياسات حقيقية برهانية او مشهورات جدلية تخالفها واذا عرض فيها الشك لاحد يطلب ان يكون عنده مبادى قياسات جدلية وقد يعجز النظار عن نصرة قول فيرذله المجادلون ولوكان حقا او يوجد رأى يستند الى كثير من الناس اوكثير من المذكورين يخالف المسئلة فيبطل شهرتها ويخرجها عن الصلاح للمبدئية في القياسات الجدلية ويجرى في عبارة القدماء ذكر الوضع وهو راى شنع يخالف المشهور ويضاده مثل رأى رتين (٢) في ان الحركة غير موجودة عند من لا يعرف معناه على ما قد بيناه نحن في الطبيعيات فصدقناه بحسب مفهومه الذى اوضحناه ومثل رأى(ما لسس)وهو انه لا كثرة في الوجود بل الوجود كله واحد وانما يوضع مبدأ في القياسات وان لم يصدق به لعظم قدر الشخص الذى ينسب اليه فلا يقدم السامعون على رده بل يقولون في انفسهم حيث يضعونه في مبادى قياساتهم انه لعله يكون حقا من وجه لا نعلمه .

ومن يخالف هذه المشهورات لا يلزم ان تكون مناظرته ومخالفته بالمشهورات بل منهم من لا يناظر اما للحاجة وجحده مايعرفه ويقرنه بقلبه دون لسانه وان رام احد ان يرده عن ذلك بقول يناظره به لم يجد قولا ابين ولا اشهر من القول

---

(١) قط- الشهرة (٢) لا - زمين

المجحود الذى خالف عليه وانما يحتج فى البيان على الشئ بما هو اظهر واشهر منه .

قال ارسطوطاليس ان من يخالف المشهورات الذائعة من يحتاج ان يعاقب(١) كمن يجحد وجوب عبادة الخالق ويستجيز عقوق الوالدين ومنهم من يحتاج الى تعريف من جهة الحس كمن لا يعرف بحرارة النار وبرودة الثلج ولما كان موضوع المنطق العلوم والامور الكلية وكان الجدل من جملته كان موضوعه ايضا من العلوم والامور الكلية فمحمولاته كذلك ايضا وذلك اما ان يكون من الاجناس واما ان يكون من الفصول واما ان يكون من الخواص (واما ان يكون من الاعراض واما ان يكون من الحدود والرسوم - ٢) لان الكليات هى هذه لا غير وانما يخالف من جهة الغرض الذى يؤمه الجدلى لا من جهة الموضوع والمحمول فهذه المحمولات هى التى يختلف المتجادلان فيها بالاثبات والابطال والكلام الجدلى يكون الكثير منه من الاستقراء لكونه اشهر عند الجمهور وان كان القياس اشد الزاما للخصم وهناك اصول بها يتقوى على الابطال والاثبات الذى هو غرض الجدلى ويعرفها بكون الاستقراء والقياس فى كل واحد من محمولات المسائل التى يرام اثباتها وابطالها والقياس فى كل واحد من محمولات المسائل التى يرام اثباتها وابطالها هى الاصول التى يعرف بها ان الشئ هو هو بالشخص او بالنوع او بالجنس او للخاصة والاصول التى يعرف بها اى الامرين اولى وآثر وتسمى هذه الاصول فى عبارة القدماء مواضع اى مواضع بحث ونظر .

وفائدة القياس الجدلى على ما قال صاحب المنطق هو حمل كل واحد من الناس على ما يليق به من الرأى بمقدمات تكون مشهورة عنده وعند من يتفق ان يسمع القول معه فذلك مما يسهل بالطريقة الجدلية ويعسر بالمأخذ البرهانى لصعوبته وربما كان المحمول فى ذلك من اعتقاد نافع لكنه غير حق فيكون الجدلى اولى به من البرهانى لانه يخرج عن البرهان بقدر خروجه عن الحق وقد قيل فى البرهان ان العلوم الجزئية يتقلد المتعلمون مباديها فان كره المتعلمون

(١) قط - الى تعاقب (٢) سقط من لا

التقليد

التقليد فيها ولم يكن لهم سبيل الى التحقيق بالبرهان وتفوا ولم يحصلوا على احد الامرين ويمكن ان يحصل لهم بالقياس الجدلى مايقنعهم فينفعهم ويكفيهم وتسكن اليه نفوسهم وان كانت اكثر منفعة والقياس الجدلى هى رياضة الاذهان وتقويها على النظر من حيث يمكن ان نحصل به قياسات كثيرة فى مسئلة واحده على سبيل النفى والاثبات ثم يرجع(١) فيها ويتأمل احوالها بالتصفح فيلوح الحق من اثباتها وليس من شرط الجدلى ان يأتى بقياس لاعناد له البتة عند كل احد ولا ان يلزم كل خصم بل ان ينتهى فى كل مسئلة الى منتهى المذهب كما انه ليس من شرط الطبيب ان يشفى كل مريض بل ان يأتى بغاية ما يستطاع من العلاج.

الفصل الثانى

فى الآلات التى تستنبط بها المواضع الجدلية وتتحرز عن الالزام والانقطاع

الآلات التى تستنبط بها المواضع الجدلية وتتحرز بها عن الانقطاع والزام الخصم ما يريد الزامه اربعة.

احدها يختص باللفظ وهو ان تكون عند الانسان قدرة على معرفة الاسماء المترادفة فى اللغات والمتباينة والشبيهة بالمترادفة والمتشابهة فى اللفظ والمعنى اما المترادفة فكالخمر والعقار واما الشبيهة بها فكالسيف والصمصام واما المتشابهة فكالحيوان الطبيعى والمصور وكلما كانت معرفة الانسان بمثل ذلك فى اللغات اكثر كان اقدر على المجادلة من حيث يحترز (٢) فى التسليم والموافقة ويقدر على الالزام والخدعة والمواضع التى منها يعرف هل الاسم متواطىء اومشترك كثيرة منها انه هل يقع عليها اسم واحد ولها اضداد متغايرة مثل الحاد الذى يقال للسيف وضده الكليل والحاد الذى يقال على الصوت وضده الثقيل والثقيل فى الاجسام ضده الخفيف ومنها ان يكون لبعضها ضد وليس لبعضها ضد والاسم مشترك مثل الحاد للسيف وله ضد وللزاوية الحادة ولاضد لها ومنها ان

---

(١) لا - يرجح (٢) لا - يحرز.

يكون لبعضها ضد وواسطة(١) ولبعضها مقابل ولا واسطة بينهما مثل البصر والعمى في البصير (٢) والبصيرة وقد يكون الاسم في احدالمتقابلين مشتركا وفي الآخر غير مشترك مثل ان يقال لايبصر على وجهين احدهما بالفعل اى لايبصر بالفعل والآخر بالقوه اى لا قدرة له على الابصار ويبصر اى يبصر بالفعل وان كان لفظ السلب مشتركا فلفظ الايجاب مشترك في الابصار وسلبه وان كان لفظ العدم مشتركا فلفظ الملكة مشترك حتى اذا كان العمى على وجهين كان البصر ايضا على وجهين وان كان احد المضافين مشتركا فالآخر مشترك (مثل انه ان كان الفوق مشتركا للمكان والفضيلة فالتحت مشترك للمكان وللفضيلة وكذلك ان كان المناسب في التصريف مشتركا فالآخر مشترك - ٣) مثل انه ان كانت العدالة مشتركة فالعدل مشترك وكذلك ان كانت اجناس معاني الاسم في واحد واحد منها مشتركة فالاسم مشترك كالخير في المزاج فانه يدل على المساواة وهو من الكم وفي النفس على العفاف وهو من الكيف وقد تدل اللفظة في احدهما على نوع وفي الآخر على فصل كالزاوية الحادة والنغمة الحادة وان تكون اللفظة في موضع تحتمل الاقل والاكثر وفي الآخر لاتحتمل مثل ان النور الذى لليقين(٤) لايحتمل زيادة ولانقصانا والنور الذى في الالوان يحتمل ذلك اويحتمل في كليهما لكن المقايسة لاتصح كما لايصح ان يقال صوت احد من السيف (٥) ومنها اقتدر المجادل على تفصيل الاسم المشترك امكنه ان يغالط ولايغلط .

والثاني من الآلات الجدلية القدرة على استنباط الفصول من الامور المتقاربة جدا فان الذى يظهر تباينه لا يكتسب باستنباط فصوله دربة وينتفع بذلك في صناعة القياسات المعمولة في انتاج غير المدعى وفي توفية الحدود وفي تفصيل الاسماء المشتركة .

والثالث من الآلات الجدلية القدرة على اخذ المتشابهات من الاشياء المتباعدة جدا على ضد الواجب في الفصول التى كانت تطلب من الاشياء المتقاربة فان

---

(١) قط - ذو واسطة (٢) لا - البصر (٣) سقط من لا (٤) لا - للنفس
(٥) لا - احد من الصوت لسيف . الفرق .

الفرق بين المتشابهات والتشابه بين المتباينات هو العلم الذى ينتفع به ذلك فى الفصول وهذا فى الاجناس .

وفى القياسات الشرطية المتصلة من حيث تقنع بان الممكن فى شىء ممكن فى شبيهه والمشابهة اما باشتراك محمول واحد كاشتراك الانسان والغراب فى الحيوة اوفى المشى واما فى النسبة المفصلة كما يقال ان نسبة الربان فى السفينة الى السفينة كنسبة الملك فى المدينة الى المدينة اوفى الوصلة كما يقال ان نسبة البصر الى النفس كنسبة السمع اليها .

والآلة الرابعة جمع المقدمات الذائعة عند الجمهور والذائعة عند اصحاب الصناعات واستنباط ذائعات من ذائعات والذائعات منها مايحصل بالفطرة ومنها ما يحصل بالتأمل والروية فى آراء الجمهور واصحاب الصنائع والمذاهب واخبارهم المنقوله وقصصهم المشهورة المخبورة بالتجارب وبتفصيل ذائع الى ذائع ونقل الحكم من ذائع الى ذائع ونقل الحكم من ذائع الى شبيه به ومن الاضداد وتميزها .

وبالجملة فان القول الذائع والمشهور هو الذى يصلح ان يناظر به المعاند عند الجمهور فى المحاقة والمغالطة اذا كان الحق خفى الحجة الحقيقية عند المناظر وعند الحاضر فان الذب عنه بحجته الحقيقية لا يفيد المجادلة حينئذ وانما يفيد المجادلة بما يعترف به المناظر اوالحاضر اوكلاهما فاما اذا كان المجادل يجادل فيما لا يعلم حقيقته ومجادله ايضا كذلك وكان مقصود كل واحد منهما الظهور على صاحبه عند الحاضرين فليس غير الذائع والمشهور فان كان الذائع والمشهور هو الحق فى المسئلة فقد اتفق فيها مذهبا التعليم والمجادلة بالحقيقيات والذائعات المشهورات وان لم يكن كذلك اختلف المذهبان فعادت المجادلة الى الحقيقيات فى التعليم والتحقيق والى الذائعات المشهورات فى المجادلة والفلج على الخصم وكذلك قد يتفق فى المسئلة الواحدة غرض المبرهن المعلم والمجادل المفحم والخطيب الواعظ اوالشاعر المحسن اذا كان الحق فيها هو الذائع المشهور وهو الواعظ الزاجر وهو

المحسن الجاذب كالكلام فى المعاد اذا كان الاحتجاج فيه بما يقرب من الحق الاول تعالى ويزلف لديه من الملكات النفسانية والاخلاق الملكية والزهد فى الرذائل البهيمية والسبعية فان الحق فى هذا هو المشهور وهو الواعظ الجاذب والزاجر وهو الشاعر المحسن والمقبح لايحتاج فيه الى استعادة فالمبرهن فيه الذى يعلم الحق ويحتج عليه يحصل له غرض التعليم بالذات وغرض المجادلة والخطيب والشاعر بالذات وبالعرض فيما يقصد من ذلك ولا يقصد او فى ايهما قصد وفى ايهما لم يقصد ويحتاج المجادل الى الاستكثار من بضاعته العلمية والدربة فى عادته الصناعية كما يحتاج غيره من الصناع حتى يقدر على ايراد ما يحتاج اليه فى كل وقت فى موضعه من جهة بضاعته وصناعته ولا يكفى حفظ البضاعة دون ملكة الصناعة فانه قد يحفظ الانسان ما لا يذكره فى وقت حاجته اليه او يحتاج الى ما ليس بمحفوظ عنده فبكثرة البضاعة يجد كل ما يريد فى وقت حاجته عتيدا عنده وبالتعويد الصناعى يذهب اليه فى وقت حاجته من غير روية ولا توقف فان التوقف للروية فى المناظرة كالانقطاع عند الحاضرين كما ان الموسيقار اذا اريد منه لحن من الالحان فى شعر من الاشعار ومذهب من المذاهب (فاذا كان حافظا للاشعار والمذاهب-١) كان عنده فى كل وقت من ذلك مايحتاج اليه ويطلب منه واذا كانت عادته فى صناعته محكمة قدر على الايقاع فى المذهب المطلوب من غير توقف فان حفظ من غير دربة وعادة توقف للروية واستحضار المذهب فى خاطره ونقله بالتصور والارادة الى مبادى حركاته والتحريك بالايقاع على وفق المذهب المحفوظ وكان ذلك فى زمان تبطل النسبة الزمانية بين الايقاعات فيذهب رونقها وموقعها فى الصناعة كذلك المجادل فى جدله اذا روى وتفكر وتذكر لاستحضار ما يحتاج اليه فى ذهنه انقطع وليس كذلك المبرهن وطالب الحق فى التعليم فان غرضه يحصل بحصول مقصوده فى عاجل حاله وآجلها بمحضر من السامع وبغير محضر منه باذكار الشريك او باذكار النفس او بالهام الرب فهذا هو قوام الامر فى صناعة الجدل كما فى غيرها من

(١) سقط - من لا

 الصنائع

الصنائع .

الفصل الثالث

فى مواضع الاثبات والابطال مطلقا

قد علم فيما سلف من الكلام كيف تستنبط الحجة والقياس من المطلوب نفسه من جهة حديه اعنى الموضوع والمحمول بتحصيل الحد الاوسط فى الايجاب ومن الامور الخارجة عنهما (فى السلب-١) والخارجة عن احدهما غير خارجة عن الآخر على ما قيل فى الايجاب والسالب الكلى والجزئى والمستنبط من نفس حدى المطلوب اما ان يكون عن جوهرها واما ان يكون عن الاشياء التابعة لها والاول هو ان تستنبط الحجة من (حد ٢) احدها اوكليهما فينظر هل حد المحمول يقال على الموضوع ام لا وعلى حده ام لاوهل الموضوع يقال عليه المحمول ام لااوحده ام لا .

واما استنباط الحجة من الاشياء التابعة لها فاما ان تكون تلك الاشياء مقومة لجوهرها اوغير مقومة والمقومة اما جنس واما فصل واما مادة واما صورة واما جنس جنس واما جنس فصل واما جنس مادة واما جنس صورة واما فصل الفصل واما فصل الجنس واما فصل المادة اوفصل الصورة اومادة الجنس اومادة الفصل وهما واحد بالذات من وجه اومادة المادة اوصورة الجنس اوصورة الفصل والصورة فى كل موضع من هذه مضاهية للفصل (والمادة-٣) والمادة للجنس وان اختلفت باعتبار ما ذهنى كما سبق وما كان من هذه مساويا للموضوع فالموجود له والمنفى عنه موجود للموضوع ومنفى عنه وما كان منها للمحمول مساويا اواعم فابطاله عن الموضوع ابطال المحمول واما فى اثباته للموضوع فانه يكون اثباتا للمحمول فى المساوى دون الاعم وكذلك فى اثباته وابطاله عن محمول الموضوع واما اثبات محمول الموضوع فلايجب عنه شيء وفى نفيه عن المحمول يجب نفى المحمول عن الموضوع .

---

(١) ليس فى لا (٢) ليس فى لا (٣) ليس فى لا .

واما التوابع غير المقومة للذات فكالكل والجزء والعلل الفاعلة والغائية المباينة للجوهر والمتضايفات وما يلازم وجود الشيء وعدمه وكون الشيء وفساده ونحو استحالته وانفعاله واعراضه العامة والخاصة وزمانه ومكانه والكل والجزء على اقسام اربعة احدها الكل فى الحمل كالجنس والفصل ويقابله الجزء فى الحمل كالنوع وينتفع بالانواع كانت انواعا فى الحقيقة اوانواعا فى الشكل اذ ننظر فى انواع الموضوع وانواع انواعه هل يوجد فيها كلها اوبعضها المحمول اولا فى شيء منها ولا فى كلها كذلك ننظر فى شيء من انواع المحمول هل يوجد فى الموضوع اولاولانوع منه يوجد فيه وينتفع به ايضا فى الاستقراء فانه اذا وجد المحمول فى كل انواع الموضوع اوفى كثير منها حكم انه فى كل الموضوع .

وقد ينتفع ايضا اذا اريد اثبات متضادات بالقسمة على النوع اثبت انه كذلك على الجنس كقولك انه اذا كان كل قنية اما محمودة واما مذمومة فهذه الفرس اما محمودة واما مذمومة لانها من القنايا اوصناعة الرقص مثلا وصناعة الكتابة وكما يكون الكل من جهة الزمان فى جميع الزمان فانه ان كان يثبت اوينفى فى جميع الزمان لزم انه كذلك فى زمان ما ويقابله الجزء من جهة الزمان والموضع فيه بعكسه فانه اذا لم يكن فى جزء لم يكن فى الكل والكل من جهة الكمية ويقابله الجزء من جهة الكمية ايضا واذا ثبت حكم فى واحد من عدة فى جملتها الموضوع نقل الحكم الى الموضوع كما ثبت حكم لكل ماش فينقل الى الانسان واذا ثبت حكم فى جملة نقل الى افرادها لا اذا كان فى الجملة من حيث هى جملة كالزوجية فى العشرة فانها لاتنتقل الى احادها ولا العشرية ايضا ومن جهة الوجود اذا كان على الاطلاق ويقابله الجزء من جهة الوجود اذا كان مشروطا بزمان ومكان وحال وغير ذلك ومن هذا نقل ما هو اضطرارى الى ماهو اكثرى ونقل ماهو اكثرى الى الاضطرارى كما يقال ان كان العدل نافعا على الاطلاق فهو نافع على جهة كذا ونحو كذا وعكسه ان ما يكون على جهة ما ونحو مايجوز نقله الى الاطلاق مثل ان ماهو ممكن لزيد فهو ممكن اى بالقول المطلق ومن هذا ان مايوجد بزيادة ونقصان

فهو

فهو موجود بالقول المطلق مثل ان الذى هو احر من شيء (فهو حار او ابرد من شيء فهو باردا و اصلح من شيء فهو (١) صالح او اردى من شيء فهو ردى ولا ينعكس هذا فى كل مكان فليس كل حار احر من كل شيء ولا كل بارد ابرد من كل شيء ومن ذلك المواضع المأخوذة من العلل الفاعليه والتمامية مثل ان يحكم على شيء بوجود مطلق او بوجود على صفة ما لان علته كذلك موجودة على الاطلاق او بتلك الصفة كقولنا ان الحيوة موجودة فى الفلك لان النفس موجودة فيه وان العدل موجود بالطبع لان المشاركة موجودة بالطبع والمشاركة البشرية هى العلة الموجبة للعدل فيما بينهم وعن كون الشيء وفساده مثل انه ان كان كون الشيء خيرا فهو خيرا وشرا فهو شرا وكان فساده خيرا فهو شرا و فساده شرا فهو خير .

ومن الافعال مثل ان وجود الفعل مطلقا يدل على وجود الفاعل وبحال مايدل على وجوده بتلك الحال .

ومن المتضايفات والمتلازمات فانه ان كان اللازم موجودا فمايلزمه فى الوجود موجود او معدوما فهو معدوم وهذا ضرورى ومن ذلك ان الذى يوجد لمايوجد له موضوع المسئلة فهو موجود لها مثل ان الذى يوجد للحيوان يوجد للحيوان الناطق او ما لايوجد لما لايوجد له المحمول فهو موجود لموضوع ذلك المحمول مثل انه اذا لم يكن النطق لغير الانسان فهو موجود للحيوان وان كان الشيء لايوجد للشيء الاعند وجود شيء فانه يقنع انه موجود للشيء مثل انه ان كانت الحركة لا تكون لما لانفس له فان النفس متحركة وهذا مظنون مقنع ومثل ان الشيء الذى يزاد على شيء فيجعله جيدا فهو جيد .

وبالجملة ان الذى يجب بوجوده لشيء حكم فى ذلك الشيء فالحكم له مثل ان العادل خير فالعدل خير واذا كان موجودا لموضوع آخر يجعل للمحمول اكثرية فهو موجود له كما ان اليسار يجعل الفضيلة اكثر نيلا فاليسار نيل وان كان يجعله اقل فهو معدوم له على حكم الخلاف ولايجب ان ينعكس لانه ليس بضرورى

(١) ليس فى لا -

وان الجيد اذا زيد(١) على الردى جعل الكل جيدا لانه يكون اجود من الردى وحده مثل ان الذهب مع الفضة اجود من الفضة الخالصة ومن ذلك ما يوجد من الاعراض كقولنا الانسان مـاش وكل ماش جوهر والانسان ضحاك وكل ضحاك ناطق ومن الزمان مثل انه ليس كل مغتذ بنام لان النمو يكون فى بعض الزمان والاغتذاء فى جميع الزمان حتى فى زمن الذبول وايضا ليس التعلم تذكر لان التعليم(٢) يكون للمستقبل والتذكير للماضى واذا اخذت الحجة عن الامور الخارجة عن الحدين على الاطلاق مثل ان يحتج من الشهادات والتواتر واقاويل الثقات او من تشابه الاحوال كما كان يقول اصحاب سقراط ان النظر اليه واستماع كلامه فضيلة فكيف السلوك الى سيرته واما عن تمديل الاقتصاد كما كان يفعل سقراط فى امكنة العدل فى المدينة بان كان ينقل المسئلة الى الرجل العدل ويقيس عليه فى الاحوال التى يجب ان يكون فيه حتى يكون عدلا ثم ينقل الى المدينة فيكون هذا باب شبيه بالتمثيل وليس بتمثيل لان (٣) التمثيل هو ان ينقل حكم الى شبيه بين التشابه مستغن عن اثبات التشابه فان احتيج الى ان يبين فيه التشابه لم يكن تمثيلا مطلقا ومثل ان يراد بالجزئ معنى كلى كقوله لا تأكل السمك والجبن اى كل مرطب اوبدل التشبيه مكان التشبيه وكل ذلك قريب من التمثيل وليس بتمثيل .

ومن الحجج المأخوذة عن الاشياء الخارجة مواضع المتقابلات فمن ذلك ماهو على سبيل التناقض واللزوم الحقيقى فيه بعكس النقيض مثل انه اذا كان كل انسان حيوانا فما ليس بحيوان ليس بانسان وربما اقنع العكس المستقيم وما كان على سبيل التضاد فان لزومه مقنع فى الجهتين جميعا مثل انه ان كان الصديق حسن النية فالعدو ردى النية وايضا ردى النية عدو ويعاند ان كان حسن الهيئة صحيحا فليس يلزم ان يكون المريض ردى الهيئة ومن مواضع التضاد ان يؤخذ لنقيض الموضوع شئ ما فيؤخذ للموضوع ضده مثل انه ان كان ما ليس بلذيذ شرا فاللذة خير وأنما يكون هذا اذا لم يكن متوسطا والمواضع المشهورة فى الاضداد ان ركب ضد ان

---

(١) لا - زيل عن (٢) كذا فى الاصلين والظاهر التعلم والتذكر (٣) لا - لا ان السلوك الى .

مع الضدين على اربعة اوجه كل واحد من طبقتين ثم يكون اذا كان الشئ مع الشئ بحال ما قصد الشئ معه بضد حاله مثل ان الكون مع الصديق سعادة ومع العدو شقاوة وضده مع ضده مثل حاله كقولنا ان كانت الاساءة الى الاصدقاء قبيحة فالاحسان الى الاعداء قبيح وان كانت الاساءة الى الاصدقاء قبيحة فالاحسان اليهم حسن والشئ معه ضده بضد ماله فانه ان كانت الاساءة الى الاصدقاء قبيحا فالاساءة الى الاعداء جميل .

واما المتقابلات على سبيل العدم والملكة فأنها تتلازم على الاستقامة مثل انه ان كان الجهل عدم ملكة فالعلم ملكة واما المتقابلات على سبيل المضاف فانها تتلازم على السواء مثل انه ان كان الحس علما فالمحسوس معلوم .

ومن هذا الباب المواضع المأخوذة من الاقل والاكثر وهي على وجوه منه ما هو مطلق فانه اذا كان ما هو اقل وجودا موجودا فما هو اكثر وجودا موجود وهذا للاثبات فقط لان عكسه غير مفيد واذا كان ما هو اكثر وجودا ليس بموجود فما هو اقل وجودا ليس بموجود وهذا للنفي من المقنعات(١) ومنه ما ليس على الاطلاق بل عند محمول او موضوع ما وهو انه ان كان للموضوع محمول اولى من هذا فلم يكن لم يكن هذا واذا كان ما ليس اولى منه كان هذا واذا كان المحمول لم يكن لموضوع هو اولى به فليس لهذا الموضوع اوان كان لماهو اولى بان لايكون له فقد كان له واذا كان محمول الموضوع آخر هو اقل وجودا من معنى هذا المحمول لهذا الموضوع فهذا كان واذا لم يكن محمول لموضوع هو اولى ان يكون له من هذا المحمول لهذا الموضوع لم يكن هذا ومن هذه الابواب ابواب التساوى مثل ان كان ما هو مساوى فى الكون لهذا الشئ موجودا فهذا الشئ موجود اولم يكن لم يكن وعلى اقسام مساوية لاقسام الاولى بحسب التقابل .

واما المواضع المأخوذة عن اساس (٢) الداخلة فى نفس الأمر والخارجة عنه فمواضع القسمة ومواضع التصاريف والاشتقاقات ومواضع النظائر وطرق

---

(١) لا - المتبعات -

القسمة كثيرة كما سلف ذكره كلى الى جزئياته وكل الى اجزائه ومحمول الى موضوعاته وموضوع الى محمولاته واسم مشترك الى معانيه ومن القسمة تكون القياسات الاستثنائية المنفصلة ومنها طرق الاشتقاقات والتصاريف مثل قولنا ان كانت العدالة فضيلة فالعادل فاضل ولا ينعكس هذا الا ان يقال ان العادل بما هو عادل فاضل فالعدالة فضيلة وطرق النظائر كقولنا ان كان مايجرى مجرى العدالة محمودا فالعدالة محمودة .

الفصل الرابع

فى المواضع الخاصة بالعرض العام والجنس والآثر والافضل

من ذلك ان ينظر هل يحمل على ما يحمل عليه حمل احد الخمسة الكلية وخصوصا هل اخذ مكانه الجنس كما يقال ان البياض عرض له ان يتكون وهذا للابطال وان ينظر ان كان بسيطا كالبياض فهل يحمل بلا اشتقاق او مشيرا الى الموضوع كالابيض وهل له اصل منه يشتق وهذا للابطال وينظر هل وضع الشيء عارضا لنفسه وايضا ان كان للعرض ضد ما من شأنه ان يفسده ويعقبه فى المحل فهل يتأتى ان يحل ذلك المحل مثل انه ان كانت القوة الغضبية عرض لها البغض فيجب ان تعرض لها المحبة وايضا هل ضده موجود فى الموضوع وهذا للابطال .

ومن مواضع الآثر والافضل ماكان اطول زمانا واكثر بيانا وماكان يفضله المعتبرون من اهل الفطنة اومن اهل العلم فالذى من جنس الفضيلة افضل مماهو هو خارج عنه فان العدالة افضل من العادل وآثر لانه بها كان فاضلا والمطلوب لاجل نفسه افضل من المطلوب لاجله مثل ان الصحة التى تراد لعينها افضل من الدواء الذى يراد لاجل الصحة وقد يعاند هذا بان يقال ان القوة فى كثير من الاوقات آثر من الفضيلة ويكاد ان يكون الضرورى آثر والفضيلة افضل والذى هو علة الخير بالذات آثر من الذى هو علته بالعرض والذى يؤثر فى جميع الاحوال آثر من الذى يؤثر فى وقت ما كالصحة والعلاج والذى يؤثر ويراد وجوده كالصحة آثر من الذى يؤثر ابدى كالجمال والحسن والمؤثر بالطبع والذات كالعلم

آثر . .

آثر من المؤثر بالعرض كالكتاب والموجود الآثر آثر من الموجود لما دونه وما يخص الافضل والآثر من جهة المؤثر كالمؤثر عند الله تعالى آثر من الآثر عند الناس وما كان فى الاشياء التى هى اقدم آثر كالصحة فانها آثر من القوة لان الصحة فى الاخلاط الاول والمزاجات وهذا فيما بعد والمبلغ الاقرب الى الآثر آثر ومبلغ اثر الغايتين آثر (١) اذا فضلت الغاية الغاية باكثر من فضلها على فاعلها فالفاعل آثر من الغاية مثاله ان فضل السعادة على الصحة اكثر من فضل الصحة على المصح ففاعل السعادة افضل وآثر من الصحة والنافع فى كل وقت او فى اكثر الاوقات آثر والالذ عند الجمهور آثر والذى هو مع اللذة آثر من وجه آخر كاطيب الدوائين وما فى السن (٢) التى تدرك فيها العظائم كما فى سن الكبر دون سن الصبى آثر ثم ما لا يشارك فيه الاردى آثر والذى تشاركه فيه الاخوان والاحباب آثر والذى يوثر ان يفعل بالاخوان آثر من الذى لا ينبغى ان يفعل بهم .

ومجموع الاثرين آثر والذى اذا كان استغنى به عن الآخر بلا انعكاس آثر من الآخر مثاله ان العدالة اذا كانت فى جميع الناس لم يحتج الى الشجاعة والشجاعة لا تستغنى عن العدالة فالعدالة آثر وما يراد كونه اكثر فهو آثر وما يتوقى عدمه اكثر فهو آثر وما يراد عدمه اقل فهو آثر والاشبه بالآثر آثر من جهة ماهو اشبه ويعاند بالقرد فانه اشبه بالانسان من الفرس والفرس آثر منه والشبيه بالفاضل آثر من الشبيه بالخسيس من جهة ماهما شبيهان ويعاند بانه يمكن ان يكون الشبيه بالفاضل من جهة ماهو اخس والشبيه بالخسيس من جهة ماهو افضل فان لم يشترط هذا لم يتم (الاثر-٣) الاترى ان الفرس اشبه بالحمار والقرد بالانسان والذى زيادته آثر هو آثر والذى يؤثر دون هذا من غير عكس آثر والذى يجحد الآخر ايظهر هو آثر من الآخر مثل من يجحد حب اللذات ايظن زكيا والذى هو اظهر آثر والذى هو اصعب هو آثر اذا بلغ الى غاية آثر وايضا الذى هو اسهل اذا بلغ الى مثل ذلك آثر وافضل افضل النوعين افضل من افضل اخسهما والذى له الفضيلة

---

(١) زاد فى قط - من الغاية من اثر (٢) لا - السنى (٣) ليس فى لا .

الخاصة بنوعه آثر مما ليست له وان كان له غيرها (١) ومن ذلك يكون الكيس والفطنة فى الانسان آثر من الشجاعة فيه والذى يفعل اكثر مما يتصل به آثر من الذى لا يفعل من جهة زيادة فعله مثاله ان النار آثر من الاوفربيون من جهة ان قوة اسخانها اذا كان مقصودا مطلوبا لا من جهة الاحراق الذى يكره وان اشتركا فاكثرها فعلا .

والذى يفعل بطبيعته آثر من الذى يفعل بغيرها فعلا مؤثرا والذى يخص خيره الافضل آثر والذى يتبعه خير اكثر آثرا والذى يتبعه شر اقل اثرا والذى به الخير اكثر آثر والذى يرفعه الشر اقل اثرا .

واما المواضع التى للجنس فمنها ما هى له على انفراده ومنها ما تشاركه فيها الفصل والحد فمن ذلك ان نيظر هل يخلو عنه بعض الموضوعات خصوصا الاشخاص فيصدق النوع حينئذ على ما لا يصدق عليه الجنس كمن جعل المعلوم (٢) جنسا للظنون وبعض الظن ليس بعلم بل خطأ وجهل ومن المشهور (ان بعض الظن اثم) وهل هو غير مأخوذ فى ماهية النوع وما تحته خصوصا ان صدق عليه حد العرض فان جنس الشئ لا يكون عرضا له وان يوجد الاسم الكلى الذى لا يتساوى مفهومه عند المسميات به من الجزئيات مكان الجنس كالموجود وهل للنوع جنس غيره لا يترتب تحته ولا يصير تحت آخر فوقهما (٣) جميعا حتى يكون الجنسان مختلفين فان الشئ الواحد لا يدخل فى جنسين مختلفين بمعنى واحد والنوع يقع فى مقولة غير مقولة جنسه كمن جعل العلم خيرا والعلم من المضاف والخير من الكيفية وقد ينتصر القول بان الخير من المضاف من حيث يكون الفعل الواحد شرا لزيد وخيرا لعمرو ويكون (مصائب قوم عند قوم فوائد) لكن الخير فيهما يقال باشتراك الاسم (٤) وهل ليس جنس الجنس يحمل على الموضوع كله وما تحته وهل هو فصل له او لجنسه فان الفصل لا يقال فى جواب ماهو الخاص ولا المشترك فانه كما قيل لا يوفى جواب ماهية خاصة ولا مشتركة وهل لا يقال

(١) لا - غيرها (٢) لا - العلوم (٣) لا - فوقها (٤) لا - الجنس .

عليه شئ من فصول الجنس فلا يكون حينئذ جنسا و هل ضد الجنس يحمل عليه وهل العدم يشارك الشئ فيما وضع جنساً له فان العدم اما ان لا يقع تحت الجنس او يكون جنسه عدم جنس كالعمى وهل عكس فوضع(١) النوع محال الجنس كمن يقول ان المرض سؤ مزاج و هل هو على سبيل الاستعارة والتشبيه كمن يقول ان الغيم دخان لانه كالدخان و هل ليس ضد النوع فى الجنس او فى ضد الجنس اوليس هما جنسين (٢) بانفسهما وهذا للابطال والاثبات •

و ينظرَ هل ضده ليس فى جنس فيكون هو ايضا ليس فى جنس كالخير والشر و ينظر هل النوع مباين لكل قسم من الجنس وهل يتعاكسان احدهما على الآخر كالموجود والواحد والمبدأ والعلة وهل ان كانت الانواع لها متوسطات فى الضدية فالجنس كذلك وهذا مقنع وبالعكس ومقاومته ان الصحة والمرض لا واسطة بينهما وبين الخير والشر واسطة او هل الواسطة بينهما جميعا ايجابية اوسلبية فان التى بين الخير والشر سلبية وبين الاسود والابيض ايجابية وايضا هل الجنس له ضد والنوع ليس له ضد فانه اذا كانت الفضيلة ضد الشرارة فالبر ضد الاثم وان ننظر هل كلاهما من المضاف وكذلك يجب ان كان احدهما من المضاف و يعاند هذا بان يقال ان العلم من المضاف والنحو ليس من المضاف وهو مردود عند التعقب وهل اضافتهما بحرف واحد او بنحو واحد و يعاند بان القنية جنس للعلم والقنية قنية للقتنى والعلم علم بالمعلوم وهل يعاكسهما الاضافى بحرف واحد و يعاند بان العلم علم بالمعلوم والمعلوم معلوم العلم - وهل يقاس الجنس المضاف الى النوع على السوية فانه ان كان النصف من المضاف الى الضعف بكثير الانصاف الى كثير الاضعاف وهل ان كانت الاضافة من احدهما ذات وجهين فكذلك فى الآخر مثل ما ان الواهب من الموهوب والموهوب له فكذلك العطية وان كان الجنس من العوارض فهل يعرض لما يعرض له النوع ام لا فان من قال ان الحياء جبن فقط فقد اخطأ لان الحياء فى القوة الفكرية والجبن فى الغضبية وننظر هل وضع

---

(١) لا - موضع (٢) لا - ضدين•

الكلى فى جزئيه كمن قال ان الحيوان جسم فيه نفس والجسم موضوعه لا جنسه وهل وضع الانفعال فى المنفعل على انه فى جنسه كمن قال ان الجليد ماء جامد وهل وضع الفصل على انه جنس وهل يقال الجنس على الذى وضع نوعا تحته على الاطلاق من جميع الوجوه لا من جهة واحدة فكذلك ليس الحساس جنسا للانسان لان الجنس يقال عليه لبعض اجزائه وكذلك ليس المحسوس جنسا له لانه يقال عليه من جهة بدنه فقط وهل وضع افضل الضدين فى اخس الجنسين وهل ان كان حال النوع الى شئين حالا واحدة ورقى الى اخس الجنسين كما يجعل المتحرك جنس النفس دون الساكن والسكون ثبات والحركة لاثبات وايضا هل وضع العارض فى المعروض له على انه كجنس كما يقال ان اللاموت حياة ابدية مثلا اوان الميت صار لا ميتا كان استفاد حياة جديدة ولكن تلك الحياة انفصلت وننظر هل ضد النوع فى الجنس اوفى ضد الجنس وهل الواسطة فى الجنس وهذا الابطال والاثبات وينظر فى الاقل والاكثر والاولى والمساوى والنظائر والاشباه والكون والفساد ومن هذه المواضع المذكورة مواضع تعم الفصل والحد مع الجنس ومواضع تعم الجنس والحد ومواضع تعم الجنس والفصل ومواضع تخص الجنس .

الفصل الخامس

فى المواضع الخاصة بالفصل والخاصة

من ذلك ان ننظر هل يقال فى جواب اىما هو وهو اولى من الجنس بذلك والجنس اولى بان يقال فى جواب ما هو وهل ينقسم به الجنس قسمة بالذات وهل يقال عليه الجنس على انه جنسه فيكون بذلك نوعا لا فصلا وهل يدل على معنى وجودى اوعلى معنى سلبى لا اثبات فيه مثل غير الناطق وهل فصل الجوهر مأخوذ من عوارضه فان ذلك مما لا يجوز كالحيوان المائى والارضى وننظر هل فصل المضاف من المضاف كما يقال هو قرابة فيقال واى قرابة فيقال اخ اوابن اخ وهل اخذه مضافا بالقياس الى ماهو بالقياس اليه بالذات وهل هو فصل لجنس مباين

بجنسه

بجنسه فان فصول الاجناس المتباينة متباينة والخاصة المساوية اما مفردة كالضحك للانسان واما مؤلفة وهى الرسم الذى هو قرين الحد وهناك مواضع تعمها والحد فمن ذلك تعريف الشئ بما هو اخفى منه اما على الاطلاق واما فى وجوده له او تعريفه بما هو مثله فانه إنما ينبغى ان يتعرف بما هو اعرف منه فى ذاته او عندنا و تعريف الشئ بما ليس اعرف منه اما ان يكون بما لا يعرف الا بالشئ المعرف كمن عرف النفس بانها القوة المحركة للحيوان والحيوان لا سبيل الى معرفته الا بمعرفة النفس لانه جسم طبيعى ذو نفس واما ان يكون الى معرفته سبيل دون معرفة المعرف الا انه اخفى منه كمن قال ان النار هو الجسم الشبيه بالنفس فان معرفة النفس اخفى من معرفة النار وان كانت النفس لا تحتاج فى تعريفها الى النار والمساوى فى المعرفة كالمضاد والمضاف و القسيم (١) فى الجنس واما المقابل (٢) بحسب المضاف فينبغى ان يتأمل الحال فيه فان المضافين لا يتأتى تعريف احدهما خلوا من الآخر اذ وجود كل واحد منهما هو بالقياس الى الآخر وإنما الوجه هو ان تؤخذ الذاتان بما هما موجودتان كانسان وانسان لا بما هما مضافان كالاب والابن و يضاف اليهما سبب الاضافة فيقال انسان اولد انسانا فالوالد هو الاب والمولود هو الابن فيكون الحد الواحد معرفا لهما جميعا ثم يعرف بهما مجرد الاضافة ومثال هذا ان لا يقال ان الجار هو الذى له جار بل الجار هو ساكن دار ينتهى حد من حدودها الى دار يسكنها آخر هو الذى يقال انه جاره ثم يحد الجوار من ذلك .

واما المقابل بحسب العدم والملكة فان الملكة تستغنى فى تحديدها عن العدم والعدم لا يستغنى عن الملكة وليسا معا بل الملكة اقدم فى المعرفة وكذلك الحال فى الموجبة والسالبة .

واما القسم فى الجنس فكالانسان والفرس وننظر هل بدل الحد والرسم احدهما بالآخر وهل ترك الجنس وهل وفى الجنس القريب وهل استثنى فيما يوجد لاشياء كثيرة الا انه للموضوع اولا بالاولية كاللون للسطح والجسم فانه للسطح اولا وكذلك ان كان موجود اللجملة لانه لواحد من تلك الجملة دون سائرها

---

(١) لا - ن - القسم (٢) لا - القائل .

مثل ان قبول المتضادات خاصة للجوهر فهو للوجود من اجله وننظر ان لايكون القول مأخوذا من جهة الافراط فى النسبة كمن يحد النار بانها الجسم الخفيف جدا والنار اليسيرة ليست خفيفة جدا كما ان المدرة الصغيرة ليست ثقيلة جدا وهل يتساوى القول فى الاجزاء والجملة فانه لو قيل ان الارض هو مايتحرك الى السفل كان القول يتناول الاجزاء المفارقة دون الكلية ولايكون فى الرسم فصل مكرر كما لا يكون فى الحد ما يترادف الاسماء كمن يقول ان النقطة لاجزء لها ولاهى منقسمة فهذا تصريح بالفعل بالتكرار واما بالقوة كمن يقول ان الحيوان جسم مغتذ حساس جوهر والجوهر فى ضمن الجسم وكمن يقول ان الشهوة تشوق اللذيذ والتشوق هوالشهوة وننظر هل فيه فصل غير مكرر الا انه انقص من الموضوع فنقص به المحدود بزيادة الحد كمن يقول ان الانسان حيوان ناطق فيلسوف اوكاتب وننظر هل ان كان اللفظ مؤلفا مثل قولنا خط مستقيم متناه فقد حده بما اورفع بخاصية احداجزائه بقى الباقى حدالما بقى فانه ان قال خط نهايتاه موازيتان لواسطته فان رفع الواسطة وهى خاصة المتناهى وغيرالمتناهى لم يبق الباقى رسما للخط المستقيم المطلق الذى (١) يقع على المتناهى وغيرالمتناهى وهل لم تبدل الاجزاء باقوال بل بدلها باسماء مترادفة كمن قال هاهنا انه طول مستو محدود وخصوصا ان دل على اسم اغمض وربما اتفق ان يوجد للمشترك حديتناول جميع مايقال عليه اما فى المشكل فذلك مستعمل ولكن يجب ان يجرب هل يبقى لكل واحد حدكما للاخر .

وكذلك يجب ان ننظر هل القول يشتمل على مالا يثبت والموضوع ثابت كقول فلاطون ان الصورة المفارقة امثلة سرمدية للكائنات الفاسدة وهل ان كان الموضوع زمنيا فكذلك رسمه ام حده وان لم يكن فكذلك وهل الاسم اولى باحد اجزاء القول كالناسار فانها اولى باللهيب من الجمر فلا يجوز ان يكون القول لها سواء وننظر هل القول مأخوذ عن الاقسام كقول القائل ان المقدمة هى التى توجب شيأ لشئ اوتسلب شيئا عن شئ فانه يجعل كل واحد منهما للاخر (٢)

---

(١) لا ـ لايقع . (٢) ن ـ لا الآخر ـ

فلا

فلا يكون الموجب اما سالبا واما موجبا وكذلك السالب لا يكون اما سالبا واما موجبا فاذا قال قائل ان القضية السالبة مقدمة وكل مقدمة اما سالبة واما موجبة لزم عن ذلك ان القضية السالبة اما موجبة واما سالبة ولا يكون من السالب موجب فيكون خطاؤه من هذا القبيل ولا يجعل سبب الشيء نفس الشيء كمن يقول ان الصحة هي اعتدال الاخلاط والوجع هو تفرق الاتصال وهما سببان للصحة والالم وليس هما نفس الصحة والالم وينظر ايضا هل فصل الكيفية (١) من الكمية وهل فصل السبب الفاعلي من التمامي فيما يحتاج اليه كمن حد محب المال بانه الذي يشتاق اليه فما (٢) حدد على ما ينبغي لانه ربما اشتاق اليه ايضا لقضاء دين او حد الشجاع بانه المقدام على المخاوف فما حدد ما لم يبين (٣) من اي المخاوف ولاي علة ومن قال ان الليل ظل الارض لم يتبين ما لم يقل انه عن الشمس ثم ينظر في القوانين المشتركة مثلا هل حد الضد ضد الحد اورسمه وفي المضاف مثلا ان لم يكن الارجح خاصة الضعف لم يكن الانقص خاصة النصف وكذلك الملكة للملكة والعدم للعدم وكذلك في النقيض وكذلك ان كان الشيء خاصة للقابل فليس لمقابله خاصة (٤) وكذلك ننظر في الاشتقاق والتصريف على هذا القياس وهذه القوانين .

فاما المواضع التي تخص الخاصة فان ننظر حتى لا يجعل الموضوع خاصا لخاصة (٥) كمن قال ان النار خاصة اللطيف الاجزاء وكي لا تكون داخلة في الماهية وكي لا تكون اخذت من جهة الحس وليس يعلم في بادي الامر هل هي كما تحس ام لا كمن قال ان خاصة الشمس انها كوكب يضيء فوق الارض ولا يدرى هل هي كذلك عند الافول ام لا وكي لا يكون اتى بخاصتين معا على انهما واحدة كمن قال خاصة النار انها اخف الاجرام والطفها وكي لا تكون معلقة بآن واحد اوزمان كقولهم ان خاصية كذا انه يوجد الآن كذا الا ان يقول ان خاصيته

---

(١) لا - الكمية من الكمية (٢) لا - فيما (٣) لا - يتيقن (٤) قط - بخاصة (٥) قط - خاصة بخاصة .

الآن انه كذا الآن كما للاشخاص من احوالهم الجزئية الزمانية (١) .

الفصل السادس

في المواضع الخاصة بالحد

ننظر هل اخل فيه بذكر الجنس او بذكر الفصل ولا يكون رتب الفصل مكان الجنس والجنس مكان الفصل كمن يقول ان العشق افراط المحبة فان هذا خطأ لأن العشق محبة مفرطة والافراط عارض للمحبة والعشق نفس المحبـة وكمن يقول ان الصوت هواء مع قرع والقرع جنس الصوت اوسببه لا فصله وهل أتى بفصل غير مناسب اوبشيء هو بالعرض وهل زاد ما نقص او فضل على الماهية مثل ان يقول للانسان انه حيوان ناطق حساس والبرودة عدم الحرارة بالطبع فان العدم لا يحتاج ان يفصل بانـه بالطبع وهل أتى بفصل سلبي في غير المعنى العدمي وهل وضع النوع مكان الفصل كمن قال ان البطر استخفاف مع لهو واللهو نوع من البطر فاذا خص من الاضداد واحدا اجعل للشيء حدين كمن قال ان النفس جوهر قابل للعـلم وهو ايضا قـابل للجهل والخطأ وننظر في جميع المحدودات من باب المضاف هل فصولها من باب المضاف وهل اشار الى ما اليه الاضافة بالقياس بالذات وهل ان كان مضافا بذاته او بجنسه فقد فصل كالطب فانه مضاف بجنسه وننظر هل ظن انه اورد فصلا من الفصول ولا يكون فعل ذلك ولم يزد على معنى الجنس كمن حد بفصل سلبي مطلق مثل من قال ان الخط طول بلاعرض فان الجنس هو الطول وهو من حيث هو كذلك بلاعرض فما جاء بفصل زائد على طبيعة الجنس وكذلك ان كان المحدود استعداد انحو ضدين ذكر احدهما دون الآخر الا ان يكون احدهما غاية بالذات والآخر بالعرض كمن يحد الطب بالصحة لا بالموت والمرض وهل اشار في القوى والملكات الى موضوعاتها ولا يظن المعدولي اللفـظ سلبـا فيحده بالسلب اوالمعنى العدمي من الموجود في اللفظ وجوديا فيحده بالوجود وهل بين حد ضد الشيء من ضد حده

---

(١) زيادة في قط بخط جديد مثل ان الانسان اول شبابه و في آخرعمره .

وكذلك

وكذلك فى المتقابلات والمشتقات والمضاد للشيء فى جنسه دون فصله او فصله دون جنسه او فيهما جميعا واذا كان الشيء لا يرتقى الى جنس واحد بل له حصة فى جنسين فيجب ان لايكون اخل باحدهما مثل ان المهذار ليس هو الذى يحب المحال ولايقتدر على قوله ولا الذى يقدر على قوله ولا يؤثره بل مجموعهما وكذلك ينظر فى حد الاشياء المركبة ومن الخطأ فيه تبديل الاسماء المترادفة واشنع منه ان يترك القائم مقام الفصل بحاله ويقصد الى تفصيل الجنس وينظر هل للشيء زيادة معنى بالتركيب على الاجزاء وقد اخل بتلك الزيادة فى الحد كمن يقول ان البيت خشب وحجر وطين فان هذه مواد البيت والبيت شيء يحدث عن هذه والمركب ليس هو التركيب ايضا بل الاول هو المادة وهذا هو الصورة وفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة .

ومن التركيب ما ليس فيه معنى زائد سوى المعية ومنه ما يحدث له معنى ثالث زائد على المعية كالزاج والعفص للحبر وكل ذلك ينحصر فى قولك هذا وهذا للمركبين بالتتالى وهذا مع هذا وهذا من هذا .

وقد يكون التركيب بالعرض وليس بقياس شيء واحد كمن يقول ان الطب اقدام ورأى صحيح فى العلاج وليس الطب شجاعة وانما قد يكون الطبيب شجاعا صحيح الراى فيكون افضل وهما متحيزان فى الطب بالعرض ومالم يكن الكل غير جملة الاجزاء فقط لحده جميع اجزائه كمن يقول ان العشرة عدد يحدث من سبعة وثلثة او من تسعة وواحد ولايقال فى المركب انه كذا وكذا اوكذا مع كذا كقولك ان الانسان جسد ونفس اوجسد مع نفس اويحد الكل ببعض الاجزاء كمن يقول ان الدفتر جلد فيه كتاب وكذلك المركب من افضل واخس فهل هو افضل من الاخس اواخس من الافضل ويعاند كذلك انه قد يكون من ضارات نافع ومن نافعات ضار ولايجعل الاسباب والعوارض اجزاء كمن يقول ان الفزع غم مع شر منتظر ولا يجعل التركيب كالجنس كمن يقول ان الحيوان هو تركيب روح وبدن وانما هو المركب لا التركيب فهذه امثلة كالانموذج لما

يتسع فيه القول من ذلك فى القوانين المشتركة وللاشتقاقات والمناسبات وغيرها وتشبه المواضع التى فى الحد مايقال فى الهو هو والواحد ينظر فى القوانين المشتركة وينظر ان كل واحد من شئين هوآثر واعظم من جميع اشياء واحدة باعيانها فهما شيء واحد وما هو هو شيء آخر هو هو شيء ثالث فالثالث هوالاول كما يقول ان الانسان هو حيوان والحيوان هو جسم فالانسان هو جسم (١) وننظر لئلا يكونا مختلفين فى الجنس اوقبول الاكثر والاقل وهل اذا زيد عليهما شيء آخر كانت الزيادة واحدة واثبات الحد اعسر من نقضه لان نقضه من وجهين لكونه ليس فى نفس الامر ولكونه غير مقول كما ينبغى والثانى يكفيه ايهما شاء واى وجه كان من وجوه اى القسمين شاء فالحدا عسر منه اثباتا ثم الخاصة ثم الجنس ثم الفصل ثم العرض .

الفصل السابع

فى الوصايا التى ينتفع بها المجادل

من هذه الوصايا وصايا للسائل ومنها وصايا للمجيب ومنها وصايا مشتركة بين السائل والمجيب فاما وصايا السائل وهو الذى يتوصل بكلامه وما يرتبه من قياسه الى اثبات مقابل وضع صاحبه الذى يجادله حتى يرد به عليه من اجل ان المتقابلين لايصدقان معا بمقدمات يتسلمها منه فى سؤاله له فينبغى له فى سؤاله ذلك ان يعد اولا الموضع الذى فيه الكلام من المواضع المذكورة فيما سلف للابطال والاثبات وان يرتب وجه المخاطبة فىسؤاله ترتيبا فاصلا يتدرج فيه بالسؤال يسيرا يسيرا كيلا يشعر المسؤول بالموضع الذى يلزمه منه مايلزم فيتوقف عن تسليمه .

والمقدمات المستعملة فى الاقيسة منها ماهى ضرورية فىانتاج النتيجة كماسلف القول فيه وهى التى تلزم عنها النتيجة بالذات ومنها ماهى خارجة عن ذلك وهذه يدخلها المجادل فى كلامه للاستظهار والاستكثار والتفخيم ولاخفاء النتيجة

---

(١) فى هامش قط — وعبارة اخرى — وما هو هو وهو هو فهو الاول هو الثالث مثل ان الانسان هوحيوان والحيوان هو جسم فالانسان هو جسم (٢) لا — فى غير.

ولا يضاحها والمقدمات الضرورية الانتاج ينبغى للجادل السائل ان لا يصرح بطلبها فى اول الأمر فيبادر المجيب الى انكارها ويجتهدان لا يسئل عنها سؤالا صريحا ينص عليها باعيانها بل يسئل عما هو اعم منها فانه اذا تسلم الاعم فقد تسلم الاخص او يسئل عن مقدمات اخرى ينتجها اذا جابينا ضروريا بقياس .

واما ان يتسلم جزئياتها واحدا واحدا على سبيل الاستقراء اوبعضها هكذا وبعضها كذلك وهو الاحسن والاخفى وينتقل فى المسئلة عنها الى ما يناسبها فى الكلام من طريق الاشتقاق والتصريف والى اللوازم فان التسليم ربما كان الزم وما وجب على المجيب فى شيء دون شيء حتى ان الاسم قد يكون اسهل تسليما من الحد والحد اسهل من الاسم وربما كان فى المناسبة وفى الاشتقاق اوضح مثل ان يتسلم ان الغضب شوق الى تعذيب المغضب وربما ذكر بعده ان الابن ربما اغضب اباه (١) ولم يشتق الى تعذيب ابنه مثلا وكذلك الصديق والحبيب والمعشوق والمفيد والمنعم وما اشبه ذلك من هذا الفن .

وما يؤتى به لتفخيم الكلام والاستظهار فى القول مثل ان يستعمل الاستقراء والقسمة من غير ان يكون له اليها حاجة ضرورية وما يؤتى به لاخفاء النتيجة فمثل ان يبتدئ من المقدمات بالبعيدة من الوضع حتى لا يسبق معه الى وهم المجيب نفعها فى انتاج المطلوب ويخلطها بما لا يناسب الوضع حتى اذا تسلمها عاد وانتج الضروريات منها ومن هذا القبيل ان يخدع المجيب فيخيل اليه انه انما يتسلم لينتج بها شيء لا ينتفع به فى المطلوب فلا يشاكس فى تسليمه ثم فى آخر الامر ينتج عنه ضروريات وربما اوهم انه يتأدى بالقياس الى مناقض للنتيجة امالانه يتغابى ويخفى فطنته اولانه لم يوافق المجيب على المسئلة وينبغى ان لا يرتب المقدمات فى المخاطبة بالقياس ترتيبا قياسيا يلوح للمجيب انسياقها الى النتيجة فيمتنع من تسليم الضروريات بل الاولى ان يغافص (٢) بالنتيجة من حيث لا يشعر المجيب كيف وجبت ويكون كلامه كالمستفهم المتشكك كأنه يلوح منه الميل الى موافقة المجيب ومناقضة نفسه .

---

(١) قط - اغضبه ابوه (٢) المغافصة اخذ الشيء على غرة منه - ح .

ومن احسنها اظهار ايثار الانصاف على الغلبة حتى يطمئن اليه المجيب حينئذ ويأتى بالمقدمات فى كثير من الاوقات على سبيل المثل والخبر ويدعى فى قوله ظهور ذلك وشهرته وجرى العادة به حتى يتوقف المجيب عن جحده ولايقدم على رده فانه اذا روى وتوقف فى ذلك صار توقفه كالتسليم .

ومن ذلك ان يخلط الكلام بما لا يفيد الغرض المقصود فان الكذاب اذاخلط بكذبه مالا مدخل له فى الغرض اخفى كذبه خصوصا ان كان ذلك الذى لامدخل له فى الغرض حقا مشهورا مسلما - ويؤخر السؤال عن الاشياء التى هى عمدة الاحتجاج فان المجيب يعاند فى اول امره فى التسليم ثم يضجر فيتسامح ويتساهل فى آخر الامر خصوصا اذا توهم ان المسؤل عنه لا يؤدى الى ابطال وضع .

ومن المجيبين من يحمله العجب على ان يعتمد على قوة نفسه فيسلم فى اول الامر ولا يتوقف حتى اذا كاد الوضع يبطل عاد الى العناد والمجادلة وينبغى فى مجادلة امثالهم ان يعتمد الاسهاب فى القول وحشو الكلام بما لا جدوى له ليشكل على المجيب غرض السائل اويمل ويضجر فيسلم ما يسئل عنه لتنقضى المحاورة فاما اذا اريد بما يقال ايضاح القول فينبغى ان يستعمل المثال ويبدل الاسماء والكلم والاقاويل الاخفى بالاظهر والاغرب بالاشهر ويفصل الكلام المشترك .

والاحسن مع الفضلاء وذوى البصيرة هو استعمال القياس واما مع من لافضل له ولامعرفة فأستعمال الاستقراء اولى واذا سلم المجيب الجزئيات المستقراة وامتنع عن تسليم الكلى عدل الى مطالبته بذلك مما سلمه وقد يكون امتناعه لاحتجاجه باشتراك الاسم كنا قضة قول القائل كل انسان حيوان بالانسان الميت فانه انسان باشتراك الاسم فينبغى للسائل ان يقسم الاسم الى معانيه وينص على المقصود منه فان ناقض المجيب مناقضة على الصدق فعلى السائل ان يشترط للذى ناقض به شريطة خاصة ولباقى معانى الاسم شرائط اخرى متميزة عنها والاحسن ان يسبق الى ذلك قبل المناقضة ويستعمله فى الاحتراز عن المقاومة والمعاندة قبل وقوعها .

والقياسات

والقياسات المستقيمة احسن في الجدل استعمالا لان الشنع اللازم في الخلف ربما انكرت شناعته وادعى المدعى امكانه فلم يكتف بالقياس .

واذا بلغ السائل الى النتيجة فينبغي ان يعبر عنها على سبيل الانتاج واللزوم ويتشدد في التحرى عن ايرادها على سبيل السؤال فانه حينئذ يدل على قصور مقدماته عن ابطال الوضع واذا جحده المجيب رجع الكلام جديدا .

واما وصايا المجيب فهو ان يعلم ان كلامه فيما يجيب به اما ان يكون على سبيل التعليم واما على سبيل الجدل واما على سبيل الارتياض واما على سبيل المغالبة والمخاصمة والمذاهب في ذلك تختلف وتختلف المقاصد بحسبها فان المعلم يدرى ماذا يقول ولماذا يقول والمتعلم قد لا يدرى فالسائل يدرى ما يريد بسؤاله والمجيب قد لا يدرى .

والجدلي المرتاض هو الذى يقصد بالوصايا ها هنا فيقال انه لا يخلو من ان يكون وضعه الذي عليه حفظه مشهورا فتكون نتيجة السائل الذى يقصد مناقضته شنعة فينبغي له ان يسلم المشهورات وما هو اقل شناعة من النتيجة وان كان الوضع مشهورا على الاطلاق فالمشهورات على الاطلاق وان كان عند بعض فالمشهورات عند ذلك البعض واما ان يكون وضعه بعضه شنعا فيكون الذى ينتجه السائل لمقاومته مشهورا فينبغي له ان لا يسلم المشهورات بل الشنعات على الاطلاق او عنده او التى هي اقل شهرة من نتيجة السائل واما ان لا يكون الوضع شنعا ولا مشهورا وكذلك نتيجة السائل فينبغي ان يسلم المشهورات والشنعات ولا يسلم ما ليس بشنع ولا مشهور لان الاكثرى والاغلب هو ان كل شئ ينتج ما هو شبيه به في فنه المشهور من المشهور والشنع من الشنع واذا تكفل المجيب بنصرة وضع شنع هو رأى غيره فله ان لا يسلم ما لا يسلمه صاحب ذلك الرأى وان كان مشهورا .

فنقول ان هذا على مذهب هذا الكلام غير مسلم وللمجيب ان يتوقف عن جواب ما لا يعلم الجواب فيه اوعن جواب ما فيه لفظ غير مفهوم او مشترك حتى

يستفهم ويعين والا ولى ان يتقدم بهذا اولا فانه ان فصله اخيرا توهم فيه قلة المعرفة بالشئ نفسه مالا ينكشف عنه آخر الامر على انه له ان يقول فى الآخر انما سلمت وانا اريد كذا وكذا واما اذا لم يكن مشتركا او مشككا فلابد من نعم اولا واذا اراد المجيب ان يرى من نفسه فضل معرفة وقوة ويرى ان الذى لزمه او يلزمه ليس لضعفه بل لشناعة ما تكفل حفظه وضعفه فما كان غير منتفع به فى انتاج مقابل الوضع سلمه وما كان منتفعا به الا انه مشهور سلمه واخبر مع تسليمه انه يلزمه منه ابطال الوضع وانما يسلمه اسداده فى طريقته لا لجهله بانتاجه واحتج بان صاحب المذهب لا يسلمه وان كان شنعا اعترف بشناعته وبرداءة الاحتجاج به وان لم يكن شنعا ولا مشهورا عرف انه له ان يسلمه فيبطل الوضع وله ان لا يسلمه وكل هذا من اجل انه اذا بطل الوضع فى آخر الامر عرف انه ليس على غفلة منه بل لان الوضع ضعيف لا ينتصر او لانه متساهل متسامح فلا يعاند ولا يتشدد واذا خوطب بالاستقراء عن جزئيات محمودة فلا يجعل جهده فى الاستقراء الامتناع عن التسليم بل فى طلب المناقضة ولان يستأنف قياسا على اثبات وضعه اجود من ان لا يقبل الاستقراء فيسوء ظن السامعين به ولذلك لا يجوز له ان ينصر وضعا شنعا على طريق القوة كى لا يشتهر به فيسقط من عين السامعين ومنع السائل عن التقرير اما ان يكون بمعاندة القائل ومعاندة القول ومعاندة القول تكون بتبيين(١) موضع الكذب فى المقدمات وسببه والغلط فى القياس ومعاندة القائل على ثلثة اوجه احدها لضعف القائل عن تفصيل الاحوال وما بالعرض وما بالذات وما هو من جهة ما وما هو على الاطلاق فيكون هذا السائل اذا تسلم شيئا انكره المجيب وبين بطلانه بشيء لا يقدر السائل على دفعه والثانى لعجز السائل عن ايراد القياس على الوجه المستقيم الذى يتوصل به الى النتيجة وان كان ضميره ينحو نحوه ويكون بحيث اذا غير ادنى تغير صلح وانتج فاذا كان السائل يمكنه النفوذ (٢) فيما يحاوله فيجب ان يقصد نفس الامر بالمعاندة وان كان لا يمكنه الا ما رتبه فى نفسه قبل المجادلة فيكون مقاومته بالتضييق عليه من هذا الوجه والثالث ان يقاوم المقدمات بما

(١) لا - معانده القول بيقين موضع الكذب (٢) - التفرد . الشك

الشك فيه اكثر مما في الوضع حتى يشغله بالكلام فيه عن بلوغ النتيجة وهذه مقاومة تشغل الزمان .

وان كان المجيب يحوج السائل الى طلب مقدمات بقياسات اخرى وتطويل ليبين ما يمنعه المجيب فاللوم على المجيب واذا لم تكن المحاورة على سبيل الرياضة فربما احتاج الى مقدمات كاذبة ليثبت بها مقدمات كاذبة ويطول فلا يلام لانه سائل لامجيب وربما احتاج الى الكاذب لان المجيب يتقلد كاذبا والكاذب قد يدفع به الكاذب وربما كان اقرب الى التسليم واشد مناسبة للكاذب وجميع هذا لانه قد يمكن ان يكون قول رجل وسائل مخاطب باحسن مايكون ولان من الناس من يناقض نفسه لوانفرد ويصادر على المطلوب الاول لقلة فطنته والسائل مع امثال هؤلاء يتسلم نقيض الوضع والمصادرة على المطلوب الاول فان هؤلاء لا يميزون العدل معهم من الجور عليهم والقياس اما فاضل محمود وهو الذى مقدماته مسلمة وصورته صالحة ومنه ما هو دون ذلك لكون مقدماته دون ذلك فى الشهرة ومنه مايكون القياس الذى ينقضه من مقدمات هى المحمودة المشهورة وهو ردئ مذموم .

ورداءة القياس على اربعة انحاء اما لانه غير منتج اولا نتاجه (١ـ غير المطلوب اوينتج المطلوب بطريق غير صناعى حيث يؤلفه من مقدمات من غير الفن الذى هو فيه والرابع ان يكون من مقدمات كاذبة استعملت على انها صادقة لغلط او مغالطة واما اذا كانت الكاذبة مشهورة واريد بها انتاج الكاذب وأخذت فى الخلف فجائز .

وكل قياس يختلط من مشهورات وشنعات فان نتيجته تكون بين بين ويميل الى الاغلب والاقوى فى فيه من المقدمتين ومما يمدبه القول هو ان يبين ان القياس ردئ بأحد هذه الوجوه المذكورة اعنى لكونه غير منتج اصلا او منتجا ولكن لغير المطلوب اولمقابله او محتاجا الى زيادة اونقصان او من كواذب اوغير محمودة

(١) ما بين هذا القوس والذى فى الصفحة الاتية سقط من لا . هنا وذكر آخر المقالة .

اواقل حمدا من النتيجة والخلاف فيها اكثر من الخلاف فى النتيجة اوتكون فيها مصادرة على المطلوب الاول اويتوقى السائل فيها المصادرة على مقابل ما يسلمه

والمصادرة على المطلوب الاول بحسب الظن المحمود والمشهور على خمسة انحاء احدها بتبديل الفاظ حدا وحدين والثانى الانتقال من الشئ الى كليه والثالث الانتقال منه الى جزئيه والرابع ان يكون المحمول اوالموضوع فيه تركيبا ما فيؤخذ على التفصيل مثل ان الطب علم بالصحة والمرض والمصح والممرض فيأخذ انه علم بالمصح اوالممرض والخامس الانتقال الى اللوازم وهذا بحسب الجدل ان يقول المجيب لوكنت اسلم لك هذا لكنت اسلم المطلوب الاول .

ولهذا تكون المصادرة على المتقابلات على خمسة انحاء اما التناقض بتغير اللفظ واما على سبيل التضاد كقولك زيد فاضل ثم يؤخذان زيدا ارذل واما ان يوجب فى الجزئى نقيض اوضد ما اوجب فى الكلى واما ان يصادر على ضدلازم ما وضع فى المقدمات اولازم ضده او على ما يلزمه ضدلازم الموضوع والفرق بين المصادرة على المطلوب الاول والمصادرة على المقابل ان الخطأ فى الاول فى النتيجة لان فيه تأليفا وقياسا ولكن ليس ينتج اوليس ينتج الاخفى واما فى الثانى فالخطأ فى نفس القياس لان احدى المقدمتين كاذبة لامحالة .

واما الوصايا المشتركة بين السائل والمجيب فهى كلية وهى انه ينبغى ان اراد الارتياض فى الجدل بالسؤال والجواب ان يتعود) عكس القياس فانه يفيد القدرة على التوسع فى الاقوال حيث يجعل من قياس واحد اربعة مقاييس بحسب تقابل التناقض وتقابل التضاد ويفيد قوة على نقض القياس من نفس القياس اذا كان بعض النتيجة مشهورا ـ ويجب ان تكون عادته التماس الحجج على مايحكم به ثم ينقضها بحجج يحتج بها على نقيضه ويعد الحجج المثبتة والمبطلة فى المسائل الجدلية وتكون حاضرة فى ذهنه خصوصا فى المشهورات والمبذولات التى يريد الكلام فيها ويجب ان يتوسع فى ضبط الحدود خصوصا حدود الاوائل ويجب ان تكون المحمودات قد استقرأها وتحفظها حتى تصير خاطرة بباله دائما وان يتدرب فى تصيير القول

الواحداقاويل كثيرة و ان تكون عنده كليات وجوامع ودساتير وان يكون قد اتقن المواضع التى تقدم ذكرها والاهم فالاهم منها وان تكون له قوة على ايجاد تذاكير كلية حاضرة فى قليل للكثير وان لا يتكفل حفظ كل وضع ونصرته مالم يكن سديدا ومالم يكن نافعا فى العلوم والرياضات ويجب ان لا يجادل من كان محبا للرياء ومتعسرا فى تسليم المشهورات لئلا يفسد بذلك طبعه فان الطباع تنفعل عن الطباع والرفيق فى الجدل كالرفيق فى البرهان ينفع ويضر ويهدى ويضل واذا اتفقت له المحاورة مع امثال هؤلاء ممن مقصوده الرياء بالغلبة اوالتوقف فى تسليم المشهورات لادعاء القوة والعظمة وجانبوا فى محاورتهم له طريق الانصاف فينبغى ان يرميهم عن قوسهم ويستعمل معهم طريقهم ويعاملهم بكل ما يؤدى الى غايتهم ولا عتب(١) عليه فى مغالطتهم ليظهر عجزهم عن التفطن لموضع المغالطة .

وقد حكى فى هـذا الموضع حكاية عن سقراط مع (تراسوماجس) فان تراسوماجس كان يريد ان يظن به الغلبة ويتوقى ان يغلبه سقراط فتنحط مرتبته فلم يزل يتأكد ويخرج الى التعدى ويحيد عن الطريق الواجب فى الجدل فغالطه سقراط باشتراك الاسم فاخجله واسكته .

ويجتهد السائل دائما فى تسلم الكلى والمجيب فى منعه والقياس للسائل والمقاومة للمجيب على قياس السائل والحجة للمجيب اذا عجز عن نصرة الوضع بالتحفظ فيأخذ فى الاحتجاج له والنقض مقاومة له حينئذ والقياس والحجة تجعلان الكثير واحدا حيث ينتقل فيهما من المقدمات الكثيرة الى الحجة الواحدة والمقاومة والنقض يجعلان الواحد كثيرا .

فهذا كلام مجمل ومفصل ذكر فيه الاصول والكليات بجملتها ومن الفروع واللواحق الكثيرة ما يكفى المستبصر حيث يجعله انموذجا والغريزة فى ذلك تقبل الرياضة كما فى البرهان وبها يهتدى المبرهن والمجادل فى النظر والمجادلة الى ما بعده (٢) من جهة الاصول والقوانين ـ تم كتاب الجدل ولله الحمد (٣) .

---

(١) لا ـ عيب (٢) قط ـ الى مالم بعده (٣) الى هنا تم الجزء الاول من علم المنطق فى نسخة لا ـ وسقطت المقالة الآتية وما بعدها الى آخر الجزء الاول منه ـ ح .

المقالة السادسة (١)

فى الاقاويل السوفسطقية وهى قياسات المغالطين واقاويلهم

فصل

فى التبكيت والمغالطات

الذى وضع كتاب المنطق ذكر فيه مع القياسات البرهانية والحدود الحقيقية القياسات الجدلية واتبعها بالقياسات المغالطية وسماها بلغته سوفسطيقا اى تبكيت المغالطين وعرف فيه وجوه المغالطات بقوانين صناعية وقال ان هذه صناعة تتبهرج فى الحكمة ويتشبه بها ويترأى بها من يعتمدها كأنه حكيم محقق والذى يغالطون به اما ان يكون فى القياس المطلوب به انتاج الشيء واما فى اشياء خارجة عنه مثل تخجيل الخصم وترذيل قوله والاستهزاء به وقطع كلامه والتغريب عليه فى اللغات والعادات واستعمال ما لا مدخل له فى المطلوب الذى الكلام فيه .

ويظهر من كلامه ان القياس على صورته كان من الاشياء المشهورة فى زمانه وقومه وسلفه الذى ينقل عنهم فكان القائل به اكثر واظهر من الجاحد وكان المماري فيه مذموما فى عصرهم فكان اكثر خلافهم لذلك فيما عدا صورة القياس المنتج واقله فيه .

والمغالطة فى القياس المطلوب به انتاج الشيء اما ان تقع فى اللفظ واما ان تقع فى المعنى واما ان تقع فى صورة القياس واما ان تقع فى مادته واما ان تكون غلطا واما ان تكون مغالطة والاقاويل القياسية اذا ترتبت ترتيبا على شكل من الاشكال وكانت لها حدود متمايزة ومقدمات مفصلة وكان الضرب من الشكل منتجا والمقدمات صادقة وهي غير النتيجة واعرف منها كان مايلزم عن القول حقا لا محالة فاذا القول الذى لا يلزم عنه الحق اما ان لا يكون ترتيبه بحسب

---

(١) من هنا الى آخر الجزء من قط فقط

شكل من الاشكال او لا تكون بحسب ضرب منتج او لا تكون هناك الاجزاء الاولى والاخر الثوانى التى هى الحدود والمقدمات متمايزة واما ان لا تكون المقدمات صادقة واما ان لا تكون غير المطلوب واما ان لا تكون اعرف منه .

اما الاول فهو لانه اما ان لا يكون تأليفه من اقاويل جازمة اويكون من جازم واحد فقط اويكون من جوازم كثيرة الا انها عديمة الاشتراك التأليفى .

وذلك على وجهين اما ان يكون عدمها للاشتراك فى الحقيقة والظاهر جميعا واما ان يكون فى الحقيقة فقط ولها فى الظاهر اشتراك فان كان لها فى الظاهر اشتراك فهناك لفظ مشترك تفهم منه معانى فوق واحد فتختلف فى المقدمتين اوفى المقدمتين والنتيجة بحسب الاشتراك الذى بين المقدمتين والنتيجة فيكون حينئذ اما بحسب بساطته واما بحسب تركيبه واذا كان بحسب بساطته فاما ان يكون لفظا مشتركا وهو الواقع على عدة معان ليس بعضها احق به من بعض كالعين الواقع على ينبوع الماء وآلة البصر والدينار ومنه ما يسمى لفظا متشابها وهو الواقع على عدة متشابهة الصور مختلفتها فى الحقيقة كالانسان الذى هو حيوان والشخص الشبيه به فى شكله المصور فى الجماد ومنه ما يسمى مقولا وهو الواقع على عدة قيل على بعضها اولا ونقل منه الى الثانى كالصحى على الحالة الصحية والدواء والسبب الموجب لها والعلامة الدالة عليها ومنه المستعار وهو الذى يوجد للشىء مع غيره كما يقال كبد السماء وكبد الحيوان ومنه المجازى الذى يقال على شىء يقصد به غيره كمن قال سل القرية واراد به اهلها ومنه المشتبه كمن يقول كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فان هو فى هذا الكلام ينعطف على كل ما وعلى الحكيم وبحسبه يختلف الصدق والكذب فى المعنى وقد يكون لتغير الترتيب الواجب فى الكلام اشتباه فى المعنى وقد يكون لمواضع الوقف والابتداء ويكون لاشتباه حروف النسق ودلالتها على معان عدة فيه ولذلك يصدق الكلام مجتمعا فيظن به الصدق مفترقا فيقال ان الخمسة زوج وفرد ويظن ان الخمسة زوج وهى ايضا فرد لانها ثلثة واثنان والسبب فيه اشتباه دلالة الواو فانه يدل على جميع الاجزاء

وقديدل على جميع الصفات وقديصدق الكلام مفترقا ولا يصدق مجتمعا كقول القائل زيد طبيب بصير ويكون جاهلا فى الطب فيصدق فى انه طبيب ويصدق انه بصير ولكن بآلة البصر لا بالبصيرة واذا قيل زيد طبيب بصير اوهم الغلط لاشتباه الحال فى البصير واذا قيل مفردا صدق القول وذهب الاشتباه .

ومما يوجب الاشتباه فى القول القياسى ان لا يتهيأ فيما تكون الاجزاء الاولى فيه بسائط بل فيما تكون الفاظا مركبة لم تنقسم قسمين فاما ان تكون اجزاء المحمول والموضوع متمايزة فى الوضع ولكن غير متمايزة فى الاتساق واما ان لاتكون متمايزة فى الوضع فيكون هناك شيء هو من الموضوع فيتوهم انه من المحمول اومن المحمول فيتوهم انه من الموضوع مثال المتمايز فى الوضع دون الاتساق قول القائل كل ماعلمه الفيلسوف فهوكما علمه والفيلسوف يعلم الحجر فهوحجر وهذا انما كذب من جهةهو وعوده الى الفيلسوف ومثال غير المتمايز فى الوضع قول القائل الانسان بما هو انسان اما ان يكون ابيض اولا يكون ابيض فقوله بما هو انسان يشكل اهو جزء من المحمول ام من الموضوع فيقع من هذا وامثاله مغالطات فى الكلام يتعذر فهمها على السائل والمجيب فيحصل منها التبكيت والانقطاع .

واما الكذب فى المقدمات فلامحالة ان الطبع اذا اذعن للكاذب فانما يذعن لسبب ولان له نسبة ما الى الصدق فى حال والا فمن يكون بحيث يصدق بأى شئ اتفق من الباطل بلاسبب فليس ممن يخاطب بخطاب فكيف ان يغالط فى الكلام ويمارى وذلك السبب الذى فيه النسبة الى الصدق اما ان تكون نسبته الى ذلك فى الممكن الذى من شأنه ان يكون اوفى الموجود الذى هو كائن والذى يقع فى الممكن فهو كثير لان كثيرا من الاشياء تكون ممكنة فى اكثر احوالها وتصير ممتنعة اذا قرنت بشرط فلايتنبه المخاطب لذلك الشرط ويجريها مجرى الممكنات فيلزم القول الاستحالة مثل انه قد يبرهن المغالط على ان ضلعا من اضلاع المثلث اطول من الضلعين الباقيين بأن يفرض دائرتين متماستين عند نقطة ويخرج اليهما من

المركزين

المركزين خطين يحيطان نزاوية ثم يصل بين المركزين بخط مستقيم يخرج من احدى الدائرتين ويذهب خارجا فيها قليلا ثم يقطع الاخرى ويمضي الى مركزها فيكون خطا واحدا يزيد على الضلعين الباقيين بالقدر الذى وقع منه خارجا عن الدائرتين لانه من المسلم ان كل الخطوط الآتية من المركز الى المحيط متساوية والسبب فى هذا انه وضع خروج خطين من المركزين الى نقطة التماس على زاوية فاذعن له الذهن وغلط فيه الحس وهذا لا يمكن البتة فلا يخرجان الامتصلين على الاستقامة لان الخط المستقيم الواصل بين مركزى الدائرتين المماستين يمر بموضع التماس ولايكون ممر بغير موضع التماس من احد المركزين الى الآخر مستقيما - فمن لم يتأمل وسلم شيئا على انه ممكن قبل اعتبار الشرائط المقرنة به وقع الى الغلط .

واما مايقع فى الوجود فلا تخلو النسبة التى تكون فى الكذب الى الصدق من ان تكون اما فى لفظه واما فى معناه والذى فى اللفظ يظهر مما سنذكره وذلك مثل اشتراك معنيين فى لفظ يوهم التساوى بينهما فى كل حكم مثل اشتراك لفظتين فى معنى وافتراقهما فى معنى معتبر فى لفظ فانه اذا كان كذلك اوهم ان الحكم فى اللفظتين واحد وربما كان لاحد اللفظتين زيادة معنى يتغير به الحكم ومثال هذا الخمر والسلافة فان معنى واحد قد اشترك فيه هذان الاسمان ثم للسلافة زيادة معنى واما الذى من جهة المعنى فلا يخلو من ان يكون الكاذب كاذبا بالكل وهو الذى لايصدق الحكم فيه على شيء من موضوعه ولا فى حال من الاحوال ولا فى وقت من الاوقات واما ان يكون كاذبا فى الجزء وهو ان يكون الحكم فيه يصدق على شيء من الموضوع فى وقت اوحال فان كان كاذبا فى الكل فينبغى ان تكون له شركة مع الصادق فى المعنى وذلك المعنى قد يكون جنسا اوفصلا اواتفاقا فى عرض اواتفاقا فى مساواة النسبة وقد تكون شركة عامة فيما سوى الجنس والفصل فى العرض العام فانه يكون كليا للمعنيين عاما لهما ويكون كليا يعم احدهما وبعض الآخر ويكون فى بعض كل واحد منهما والذى يصدق لافى الكل فاما ان يكون فى بعض

الموضوع فقط اويكون فى كل واحد من الموضوع ولكن فى وقت دون وقت او يكون فى كل وقت ولكن بشريطة لا على الاطلاق اويكون على الاطلاق ولكن لابشريطة وتلك الشريطة اما تأليف فى القول او غير تأليف فيه فان لم يكن التأليف فيه فاما ان يكون افراد منه اوغير افراد منه فان كان ايضا عارضا لبعض الموضوع فاما طبيعى واما اتفاق وجميع هذا لايهام العكس فانه اذا اتفق ان رأى سيالا اصفر مرا وهو المرة ثم رأى سيالا اصفر غيره كماء العسل ظن انه مر وهو حلو وسبب ذلك انه اذا وجدت المرة مرة ظن ان كل اصفر مر .

واما الذى يكون من جهة ان المقدمات ليست غير النتيجة فهو البيان الذى يكون بالمصادرة على المطلوب الاول فى المستقيم والمصادرة على نقيض المطلوب فى الخلف

واما الذى يكون من جهة ان المقدمات ليست باعرف من النتيجة فيكون بالاشياء التى تساوى النتيجة فى المعرفة والجهالة بها اوبالاشياء التى تتأخر عنها فى المعرفة ويكون سبيلها سبيل القياس الدورى وقد اشير الى ذلك فيما سلف .

ويجتمع من جملة هذا ان جميع اسباب المغالطة فى القياس اما لفظية واما معنوية واللفظى اما اشتراك فى جوهر اللفظ المفرد اواشتراك فى هيئته وشكله وبحسب هيئة اواشتراك يقع بحسب التركيب لابحسب مفرد لفظ اولاجل صادق مركب قد فصل فظن صادقا اولاجل صادق تفاريق قد ركبت فظنت صادقة واما لاشتباه البناء والاعراب والاشكل والاعجام .

واما المعنوى فاما ان يكون لما بالعرض وهوان يؤخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد يكون بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل والكذب غير المحال من قبيله واما من جهة سوء اعتبار شروط النقيض فى الحمل واما لعقم القرينة واما لايهام عكس اللوازم واما للمصادرة على المطلوب الاول واما من اخذ ما ليس بعلة على انه علة واما لجمع المسائل فى مسئلة فلا يتميز المطلوب واحدا بعينه واما بان يأخذ لاحق الشئ مكان الشئ فهذه خلاصة ماذكره ارسطوطاليس فى هذا الكتاب والخواطر تملى على المطبوعين منه فى المغالطة والتبكيت مالا يحصل من قراءة هذا

وامثاله

وامثاله ولذلك يتميز لاذهان المطبوعين فى نقد الكلام وتحقيق الحق منه وابطال الباطل فى مواضعه مالا يحويه الكتاب ولايحصل من قراءته وعلى ماقيل فى فاتحة الكلام فى هذا الكتاب انه بالطبع اولى منه بالكسب وان كان الكسب ينبه الطبع ويشحذ الغريزة الصالحة واذا فسدت الغريزة لم يفد كل هذا وكما قيل ان غريزة بلاتعليم خير من تعليم بلاغريزة .

المقالة السابعة

فى القياسات الخطابية وهى التى تسمى باليونانية ريطوريقا

الفصل الاول

فى الامور الكلية من الخطابة

الذى يسمونه بالريطوريقا وهو الخطابة صناعة علمية كلامية غرضها فى المحاورة اقناع السامعين فى كل فن يكون منه التصديق فان الاقناع تصديق بالشئ مع اعتقاد انه يمكن ان يكون له عناد وخلاف الا ان النفس تصير بما تسمعه من هذا الفن اميل الى التصديق به من عناده وخلافه وذلك هو الظن الغالب وتشترك الخطابة والجدل فى ان كل واحد منهما معد لقوة الظن ويعمان جميع المطالب وفى كل شئ وانهما للتضادات وفرق بينهما من اجل ان الجدل ينظر فى الامور الكلية فقط وهى موضوعاته وعمدتها القياسات المنتجة التأليف ومباديها وموادتها المقدمات المحمودة فى الحقيقة والخطابة لا تختص بالامور الكلية واكثر منفعتها فى الامور الجزئية والواقعات الاختيارية ويكتفى فيها من القياسات بما يقنع انتاجه وان لم يكن ضرورى الانتاج ومن المقدمات والمبادى بما يحمد فى بادى الرأى وان لم يكن عند التعقب محمودا فى الحقيقة فقياسه اقناعى المقدمات اقناعى المادة والصورة والخطيب يكون خطيبا بعذوبة منطقه وحسن صورته وهيئته فى كلامه فى خشوعه وقسوته وشوقه وسآمته وايثاره وكراهته التى تظهر مع كلامه على هيئته وذلك هو العمدة فى القبول فكم من خطيب ومذكر ابكى الناس بهيئته من

قبل ان يتكلم وللخطابة منافع فى الامور المدنية اكثر من منفعة الجدل والبرهان فانها تؤثر فى النفوس تأثيرا تنفعل وتفعل بحسبه وان لم يوقفها على الصدق او المشهور فى الكلام وهذا تأثير عام وذلك خاص فقد ينفعل ويتأثر بالخطابة ويفعل بحسبها من لا يدرك الكلام البرهانى ولا الجدلى ولذلك ترى النفوس العامية اشد قبولا لها وافهم لمقتضاها فى كل فن وقد سبق صاحب الكتاب اليها لعموم نفعها والمعرفة بها فما زال فى كل قبيلة وعلى كل مذهب قوم يجتذبون القلوب الى ذلك المذهب بالمقاييس الاقناعية والالفاظ والهيئات الخطابية وان لم يكن فيهم من اشتغل بكيفية ذلك وعلى اى وجه هو كما كانوا يبرهنون ويجادلون ولا يتكلمون على البرهان والجدل كلاما بليغا وكذلك فى الشعر كان يقوله من لا يعرف قانون ذوقه العروضى معرفة علمية بل ذوقية فطرية ولا قانونه المنطقى الذى هو التشبيه والتمثيل الذى لا يشغل معه بتصديق يقينى ولا ظن غالب ولا اقناع .

والخطابة يستعان بها تارة فى الدعوة الى العقائد الالهية وتارة فى الدعوة الى العقائد الطبيعية وتارة الى العقائد الخلقية وذلك بحسب السامعين المدعوين وتارة فى تمكين الانفعالات النفسانية فى الانفس مثل الاستعطاف والاستمالة والارضاء والاغضاب والتشجيع والتحذير وتارة فى المخاصمات الواقعة فى الحوادث الجزئية التى من شأن الانسان ان يتولى فعلها واكثر جدواها وعلى الاكثر وفى الاكثر انما هو فى ضدهذه وهى على اقسام ثلثة الامور الخصامية والامور المشورية والامور المشاجريه والخصامية غايتها مدح اوذم وتكون بفضيلة اونقيصة يخالف عليها مخالف فيخالف فى خلافه والمشورية غايتها اذن وموافقة اومنع وانكار فى نافع او غير ضار ويكون زمانها مستقبلا لانها انما تكون فيما ينبغى ان يفعل والمشاجرية غايتها شكاية واعتذار عن ظلم او تعد من الاشياء الماضية او المستمرة .

ومدار الخطابة على ثلاثة اشياء القول والمقول فيه والسامعون ، والسامعون ثلثة خصم وحاكم ونظار والتصديق اما واقع لا بصناعة مثل الشهود والصكوك والسجلات واما بصناعة وحيلة وتوقعه امور ثلث احدها كيفية سمت القائل

وهيئته وهيئة خصمه والثاني استدراج السامعين نحو التصديق والثالث نفس القول الخطابي المعد نحو انتاج المطلوب على سبيل الاقناع ومن انواع القسم الاول فضيلة القائل ونقيصة خصمه فانه اذا اشتهر بالتصدق او القوة على الاقناع اوسائر الفضائل واشتهر خصمه باضدادها زاد ذلك في تصديق قوله ومنها تحدى الخصوم واستدعاؤهم الى مساواته بمراهنة اواظهار معجزة .

وبالجملة دليل صدقه الذى يختص به دون من يخالفه ومن ذلك قوة الخطيب على اطراء نفسه وتحسين رأيه وتخسيس قول خصمه وترذيله واستدعاؤه الى فضل تأمل وزيادة فهم ودعواه ان قولـه انما يتضح لذوى الفكر الثاقبة والاذهان السليمة والقرائح الذكية التى انما تكون لخواص الناس دون عوامهم حتى يرى ان السابق الى تصديقه افضل واجل من المتوقف وان قدر السبق بقدر الفضيلة وقدر التوقف بقدر الرذيلة والبله ومنها الحلف واليمين من قلب ذى وجد بانّة وشهقة وصيحة مع بكاء اوضحك بحسب مايقتضيه القول ومنها الاستشهاد باقاويل الثقات والائمة المشهورين وان لم يوجب فى الامر الصدق المبين .

واما استدراج السامعين فيكون بالاقاويل الانفعاليه المحببة المشوقة التى توقع فى نفوسهم محبته والميل اليه او الطمع فيه او الغضب والسخط عـلى خصمه ولهذه المعانى يجب ان يعرف الخطيب اختلاف الفضيلة والرذيلة والانفعالات والتأثرات وكيف تكون وبما ذا تكون ولذلك ظن قوم ان الخطابة مركبة من الجدل وعلم الاخلاق .

واما نفس القول الموقع للتصديق فينقسم الى قسمين الى ضمير وتمثيل كما الجدل الى قياس واستقراء والعلوم الى قياسات كلية وتعليمات بالامثلة والضمير هو ان لايصرح فى القول بكلتى المقدمتين كما سبق القول فيه بل يقتصر على الصغرى ويطرح الكبرى اوبالعكس وذلك لبيان الكذب فيها وظهور معاندها اذلا يمكن استعمال الامور الضرورية فى الخطابة وربما يصرح بالكبرى مهملة وتكون كأنها لم يصرح بها لانها من حقها كما عرفت ان تكون كلية من الشكل الاول

اوما يرجع اليه والمهمل كالجزئى فى التصريح، ولما كان الغرض فى الخطابة الاقناع لا فى اليقين حصل مقصوده بقياس الضمير ويكون فى القياسات الاستثنائية باطراح المستثناة والغائها مثال الضمير قول القائل هذا الانسان متردد فى ظلمة الليل فهو اذا منتهز لفرصة التلصص فان هذا القول قد الغيت فيه الكبرى ليخفى كذبها ولو اظهر وقال وكل متردد فى ظلمة الليل منتهز لفرصة التلصص ظهر كذبه وحدس عناده فبطل اقناعه واما التمثيل فيكون اما لاشتراك فى معنى عام واما لتشابه فى النسبة(١) والاشتراك والتشابه ربما كانا فى الحقيقة وربما كانا بحسب الرأى الواقع وربما كانا بحسب رأى يظهر ويلوح سداده فى اول النظر ويعلم فساده عند التعقب وربما كانا بحسب اشتراك الاسم الاانه غير مطلع عليه بحسب بادى الرأى غير المتعقب والضمير ها هنا مثل القياس فى الجدل والتمثيل كالاستقراء فيه وهذا التمثيل هو الذى تؤخذ منه القياسات الفقهية فى هذا الزمان ومن اصحاب الخطابة من يطرح التمثيل ويزيفه ويقتصر على الضمير كما ينفى الشيعة القياس فى صناعة الفقه واقوى التمثيل ما كان المعنى المشابه به هو الموجب للحكم فى الشبيه فهذه جمل الامور المقنعة ما كان منها خارجا عن نفس الامور وما كان مناسبا لنفس الامور المقيس عليها وكثير من الناس يقتصر من المقنعات على الخارجية ويهجر المقنعة المناسبة مثل كثير من العوام فى اكثر عقائدهم التى اخذوها عن واضعيها الذين استعملوا فيها مقنعات خارجة عن نفس الامور التى يرام الاقناع فيها مثل التنسك والتعفف فان العوام يجعلهما دليلين على صدق القائل فى مقالته والفعل غير القول ومنها المعجزات القولية والعملية يطمئنون اليها وينهون عن استعمال المقنعات المناسبة بل عن طلبها والاكثر من الاوائل كان على ضد هذه السيرة وصاحب هذا الكتاب يرى ونعم مايرى ان جميع انحاء الامور المقنعة تصلح ان تستعمل فى الخطابة اذ الغرض فيها ليس تحقيق البيان بل الاقناع بما يوصل اليه به كيف كان والمقنعات الداخلة فى نفس الامر الذى فيه الكلام المناسبة له يحتاج الى استقصاء المعرفة بها والقوانين التى يتوصل بها الى صيغة

(١) ن - التشبه

الضمير الذى يقاس به فى الخطابة على المطالب المقصودة اما ان تكون مما لا يتهيأ ان تكون بانفسها اجزاء القياس وعادتهم ان يسموها فى هذا الفن باسم المواضع وهى غير المواضع التى قيلت فى الجدل واما ان يكون مما يتهيئا ان تكون بانفسها اجزاء القياس وتسمى فى هذا الموضع انواعا .

وهى اما اشياء واجبة ومحمودة فى بادى الرأى وهى اقاويل كلية توجد مهملة مطلقة عن الجهات ومنها ما يسمى دلائل وهى التى اذا وجدت فقد وجد محمول فى موضوع ولا تكون اخص من الموضوع ولكن ربما كانت اخص من المحمول ومنها علامات وهى كالدلائل الا انها اعم من المحمول والموضوع جميعا واما اخص منهما جميعا .

مثال الضمائر المأخوذة من المحمولات فلان اقترف ذنبا فيجب ان يعاقب ومثال الضمائر المأخوذة من الدلائل هذه الجارية قد ولدت فاذا قد وطئها رجل ومثال الضمائر المأخوذة من العادات ان هذه الجارية حاضت فاذا هى غير حامل والدلائل والعلامات ربما كانت عللا وربما كانت معلولات وربما كانت مضافات وربما كان الدليل عارضا فى الشئ ولا يعرض فيه الابعد تهيوئه بعارض آخر مثل بياض البول فى الحمى الحادة فانه يدل على حدوث السرسام وقد قيل ان الضمير ينقسم اولا قسمين الى الكائن عن محمودات والكائن عن دلائل والدلائل صنفان علامات وامور مشبهة وما كان من الدلائل يتم بالشكل الاول فهو اتمها ويسمى الامر الا به واما فى الشكلين الآخرين فيسمى علامة .

واما التمثيلات فقد سبق القول فيها بان التمثيل هو ايراد شبيه ليس فيه ذلك الحكم او ببيان ان المعنى المتشابه ليس علة للحكم بل هناك علة اخرى .

والضمائر والتمثيلات تحتاج اليها ايضا فى المقنعات الخارجة اذا اريد اثباتها وابانة انها مقنعة مثلا كما لو اراد القائل ان ينبئ عن فضيلة نفسه او اراد يستدرج السامعين الى قبول قوله .

والمواضع الجدلية كلها نافعة ههنا ايضا فهذه هى الاصول الكلية فى الخطابة .

الفصل الثانى

فى الانواع الجزئية من الخطابية

اما المشوريات فالقول فيها انه اذا كانت الخطابة تقنع فى الامور الالهية وفى الامور الطبيعية وفى الامور الخلقية وفى تقدير الانفعالات النفسانية فى الانفس وفى الامور المشاورية والمشاجرية والمنافرية ثم كانت الامور الالهية والطبيعيه تختلف عقائد اهل المدن والقبائل من الناس فيها بحسب السنن المختلفة لم يتأت ان تحصى فيها المقدمات الكلية التى ينتفع بها فيها على سبيل الخطابة والامور الخلقية فغاية الخطيب فيها ان يبعث الناس على اقتناء الفضائل منها او يصرف عن الرذائل فهى داخلة فى الامور المشورية الداخلة فى الاذن والمنع والكلام الكلى فى ذلك هو تعظيم الخير والشر والعدل والجور والحسن والقبيح او تصغير ذلك فيجب ان يكون للخطيب مقدمات فى التعظيم والتصغير والمشاورى يتكلم فى الممكنات فيمنع اويطلق حيث يقول هذا كان كثيرا وهذا لم يكن قط ويجب ايضا ان يكون عنده انواع من المقدمات يتبين بها ان الامر ممكن وغير ممكن اوكان اولم يكن وللامور المشاورفيها هى تدابير الكلية من الافعال التى تتعلق بالآراء العملية حتى يبعث فيها السامع على فعل فى فن وينتهى عن فعل من الافعال التى تتعلق بالسياسات والتدابير الكلية والجزئية من سياسات الممالك والمدن والمنازل والنفوس فيحصل منها شىء ويقبح شىء ويمنع من شىء ويفسح فى شىء والمقدمات التى تستعمل فى ذلك لاتكون يقينيية لانها جزئية وراجعة الى عرف وعادة بحسب زمان ووال وحكم وحاكم وآمر وناه واجب الطاعة ووجوب الطاعة فى هذا الموضع لشخص ما هو من الاراء الجزئية ايضا وبحسب احوال وقرائن لايتفق الناس كلهم على العلم والمعرفة بها فان من شاهد النبى الآمر بالسنة وعرفه واعتبره فى علمه وعمله ورأيه وتدبيره وصدقه ومعرفته لايكون حكمه فى القبول منه كحكم من يخبر عنه وكذلك من يخبر عن المخبر فيما بعد من الازمان والاصقاع ولايتساوى اللبيب العارف وغيره فى المعرفة بالشىء والخبرة به

اذا تساويا فى القايه وسماع كلامه بل معرفة اللبيب العارف هى التى يعول عليها وتسند الاراء والاخبار اليها فتكون المقدمات الخبرية التى تؤخذ عن العارفين من الاخبار النبوية اوثق مما يؤخذ عن غيرهم وكذلك ما يؤخذ عن كثرة من العارفين اوثق مما يؤخذ عن واحد اذا وقع فى ذلك خلاف وما يشهد له العقل الصريح والشواهد الوجودية من ذلك اقوى الكلامين وما يشهد له غيره من الكلام الموثوق به اوثق مما يخالفه فهكذا تعتبر المقدمات المشورية فى الاقاويل الخطابية الآمرة والناهية والباعثة والمانعة والمجوزة .

وبسط الكلام فى ذلك يكثر ويخرج عن القول فيه ويتسع فيه المجال ويكثر فيه القيل والقال بحسب هذه القوانين .

واما الخصاميات التى يتنافر الناس فيها ويختلفون ويروم بعضهم ان يقهر بعضا بقوله وقياسه فشبيهة بالجدليات والفرق بين الخطيب فى منافرته ومخاصمته والمجادل فى جدله ان الخطيب ينفرد فى ميدانه ويبعث السامعين على الافعال بحسب العقائد والمجادل ينتصب لخصمه ويروم تثبيت العقيدة واظهار الفضل فى كلامه سواء عمل به اولم يعمل والخطيب يمدح بحسب النسبة الى الجميل والجميل هو الذى يختار لنفسه ويكون محمودا وخيرا ولذيذا من اجل انه خير .

والفضيلة من اجل ما مدح به واجمل والفضيلة قوة موجبة للخيرات الحقيقية والتى يغلب فيها الظن باعثة على فعل العظائم فى كل وجه وفن مثل البر والشجاعة والعفة التى تحمل النفس فيها على الحال الاحسن لاجل الخلق الاجمل والرذائل اضدادها كالاثم والجور والجبن والفجور وفضيلة الحكمة العملية اتمها واجملها لانها السبب الموجب لاختيار الفضائل وتجنب المرذول والعمل تكمل فضيلته بالعلم وهو الذى يشهد له بالفضيلة ويمدح الانسان بالفضائل على اختلافها وباسبابها الموصلة اليها كالرياضات العملية والافعال المعينة عليها والآثار الباقية عنها وعلى ذلك يختصم الناس ويتنافرون ويتنافسون على الاجمل والافضل ويتباعدون عن الاخس والارذل .

واما المشاجرات فهى فنون الشكايات والاعتذارات من الموذيات والموانع والقواطع والشواغل ومنها قصور النفس والبدن والمال كالنسيان والغفلة وضعف القوة والمرض والفقر والفاقة فان هذه كلها تدخل فى فنون الشكايات والاعتذارات وفى ذلك يتفنن الكلام فى الوعد والوعيد والترغيب والتحذير فى حسن المجازاة بالثواب والمقابلة بالعقاب وايراد مايصلح ان يقال من ذلك على ما ينبغى ان يقال بحسب الاوقات والاحوال والاشخاص الذين يرغب فيهم ويحذر منهم والذى يرغبون ويحذرون يبعثون على الفعل ويمنعون ويشوقون الى الامر ويخوفون فكلما كان من ذلك اليق فى تقديره بالزيادة والنقصان وكيفيته فى فنه بالحال والوقت والاشخاص فى التعظيم والتصغير والتوسط كان احرى واولى وانفع واجدى وقد خطب قوم لم يقفوا على هذا الكلام الكلى فاحسنوا ووقف قوم على هذا وراموا ان يخطبوا مثل ذلك فقصروا فان القوانين الكلية غير القرائح المطبوعة المرتاضة بجزئيات الفن الذى فيه الكلام والكلى غير الجزئى وعلم العلم غير العلم لان العلم وان كان كليا فعلم العلم كلى الكلى :

المقالة الثامنة

فى القياسات والاقاويل الشعرية

وهى التى تسمى باليونانية نيطوريقى

الفصل الاول

فى صناعة الشعر ومقاصد الشعراء

الذى وضعه صاحب الكتاب فى هذا الفن هو فن سماه نيطوريقى ومعناه فى لغة العرب الشعريات وكان المذهب فيه يخالف المذهب الشعرى فى زماننا ولغتنا وعرفنا فى الصورة فان الشعر فى زماننا انما هو شعر من جهة صورة عرضية فى اللفظ والمعنى وهو الوزن والقوافى ولا يقال لما ليس له الوزن المحدود فى كتاب العروض فى زماننا مع القافية اللازمة شعر اللهم الا كما يقال للبهرج انه دينار

وللشخص الميت انه انسان باشتراك الاسم وذلك فى اللغة العربية والفارسية والتركية فاش متفق عليه فاما فى الامم القديمة من اليونانيين والعبرانيين والسريانيين فلم ينقلوا عن قدمائهم شعرا موزونا بهذه الاوزان العروضية بل باوزان نظمها اشبه بالنثر وقوا فيها غير متفقة وكأنهم تعلموا هذه الاوزان بعد ذلك من العرب والفرس فى اشعارهم واستعملوها فيما قالوه بعد وكلام ارسطوطاليس فى كتابه هذا لا يدل على انه قد كان ذلك فى عرفهم وعادتهم ايضا وان كان فلعله قد كان البعض فى البعض وانما يجعل الشعر شعرا بصفة تختص بمعانى الفاظه وذلك مما لا يراعى الآن فى هذا العرف وهو من جهة ما يوقع فى النفس اثرا يشبه التصديق فى انقباضها وانبساطها وميلها وانحرافها وايثارها وكراهيتها ويجعل الكلام الشعرى قياسا وكالقياس مؤلفا من مقدمات من شأنها اذا قيلت ان توقع فى النفس تخييلا يشبه التصديق ويؤثر عندها فى الميل والانحراف والايثار والكراهية مثل تأثير التصديق والتخييل هو انفعال من تعجب او تعظيم او تهويل او تصغير او فتور او نشاط ولا يكون الغرض فيما يقال حصول اعتقاد يقينى ولا ظنى البتة وفى اشعارنا قد يكون الغرض ذلك فيما يقال وقد لا يكون ويكون الكلام شعريا اذا بقيت عليه الاوزان والقوافى ويوردون الكلام الحكمى فى فنون الحكمة البرهانية بلفظ موزون مقفا ويسمونه شعرا ويروون الروايات الكاذبة الباطلة التى لا اصل لها ولا وجه للتصديق بها الا عند الصبيان وضعفاء العقول كذلك باوزان وقوافى ويسمونه شعرا ولا ينظرون الى انه يوقع تصديقا او تكذيبا اولا يوقع او يوهم او يخيل .

والشعر الذى يتكلم فيه ارسطوطاليس هاهنا هو الكلام القياسى المؤلف من المقدمات المذكورة ويقول ان هذه المقدمات ليس من شرطها ان تكون صادقة ولا كاذبة ولا ذائعة ولا شنعة بل شرطها ان تكون مخيلة ويكاد ان يكون اكثرها محاكيات للاشياء باشياء من شانها ان توقع تلك التخييلات فيحاكى الشجاع بالاسد والجميل والوسيم بالبدر والسخى بالبحر وليس كلها محاكيات بل كثير منها مقدمات .

خالية عن المحاكاة اصلاالاان تصد القول فيهاموجه نحوالتخييل فقط وهذايدخل فى اشعارنامع الاوزان والقوافى الا انالكلام الموزون المقفالو خلا من مثل هذا لسمى فى عرفنا شعرا كما قيل فى الاقاويل الحكمية التى توقع التصديق اليقين بالبرهان المبين والحكايات الخرافية التى لا توقع تصديقا البتة عند العقلاء فانها اذا قيلت بالفاظ موزونة مقفاة سميناها شعرا وهى خالية عن هذا التخييل والمحاكاة ولوكان فيها التخييل والمحاكاةوخلت من الاوزان والقوافى لم نسمها شعرا فاذا الشعر المعروف فى زماننا هو ماجاء فى علم العروض لاغير من جهة الصورة ومادته هى الالفاظ كيف كانت .

فاما الجيد منه والحسن فهو مايتضمن هذه المعانى المذكورة فى التخيل والمحاكاة اويتضمن كلاما علميا حكميا كيف كان اوروايات مهمة صادقة بالفاظ من الفاظ خواص اهل اللغة دون الالفاظ العامية فمادة الشعر مطلقا فى عرفنا هوالكلام المطلق من كل لفظ يراد به معنى فاضل اوغير فاضل وصورته الاوزان والقوافى والفاضل منه من جهة المادة ماورد بالفاظ الخواص من اهل اللغة وعباراتهم المستطابة فى الذوق المتداولة بين الفضلاء والمتميزين منهم سواء تضمن حكمة وعلما اومدحا وذما اوخبرا بتصديق يقين اوظن غالب اوتخيل ومحاكاة وان كان التخيل والمحاكاة فى الكلام المقول اخص بالمقاصد الشعرية من غيرها عندنا ومن جهة الصوره هو ماجاء بالاوزان الصحيحة والقوافى والاحسن من ذلك ماكانت القوافى فيه اكثر التزامالتشابه فيردفها لزوم مالايلزم على الاطلاق مثل ترداد القافية بحرفين اواكثر مع البناء والاعراب المتفق معهما فى الابيات والمقنع حرف واحد مع البناء والاعراب وهوالذى يلزم فاما الذى لا يلزم فحرفان فصاعدا مع البناء والاعراب فى الوزن كما قيل .

والمحاكيات الشعرية قد تكون ببسائط وقد تكون بمركبات مثال الاول فلان قمر ومثال الثانى قولهم فى الهلال ومعه الزهرة انه قوس من ذهب يرمى ببندقة من فضة والمحاكيات قد تكون بذوات وقد تكون باحوال ذوات وتكون

وظاهرة

ظاهرة وتكون خفية والظاهرة كقول القائل .

وهز الريح ارد افا ثقالا وغصنا فيه رمان صغار

والخفية كقول القائل .

اذا نحن سميناك خلنا سيوفنا من التيه فى اغمادها تتبسم

فانه فى هذا حاكى الجماد بحى ناطق شبه به كريم فابهجه ذلك حتى تبسم وكقول القائل .

اوجدتنى ووجدت حزنا واحدا متناهيا فجعلتـــه لى صاحبا

ففيه محاكاة حال بما ذنه وهو خفى فى العمل والمحاكاة على ثلثة اقسام محاكاة تشبيه ومحاكاة مستعارة والمحاكاة التى نسميها من باب الذرائع ومحاكاة التشبيه نوعان نوع يحاكى به شىء بشىء ويدل على المحاكاة انها محاكاة وذلك بحرف من حروف التشبيه كمثل اوككاف وكأنما وما هوالاونوع لا يدل به على المحاكاة بل يصنع محاكى الشيء مكان الشيء والاستعارة قريبة من التشبيه والفرق بينهما هوان الاستعارة لا تكون الا فى حال اوذات مضافة فلان تكون فيها دلالة على المحاكاة بحروف المحاكاة كقولهم .

لسان الحال افصح من لسانى وعين الطبع (١) طامحة اليك

واما المحاكيات التى نسميها من باب الذرائع فهى التى تقوم لكثرة الاستعمال مقام ذات المحاكاة ويكاد لايوقف فى ارباب الصناعة على انه محاكاة كقولهم للحبيب غزال وللممدوح بحر وللقد غصن وما جرى مجراه واذا بسطت الذوائع وشرحت عادت الى التشبيه والاستعارة كما اذا قيل غصن على نقا عليه رمان وقول الآخر .

يا قمرا فى غصن فى نقا

والشعر لايتم شعرا على ماقالوا الابمقدمات مخيلة ووزن ذى ايقاع مناسب حتى يؤثر فى النفوس لميلها الى الموزونات والمنتظمات التركيب .

وللمقدمات المخيلة لواحق وعوارض بها يقوى تخيلها وكذلك فى الوزن قالوا

---

(١) ن ـ القلب .

ولكن الوزن اولى بصناعة الموسيقاريين واما الذى يدخل من الشعر فى صناعة المنطق على ما قال صاحب الكتاب فالنظر فى المقدمات القياسية ولواحقها وكيف يكون حتى تصير مخيلة فهذا نص كلامهم فى مذهبهم الذى سموه بذلك الاسم اليونانى ونقل الى الشعرى .

قالوا ان القول الشعرى يأتلف من مقدمات مخيلة وتكون تلك المقدمات موجهة تارة بحيلة من الحيل الصناعية نحو التخييل وتارة لذواتها وتعتبر حيلة من الحيل فتكون اما فى لفظها فمقولة باللفظ البليغ الفصيح فى اللغة او تكون فى معناها ذات معنى بديع فى نفسه مثال الاول قول القائل .

وماذرفت عيناك الالتضربى بسهميك فى اعشار قلب مقتل

وفى المعنى قوله .

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالى

ومن هذا الباب جودة العبارة عن المعنى وتضمين معان كثيرة فى بيت واحد من غير نقص (١) فى العبارة واما التى تكون بتخييل فان يكون لاجزائها تناسب لبعضها الى بعض والتناسب اما بمشاكلة او مخالفة والمشاكلة اما تامة واما ناقصة وكذلك المخالفة وجميع ذلك اما بحسب اللفظ او بحسب المعنى والذى بحسب اللفظ فاما فى الالفاظ الناقصة الدلالات اوالعديمتها كالادوات والحروف التى هى مقاطع الكلم واما فى الالفاظ الدالة المفردة واما فى الالفاظ المركبة وكذلك الذى فى المعانى تكون اما بحسب المعانى البسيطة او بحسب المعانى المركبة ومن الصناعة التى بحسب القسم الاول تشابه اواخر المقاطع واوائلها فى النظم المسمى بالمرصع كقولهم .

فلا حسمت من بعد فقدانه الظبى ولا كلمت من بعد هجرانه السمر

وتداخل الادوات وتخالفها وتشاكلها كمن والى من باب المتخالفات ومن وعن من باب المتشاكلات ، واما الذى بحسب القسم الثانى من الصناعة فالذى بالمشاكلة والتام منه ما يتكرر فى البيت الفاظ متفقه او متفقة الجوهر متخالفة التصريف

(١) ن - تقصير .

والناقص ان تكون متقاربة الجوهر اومتقاربة الجوهر والتصريف مثال الاول العين والعين من الالفاظ المشتركة ومثال الثانى السمك والسماك ومثال الثالث والرابع الفاره والهارف اوالعظيم والعليم اوالسهاد والسها اوالصالح والسابح فهذا هو التشاكل الذى فى اللفظ وقد يكون ذلك اللفظ بحسب المعنى وهو ان يكون لفظان مترادفان اواحدهما مقول على مناسب الآخر اومجانسه ويستعمل على غير تلك الجهة كالكوكب والنجم الذى يراد به النبت والسهم والقوس الذى يراد به الاثر العلوى المسمى بالقزح واما بحسب المخالفة فهو بحسب المعنى فتكون الصنعة فى لفظ اولفظين يقع احدهما على شئ والآخر على ضده او ما يظن انه ضده مما بينا فيه اويشاكل ضده وينا سبه ويتصل به كالسواد التى هى القرى والبياض اوالرحمة وجهنم وما جرى مجراها .

واما الصنعة التى بحسب القسم الثالث فالذى منه بالمشاكلة فهو ان يكون اللفظ مركبا من اجزاء ذوات تصريف فى الانفراد والجملة ذات ترتيب فى التركيب ويقارنه مثله اويكون من الفاظ لها احدى الصناعات التى فى البسيطة ويقارنها مثلها والتى بحسب المخالفة فالذى يكون فيه مخالفة الاجزاء فى ترتيبها بين جملتى قولين مركبين اما فى اجزاء مشتركة منهما اواجزاء غير مشتركة فيهما .

واما الصنعة (١) التى بحسب القسم الرابع اما التى بحسب المشاكلة التامة فان يتكرر فى البيت معنى واحد باستعمالات مختلفة واما التى بحسب المشاكلة الناقصة فان تكون هناك معانى متناظرة اومتناسبة كمعنى القوس والسهم ومعنى الاب والابن وقد يكون التناسب بتشابه فى النسبة وقد يكون بجهة الاستعمال وقد يكون باشتراك فى الحمل وقد يكون باشتراك فى الاسم مثال الاول الملك والعقل ومثال الثانى القوس والسهم ومثال الثالث الطول والعرض ومثال الرابع الشمس والمطر .

واما الذى بحسب القسم الخامس اما فى المشاكلة فان يكون معنى يركب من معانى واجزاء عدة فيشاكل تركيبها ويشتركان فى الاجزاء واما الذى بالمخالفة فان

---

(١) ن ــ الصناعة

يتخالفا فى التركيب او الترتيب بعد الشركة فى الاجزاء اوبلاشركة فى الاجزاء ويدخل فى هذه القسمة كقولهم اما كذا واما كذا والجمع والتفريق كقولهم انت وفلان بحر لكن انت عذب وذلك زعاقه وجمع الجملة لتفصيل البيان كقولهم يرجى ويتقى فهذه هى عدة الصناعات الشعرية فيما قالوا على سبيل الاختصار .

تم الجزء من المعتبر فى علم المنطق بجميعه .

والحمد لله حمدا دائما متسرمدا كما هو اهله ومستحقه

وصلى الله على سيدنا محمد النبى وآله وسلم كثيرا

(آخر النسخة الاسلامبولية بخط حديث ما نصه)

عورض بنسخة مهذبة مقروءة على المصنف وذلك فى شهور سنة (٥٥٦) ست وخمسين وخمس مائة ــ والحمد لله حق حمده كما هو أهله .

تم الجزء الاول من المنطقيات ويليه الجزء الثانى اوله

الجزء الاول من العلم الطبيعى

فهرس مضامين الجزء الاول من الكتاب المعتبر فى الحكمة

الفصل

الفصل

تم فهرس الجزء الاول من كتاب المعتبر بعونه تعالى وفضله

خاتمة الطبع لكتاب المعتبر فى الحكمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى انطق الانسان وعلمه البيان والصلوة والسلام على رسوله الذى اوتى جوامع الكلم عالى المرتبة رفيع الشان وآله الاقوياء بالحجة والبرهان واصحابه الامناء القائمين بنصرة الدين والقاطعين شبهة الزيغ والبهتان .

وبعد فقد تم طبع الجزء الاول من الكتاب المعتبر وهو قسم المنطقيات ولا يخفى على الناظر البصير والعارف النحرير علو شأن هذا الكتاب وتفرد اساليبه بحيث فاق فى رفعة مرتبته على اغلب الكتب المتناولة بهذا العلم فمن مزايا هذا الموجز الفائق والوجيز الرائق ان مصنفه المحقق المتبحر فى المعقولات (كما سيأتى فى ترجمته فى آخر الجزء الثالث من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى مبسوطة) قد اوضح المطالب العلية بعبارات موجزة شافية بحيث اغنى عن غيره وبين المطالب الدقيقة التى لا توجد فى غيره وان وجدت فغير كافية وغير مقنعة والمصنف العلامة قد بحث فيه عن المطالب العالية التى هى رؤوس مسائل هذا العلم ومن كلام ائمة علماء هذا الفن مثل ارسطو وفلاطن وسقراط وغيرهم ونقح حججهم وبراهينهم واجتهد فيها فقال قولا فصلا بحيث لا يمكن الانكار عليه والاعتذار عنه وما ذكر قولا من اقاويل الحكماء اليونانيين وعلمائهم الانقحه واظهر رأيه فيه بصوابه اوخطائه بعبارات واضحة ونهج فيه منهج القدماء من المنطقيين اليونانيين ففاق على اقرانه ولذا سمى هذا الكتاب بالمعتبر لانه ما اثبت فيه شيئا الا ما اعتبره واعتمد عليه ــ وقد تفضل علينا الفاضل الجليل شرف الدين استاذ دار العلوم باستانبول باعطاء نسخة قديمة مقابلة بنسخة مقروءة على المصنف التى انتقلت الى الخزانة الآصفية بحيدرآباد الدكن بالبيع فجزاه الله خير الجزاء

وهي صحيحة واضحة الكتابة غير انها قليلة النقاط ومن اجل ذلك وقعت الاشتباهات القليلة في عدة مواضع وايضا نسخة اخرى من استانبول بمكتبة (لالالى) التي اخذ منها العكس الشمسي الاستاذ (هريتر) وهي جيدة الكتابة واضحتها غير انها اقل اعتمادا من الاولى لان فيها بعض السقطات وتغيير العبارات حيث انها مكتوبة في غير محلها من تخليط الناسخين فاخذنا النقل من الاولى وقابلناه بالاخرى .

واعتنى بمقابلته وتصحيحه مولانا السيد عبدالله العلوي الحضرمي والشيخ احمد بن محمد اليماني والكاتب الحقير رفقاء دائرة المعارف ونظر فيه نظرة ثانية وقت الطبع مولانا العلام السيد مناظر احسن الگيلاني استاذ العلوم الشرعية في الجامعة العثمانيه والركن الركين في دائرة المعارف فطبع بحمدالله باجود الصحة على حسب الطاقة والمقدرة واعلمنا لنسخة استانبول (قط) ولنسخة لالالى (لا) ونسخة كوپريلو (كو) .

وذاك باحسن العهود واطيب الازمان واعلى الدول الدولة العلية العثمانية تحت ظل دولة السلطان بن السلطان حضرة مظفر الممالك سلطان العلوم (ميرعثمان على خان بهادر) لا زالت شموس دولته ساطعة باهرة وتحت صدارة الرئيس الاعظم النواب المستطاب سر حيدر نواز جنگ بهادر الصدر الاعظم للرياسة الآصفية وصدر مجلس دائرة المعارف ونيابة المجلس للنواب المستطاب مهدي يار جنگ بهادر وتحت اعتماد النواب المعلى الالقاب مهدي يار جنگ بهادر وزير السياسة والمعارف للرياسة والعميد لدائرة المعارف والنواب العالي الخطاب ناظر يار جنگ بهادر ركن العدلية للرياسة وشريك العميد للدائرة وتحت الاهتمام باهر الانتظام لمولانا الهمام السيد هاشم الندوي لا زالت افاداتهم عاطفة علينا وفيوضهم نازلة الينا فالحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا .

وانا احقر عباده المساكين

السيد زين العابدين الموسوي غفر له الله تعالى

يضييع

بيان الخطأ والصواب الواقع فى الجزء الاول من الكتاب المعتبر فى الحكمة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢	١٥	يضييع	يضيع
٦	١٨	الالفاط	الالفاظ
٧	١٠	العزيزية	الغريزية
»	١٢	»	»
»	١٧	»	»
»	١٨	»	»
١٣	١٩	تقال	يقال
»	»	على على	على
١٤	٣	معنى	بمعنى
١٦	»	رهو	وهو
١٩	٢٤	بمنقاده	لمنقاره
٢٠	١٠	مناقضانهم	مناقضاتهم
٢٤	٢٢	المحضوصة	المخصوصة
٣٥	٩	كا	كان
٣٧	١٧	تيأمله	يتأمله
٤١	١٠	ساسا	حساسا
٤٣	١٠	نعرفة	نعرفه
٤٤	»	وبالطلب	بالطلب
٥٥	١	ونقصه فساده	ونقصه وفساده
٥٦	١٠	فسمة	قسمة

بيان الخطأ والصواب الواقع فى الجزء الاول من الكتاب المعتبر فى الحكمة

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٥٨	٣	(ابها)	(بها - ١ -)
٥٨	٩	لشوقة	لشوقه
«	١٣	واحد	واحدا
٦٠	٢	فبنيغى	فينبغى
«	٢١	انفس	نفس
٦٤	٩	مواضعة	مواضعه
٧١	٢٤	الا انسان	اللا انسان
٧٣	٢	واج	فاج
«	١٨	الوجبة	الموجبة
٧٥	١٥	نحمل	تحمل
٧٦	١٨	اللا دوام والا دوام	الدوام واللادوام
٧٧	٢٢	يثبت	يثبت احدهما لامحالة
«	٢٤	احدهما لامحالة	
٧٩	٨	يتقارت	يتقارب
«	١٤	لغالب	الغالب
٩٤	٣	المكمنة	الممكنة
١٠١	٢٢	معدوم -	معدوم - و -
«	٢٤	و - عاذل	عادل
١٠٢	٣	بعضه	وبعضه
١٠٧	٤	بمتنع	بممتنع

فانه

بيان الخطأ والصواب الواقع فى الجزء الاول من الكتاب المتبر فى الحكمة

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
١٠٩	٣	فانه واذا	فانه اذا
١٢٠	٢٥	انسان	لا يذكر
١٢٤	٢	فهذ	فهذا
١٢٨	٥	منها	منها سالبة
١٣٧	١٧	اشكل	الشكل
١٣٩	١٨	تحزجان	يخرجان
١٤٣	٦	ابغض	ابيض
»	٢٣	للذان	اللذان
١٤٤	٤	(١)	
»	١٩	١ ــ حيوان	١ ــ حيوان
١٥١	٢٣	القياسيات	القياسات
١٥٢	»	فج ــ د	ــ ج د ــ
١٥٨	٢٢	ليس	ليست
١٦٠	٧	مكان فيه الكبرى	مكان الكبرى
»	٢١	المنفصلة	والمنفصلة
١٦٧	٣	فيسد	فيحد
١٧٢	٧	ييسط	يبسط
١٨٦	٩	الجزئتين	الجزئيتين
١٩٥	١٩	المسؤل	المسؤول
١٩٦	١	»	»

بيان الخطأ والصواب الواقع فى الجزء الاول من الكتاب المعتبر فى الحكمة

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٠٨	٢٢	اى شئ	اى شئ هو
٢١٦	١٩	يخنص	يختص
٢١٨	«	يحد	يجد
٢٢٣	١٤	بجزءا	بجزء
٢٢٥	٤	فانيظمت	فانتظمت
٢٢٧	٣	نتهى	انتهى
٢٤٥	٢٣	(٢)	
٢٤٦	١٧	مما هو	مما
٢٤٨	٧	آثرا	اثرا
«	١٠	نيظر	ينظر
٢٥٤	٢٢	لظن	يظن
٢٦٧	١٦	اشترالك	اشترك
٢٧٣	١٨	الابه	الاشبه
٢٧٥	٦	الاقايل	الاقاويل

تم فهرس الخطأ والصواب الواقع فى الجزء الاول
من الكتاب المعتبر فى الحكمة بعونه تعالى وحسن توفيقه

الجزء الثانى

من

الكتاب المعتبر

في الحكمة

لسيد الحكماء اوحد الزمان أبى البركات هبة الله
ابن على بن ملكا البغدادى المتوفى سنة
سبع واربعين وخمس مائة
رحمه الله تعالى



الطبعة الاولى

تحت ادارة جمعية دائرة المعارف العثمانية
بحيدرآباد الدكن حرسها الله عن طوارق
الزمن وحفظها من الشرور
والآفات والفتن
فى سنة ١٣٥٨ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الله ولى التوفيق

الجزء الاول من العلم الطبيعى من الكتاب المعتبر من الحكمة

في المطالب التى تكلم فيها ارسطوطاليس فى كتابه المعروف بالسماع الطبيعى وتحقيق القول (١) فيها

الفصل الاول

فى تعليم العلوم وتعلمها

المتعلمون للعلوم قد يتعلمون بالطبع والاتفاق وقد يتعلمون بالقصد والارادة فالمتعلمون بالطبع والاتفاق يعلمهم الزمان بتردد الاذهان والعقول والافكار فى موجودات الاعيان ومتصورات الاذهان وتكرار نظرهم وتكررها فيها عليهم وبذلك تكون الاحداث اعرف للصبيان والشيوخ من الشبان ويزداد الانسان (٢) فى مدة بقائه معرفة وعلما (٣) .

(١) نسخة اسعد افندى – النظر (٢) سع – الانسان يوما فيوما بل ساعة فساعة فى مدة – الخ (٣) سع – زيادة من هذا القبيل خاصة – وفى هامش سع – دون القبيل الثانى وهو التعلم بالقصد والارادة اى هذا القبيل قابل للازدياد بالتدريج على مر الشهور والاعوام على العالم به دون القبيل القصدى والارادى

واما

واما الذى بالقصد والارادة فهو الذى يكون بالاستخبار والاخبار والتامل والاعتبار واعمال الاذهان والافكار فيتعلم من المعلمين ويتبصر من المبصرين والهادين ولكل من الوجهين مباد واسباب فأسباب الذى بالطبع والاتفاق من ذلك مشابهة لأسباب الذى بالقصد والارادة فان العلم المجمل بالشيء انما يكمل بالعلم بتفاصيله ويتم معرفة الكل بمعرفة اجزائه والكلي بجزئياته والمركب ببسايطه والبعيد بما يليه من القريب لان مبادى العلوم هى مبادى الوجود فالعلم بالشيء والمعرفة به انما يتم بمعرفة مسائله من اجزاء وجزئيات واسباب ومبادى فالمبادى اولية عند الطبع والوجود وذوات المبادى ثوان وعند الذهن ذوات المبادى الحاصلة فى الوجود تكون اولية وتنتهى منها الى المبادى فان الجمل والكليات والمركبات الوجودية اسبق الى اذهاننا ومعرفتنا من التفاصيل والاجزاء ومنها تنتهى اليها اعنى الى الاجزاء والبسايط والاشياء التى هى اعرف عند الحس ليست هى الاشياء التى هى اعرف عند الطبع بل بالعكس فاذا كنا انما نعرف ذوات المبادى بمباديها وذوات الاجزاء بأجزائها والمركبات ببسايطها وهذه (۱) هى الاعرف عندنا فالأمر يتوقف علينا فلا نعرف حتى نعرف ثم لا نعرف حتى نعرف لأن الذى ليس بأعرف انما يعرف بالأعرف و - ا - المركب اعرف عندنا من - ب - و - ج - بسيطة ولا يعرف - ا - الا بمعرفة - ب - و - ج - فمعرفة - ب - و - ج - تتوقف على معرفة - ا - لانه الاعرف ومعرفة - ا - تتوقف على معرفة - ب - و - ج - لانهما جزءا حقيقته اللذان بهما تعرف ومايتوقف معرفته على معرفة ما يعرف به فلا يعرف .

وحل الشك فى هذا هو ان معرفة - آ - السابقة بمعرفة بسيطة غير معرفته الحاصلة بمعرفتهما لان الاولى معرفة ناقصة مجملة - ا - وظاهره ومعرفته ببسيطته هى المعرفة العقلية التامة ولا عجب ان يكون الاقل من المعرفة قبل الاكثر والانقص قبل الاتم والعقول الفاضلة التى اهتدت بأنفسها ومعلميها دبرت لأجل ذلك فى هداية

(۱) بهامش سع - اى ذوات المبادى وذوات الاجزاء المركبات .

المتعلمين فرتبت العلوم مراتب وصنفتها اصنافا فجعلت العلم الذى يشتمل على المبادى والغايات وكمال المعرفة بها وبذوات المبادى من اجلها خاتمة مايتعلمه المتعلمون والعلم بما دون ذلك مما هوا قرب الينا فى المعرفة فاقرب قبل ذلك فلقربه من اذهاننا وقدرتنا على معرفته يتقدم على ما يليه فى القرب من اذهاننا فصار العلم الادنى يبتدئ بتعلمه قبل العلم الاعلى حتى يصير سلما للأذهان اليه ولأن الادنى لايحصل الابمعرفة مباديه جعل ما لابد منه من المبادى التى يتعلم العلم الادنى بها فى العلم الادنى مذكورة على طريق التقليد يتقلد المتعلمون ما يتعلمونه منها من المعلمين تقلدا ويعرفون اسماءها بالرسوم والحدود ويؤخرون العلم التام بها الى ذلك العلم الاعلى فيكون المتعلمون قد عرفوا المبادى فى العلم الادنى معرفة ما ومن جهة (١) وجهلوها من جهة اوجهات وبالجهة (٢) التى عرفوها منها يستعينون بها على معرفة العلم الادنى ومن جهة ما جهلوها يطلبون كمال العلم بها فى العلم الاقصى ويستعينون على ذلك بما كسبوه بها من العلم الادنى فعلى هذا سهل طريق التعليم الحكمى الذى يكون بالنظر والاستدلال وهذا القانون بعينه يستعمل فى هذا العلم المسمى بالعلم الطبيعى المنسوب الى الطبيعة وهو المشتمل على العلم بسائر المحسوسات من الحركات والمتحركات والمحركات وما معها وبها وفيها من الآثار المحسوسة .

الفصل الثانى

فى تعريف الطبيعة والطبع وما يشتق منها وما ينسب اليها وموضوع العلم الطبيعى

الطبيعة مشتقة من الطبع والطباع والطبع مقول فى التعارف والأعم على الصفة الذاتية الاولية لكل شيء كما يقال طبع النار الحرارة وطبع الماء البرودة ويقال طبيعة على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة فى الشيء الممتزج فيقال فيما يغلب عليه الحرارة ان طبعه حار اوطبيعته حارة وكذلك فى البرودة والرطوبة

(١) سع ـ من جهة ما (٢) سع ـ فالجهة .

واليبوسة

واليبوسة ويقال طبع وطبيعة وطباع على الاستعداد القوى فى الشيء وهو الذى يظهر فيه بتيسير الاسباب كما يقال فى المتعلم الجيدأنه مطبوع وله طبع ويقال على كل مايهتدى اليه الفاعل بغير تعليم انه بالطبع والطبيعة كرضاع الطفل للثدى وضحكه وبكائه ويقال طبيعة مطلقا على ما يصدر (١) عن الشيء من ذاته ولايرجع فيه الى سبب خارج كالحجر اذا هبط لا اذا صعد فان صعوده يرجع الى سبب خارج عن ذاته وهو قوة الرامى وهبوطه ليس كذلك وكذلك النار فى اسخانها واحراقها لا كالماء فى ذلك فانه يرجع فيه الى سبب آخر خارج عن ذاته هو النار الذى سخن به وكالحبوب والثمار فى استحالتها نباتا والنطف فى تكونها حيوانات بل وسائر مايصدر عن الحيوانات بغير تعليم ولاقسر من الافعال والحركات وذلك قديكون فى الاشياء على ضربين اما مع معرفة ودراية بما يصدر عنها كالانسان فى ضحكه وبكائه ومشيه وجلوسه ونومه وغير ذلك من تصرفاته الصادرة عنه بغير تعليم ولاقسر واما من غير معرفة ولادراية كما يتوهم فى النبات حيث يفرع ويورق ويثمر ويجتذب الغذاء من الارض ويوزعه على اجزائه بل وفى الحجر الهابط والنار الصاعدة والماء الجارى وقد يخص اسم الطبيعة من ذلك بالقسم الثانى وهو الذى يصدر ما يصدر عنه بغير معرفة وذلك ايضا على قسمين فمنه ما ميله وفعله وتحريكه على سنن واحد والى جهة واحدة كالنار فى علوها واحراقها ومنه ما يكون ذلك منه على وجوه كثيرة والى جهات مختلفة كالشجرة تعرق الى اسفل وتنمى الى فوق وتفرع الى الجهات وقد خص اسم الطبيعة بالقسم الاول من ذلك اعنى بماجرى مجرى النار فى الفعل والتحريك على سنن واحد والى جهة واحدة فيكون اسم الطبيعة بحسب ذلك انها المبدء الفاعلى الذى يصدر عنه فى الاجسام افعال وحركات على سنن واحد والى جهة واحدة لاعلى وجوه مختلفة ولا الى جهات .

وقوم سموا بالطبيعة (٢) كل قوة جسمانية اعنى كل مبدأ فعل يصدرعن الاجسام

---

(١) سع – ما تصله (٢) سع – سموا الطبيعة .

مما وجوده فيها فقيل ان الطبيعة هي مبدأ اول يحركه (١) ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض فهذا اعم من قولنا الى جهة اوجهات ومن قولنا بمعرفة اوغير معرفة ويلوح من لفظ الطبيعة التحريك بالتسخير لابالمعرفة والارادة وهذه مخالفات فى وضع الاسماء لمعانيها وفى المعانى لأسمائها ويتفق على التعارف الاول حتى لايعم اسم الطبيعة (٢) لكل محرك بالذات فان من ذلك ما يسمى نفسا ومنه ما يسمى طبيعة لها فتكون الامور الطبيعية هى الامور المنسوبة الى هذه القوة اما على انها موضوعات لها وما يصدر عنها كالأجسام فيقال اجسام طبيعية واما آثار وحركات وهيئات صادرة عنها كالألوان والأشكال .

والعلوم الطبيعية هى العلوم الناظرة فى هذه الامور الطبيعية فهى الناظرة فى محل متحرك وساكن وما عنه وما به وما منه وما اليه وما فيه الحركة والسكون الطبيعيات (٣) هى الاشياء الواقعة تحت الحواس من الاجسام واحوالها وما يصدر عنها من حركاتها وافعالها وما يفعل ذلك فيها من قوى وذوات غير محسوسة فالعلم يتعرض لاظهرها فاظهرها اولا ويترقى منه الى الأخفى فالأخفى والاظهر عندنا من ذلك هو الاعرف والاقدم وان كان عند الطبع متأخرا فانا نرى الافعال والاحوال بحواسنا فنستدل بها على القوى والمبادى الفعالة وان كانت فى الطبع اقدم منها فيكون الاعرف الاقدم عندنا فى ذلك متأخرا عند الطبيعة والمتأخر عندنا متقدما عندها وقد كان القانون التعليمى فى التعلم المنطقى وقفنا على ان نتعرف ذوات المبادى بمباديها فى المركبات ونستدل بذوات المبادى على مباديها فى البسائط والمفردات ونتبع فى المعرفة الاعرف عندنا والاقرب الينا وان كان الغرض التابع والاثر اللازم ويتأدى من ذلك الى الاعرف عند الطبيعة وهو المبدأ الفاعل والاصل المتبوع هذا فى المعارف .

واما فى العلوم فانا نستدل بالاسبق الى علمنا فتارة يكون علة لمعلول وتارة يكون معلولا لعلة وفى الطبيعيات انما يبتدئ (٤) من المحسوس بل الاظهر من

---

(١) سع — الحركة (٢) سع — لايعم الطبيعة (٣) هامش صف — فهذه هى موضوعات العلم الطبيعي (٤) سع — نبتدئ .

المحسوسات وينتهى (١) الى المعقول ثم الى الاخفى فالاخفى من المعقولات وما ذكرناه فى الطبيعة من شرح الاسم يتم المعرفة به فى اواخر الانظار بعد ما يبتدئ على الترتيب التعليمى .

فنقول انا اذا تأملنا بنظرنا شخصا من المحسوسات رأيناه اولا جملة واحدة فيما يدركه حسنا ثم يفصله النظر لنا الى اشياء (٢) مختلفة مجتمعة فيه تدركها حواسنا كلون وشكل وحرارة وبرودة وصغر وعظم واتصال وانفصال ثم يرينا الاعتبار من ذلك ما يزول ويفارق ويتبدل وما يثبت ويبقى حيث نرى الابيض تستدل ببياضه حمرة والحار بحره بردا والصلب لصلابته لينا والمدور باستدارته تربيعا والمتصل باتصاله انفصالا ونجد الباقى مع زوال الزائل وحدوث الحادث شيئا لـه مقدار يتقدر طولا وعرضا وعمقا فاما ان يكون المفارق عن وجود الى وجود كما يتفرق المتصل الى اجزائه بالانفصال واما عن وجود الى عدم كما يكون فيما يزول من الاشكال والباقى كذلك ايضا فى ثانى الحال اويكون منها ما يعدم ومنها ما يبقى دائما لمقارنة ما يوجد ومفارقة ما يعدم والباقى المفارق المقارن سواء دام كذلك اولم يدم يسمى هيولى والزائل والحادث بعينه اوالذى ذلك من شأنه يسمى صورة ويسمى مجموعهما جسما .

ويرى بالتأمل ان شيئا يبقى بعد الزائل ومع الحادث لـه مقدار يتقدر طولا وعرضا وعمقا لايعدم ولا شيء منه مع زوال الزائل ومقارنة الحادث يكثر الانفصال عدد اجزائه والاتصال يجمعها الى وحدتها فقال قوم انه هوالذى يسمى جسما وقوم آخرون انه الهيولى .

وقيل ان الجسم هوالبعد الامتدادى الذى يتقدر طولا وعرضا وعمقا وقيل ان الجسم شيء لـه البعد المتقدر صفة خاصة له وباعتباره دون مقداره يسمى هيولى وقيل ان هذا البعد هوصورة الجسمية وهى موجودة فى محل ولاتقوم بنفسها وقد سمى المحل والموضوع القابل فى الطبيعيات هيولى فلينظر الآن فى الهيولى والموضوع وباقى المبادى والاسباب .

---

(٣) سع ننتهى (٤) سع – النظر الى اشياء .

الفصل الثالث

فى المبادى والاسباب والعلل

المبدأ يقال فى التعارف اللغوى باشتراك الاسم على سبعة انحاء فيقال مبدأ لطرف المقدار ونهايته كالنقطة للخط ويقال لفصل الزمان الذى يسمى بالآن فانه نهاية ما قبله وبداية ما بعده ويقال لما عنه الشيء وهو الفاعل كالنار للاحراق والنجار للسرير ويقال على ما منه وفيه الشيء كالخشب لذلك ويقال على ما به الشيء كالنارية فى المحترق وكصورة السريرة فى السرير ويقال على ما لأجله الشيء وهو الغاية كالتدفوء للاسخان اوكالجلوس على السرير للسرير ويقال على ما يكون الشيء بعده وهو الاستعداد والعدم كبياض الكاغذ وصقاله للكتابة والفاعل قديكون بالطبع كالنار وقد يكون بالروية كالنجار وقد يكون بالارادة والايثار كالآكل واللاعب وقديكون بالقسر والتسخير كالعجل(١)والدواليب وقد يكون قريبا كالنار للاسخان ويكون بعيدا كالانسان المسخن بالنار وابعد منه كالامر لذلك الانسان وقد يكون بالذات كالنار للاسخان وقد يكون بالعرض كالبرودة اذا سددت مسام الحيوان فزيدت حرارته وقد يكون مشتركا كالنجار لابواب عدة وقديكون خاصا كنجار هذا الباب له وقديكون مشتركا ذهنيا كليا كالنجار مطلقا وقد يكون جزئيا كفلان النجار لباب بعينه .
والقابل الذى فيه ومنه وهو الذى يسمى محلا وموضوعا وهيولى وعنصرا ومادة واسطقسا والهيولى يعمها ويكون كذلك ايضا بالطبع كالبذر للنبات والنطف للحيوانات وتكون بالروية والارادة كالخشب للسرير والباب وتكون قريبة وبعيدة ايضا كالحنطة للدقيق والدقيق للخبز والخبز للكيلوس والكيلوس للكيموس وتكون مشتركة للكل وهى الاولى وخاصة لبعض الموجودات وهى القريبة واذا نظرت الى المسببات الموجودة كان الفاعل هو السبب الحقيقى الضرورى الذى لابد منه لكل موجود معلول واما الهيولى فانماهى

(١) سع — كتحرك العجل .

سبب وعلة للمركب منها ومن المعنى الذى عرفنا حصوله بزواله كالحرارة والبرودة فيما يسخن ويبرد وما يشبهه فيما لم يزل كذلك كأنوار الكواكب . واما المعنى المقترن بها الحال فيها فقد قيل انها سبب وعلة له اعنى فى وجوده وحصوله لافى ماهيته وحقيقته، وفرق بينهما فان الجسم ليس هو علة للبياض كما هو علة للأبيض فانه جزء معنى الابيض لانه الشيء الذى فيه البياض وليس هو كذلك للبياض فانه ليس جزء معناه بل هو موضوع له كما قيل، وانما سميت سببا وعلة ومبدأ من حيث هى هيولى لا من حيث هى موضوع، وان سميت من حيث هى موضوع سببا وعلة ايضا كانت السببية والعلية والمبدأية فيهما باشتراك الاسم، فان كان فى المعلولات ما ليس فى هيولى ولا له هيولى هى جزء معناه فذلك قد تخرج عن سببية الهيولى وعليتها بكلا الوجهين ولم يخرج عن سببية الفاعل ومبدأيته، ومالا يخرج عن سببية الهيولى ايضا لايخرج عن سببية الفاعل فان كل موجود فى هيولى فعن فاعل وليس كل ما هو عن فاعل فى هيولى على مايوضحه البيان فى موضعه ويبادر الذهن الآن الى قبوله .

واما الحاصل الزائل وما يشبهه من غير الزائل كالنور فى المصباح والكوكب فيسمى صورة وهى التى بها هو الشيء ما هو كالابيض ببياضه والحار بحرارته والمطبوع بطبعه والمخصوص بخاصيته ومن قبلها يسمى المسمى لان بها هو ما هو كانسانية الانسان وفرسية الفرس وقد تكون ايضا كلية وجزئية ولا تكون عامة وخاصة كما كان الفاعل والهيولى مشتركتين لمختلفات الصور والصورة الواحدة لا تكون مشتركة لمختلفات الهيولى اشتراكا وجوديا وانما الصورة الجزئية للشخص الجزئى فى الوجود والكلية للكلى فى الذهن لافى الوجود . ويقولون ان من الصور ما هو جوهر وجزء الجوهر كنفس الانسان فى الانسان، ومنها ماهى عرض فى الجوهر كالبياض والسواد فى الانسان ، ومنها مفارقة كحرارة الماء، وغير مفارقة فى الوجود كحرارة النار، ومنها ملكة يتقادم عهدها ويعسر زوالها ومنها حالة يسرع زوالها ولايطول زمانها .

والغاية هي التي لأجلها فعل الفاعل ووجد الحاصل وذلك معلوم فاما انها لكل موجود اولبعض الموجودات فبيانه فى موضعه من العلم الاعلى وتكون كلية وجزئية ومشتركة وخاصة وقريبة وبعيدة وبالذات والعرض فما نعرفه حيث نعتبره على قياس ماقبل واما ما بعده الشيء وهو العدم فانه للكائن بعد مالم يكن اما مطلقا واما عدم فى شيء ما كعدم الحرارة فى الماء البارد فانه يتقدم لا محالة على كونه حارا بعد ما لم يكن وهذا فى الحقيقة ذهنى مضاف الى اعتبار وجودى من جهة مبدأيته فالمبادى هي هذه والمبدأ اعم من السبب فى التسمية فان النقطة فى الخط والآن فى الزمان ليسابسببين ولاعلتين وهما مبدآن .

الفصل الرابع

فى الهيولى والمحل والموضوع

الهيولى والموضوع يقالان على الشيء الذى هومحل قابل للاحوال المتبدلة وللأعراض المختلفة فى الكون والفساد والتغير والاستحالة فان الاعتبار يرينا فى الوجود من الكائنات الفاسدات والمتغيرات المستحيلات شيئا يزول وشيئا يتجدد وشيئا يستبدل الحادث بالزائل كالشمع فى التشكيل والتبديل وا للوح فى الكتابة والمحو والنطفة للجنين والبيضة للفروخ - فالزائل هو الفاسد والحادث هو الكائن والمستبدل الحادث بالزائل هو المحل والموضوع والهيولى فما جرى مجرى اللوح للكتابة يسمى محلاوموضوعا وما جرى مجرى الخشب للسرير والنطفة للجنين والبيضة للفرخ يسمى هيولى .

والفرق بينهما ان ذلك اعتبر فيه المحل بقياس مجرد الحال كالجسم للبياض وهذا اعتبر فيه المحل بقياس ذى الحال فيدخل المحل فى المقيس اليه ثانيا ويكون جزءا منه وما كان من ذلك يتم بالنمو والزيادة يسمى مادة وخصوصا اذا تزيد به قليلا قليلا كالماء للشجرة والغذاء لبدن الحيوان فباعتبار المحل بمفرده مقيسا الى ما حل فيه كالجسم مقيسا الى البياض يسمى موضوعا وبقياسه الى الحاصل منهما كالابيض يسمى هيولى فالحنطة هيولى للدقيق والدقيق للعجين والعجين للخبز

والخبز

والخبز هيولى ومادة لأخلاط بدن الانسان والاخلاط هيولى ومادة للاعضاء وللارواح والاعضاء والارواح للبدن فتكون الهيولى قريبة وبعيدة واولى واخيرة ، فاذا اعتبرت الاذهان بطريق التحليل وجدت الاحوال تتبدل على الاجسام وما لا يتبدل فى جسم بعينه فنظيره ومثله يتبدل فى غيره فان السواد وان لم يزل عن القار فقد يزول عن شعر الانسان ويستبدل به البياض ، واذا نظرت بطريق التحليل (١) وجدت بدن الانسان من الاعضاء والارواح وهما من الاخلاط والاخلاط من الاغذية والاغذيه من النبات كل ثان هيولى للاول يستحيل اليه ويتكون منه وتعلم ان النبات يتكون من الماء والارض مع هوائيته وناريته فان الحبة من البذر تنشؤ شجرة باستمدادها من هذه وتتكون منها حبوب عدة مثلها فيعلم ان الحبة الاولى من هذه ايضا فيكون هذه هى الهيولات الاول اعنى الارض والماء والهواء والنار .

وقد اعتقد قوم ان هذه يتكون بعضها من بعض ويستحيل بعضها الى بعض فتيبدل الماء هواء والهواء ماء ويبقى الحامل الاول للزوال والاستبدال هو الجسم ذوالاقطار الذى يكون ثلجا وجمدا كثيفا باردا فيسخن ويلطف فيصير ماء سائلا ويسخن ويلطف ايضا فيصير هواء صاعدا فهذا باعتبار الوجود وما نجد فيه من الكون والفساد والاستحالة والاستبدال ان كان حقا (٢) فى نفسه والا فالتصور قد فرق بين مايصوره زائلا وما يصوره باقيا واذا اعتمدت طريق النظر اصبت مثل ذلك ايضا واذا قايست وفصلت بعد ما اجملت وجدت الانسان والفرس يشتركان فى معنى الحيوانية (٣) وان كلا منهما جسم كائن فاسد مستحيل مغتذ نام حساس متحرك بالارادة ووجدت الحيوان والنبات يشتركان من ذلك فيما عدا الحس والحركة الارادية فان كلا منهما جسم كائن فاسد مستحيل مغتذ نام وتجد النبات والمعادن والارض والماء والهواء والنار تشترك فى معنى الجسمية والكون والفساد والاستحالة وتجد الارض والماء والهواء والنار تشترك مع

---

(١) سع - التحليل بالعكس (٢) سع - كان حقا (٣) سع - الحيوان .

الافلاك والكواكب فى معنى الجسمية التى هى الامتداد القابل للتقدير فى الجهات المتقابلة فترى الجسم هيولى اولى وموضوعا اولا لسائر الموجودات المحسوسة فتسميه هيولى اولى باعتبار الكائنات الفاسدات الحاصلة منه وموضوعا بقياس الاحوال المختلفه الحاصلة فيه القارة منها والمتجددة المتبدلة واعتبر فى هيوليته وموضوعيته مجرد معنى جسميته دون غيرها مما يوصف به بقياس بعضه الى بعض من عظم وصغر وطول وقصر وعرض وضيق اومما هو موجود فيه وله بذاته من بياض وسواد وما عدا هذا .

وانهم من العظم والصغر والطول والقصر والعرض والضيق التقديرات الاضافيته التى تكون للاجسام (١) بقياس بعضها الى بعض لان تلك هى التى تتبدل وتختلف باختلاف النسب حتى يكون الواحد فى نفسه وبحالته الواحدة عظيما صغيرا طويلا قصيرا بالقياس الى ماهوا عظم واصغر واطول واقصر والا فكل جسم عظيم وطويل وعريض وعميق ولوكان فى قدر الخردلة فاعلم ذلك واعرف الهيولى الاولى ومابعدها من الهيولات القريبة والبعيدة والمتوسطة .

فهذا اصل موضوع فى هذا العلم وقد قيل ان الهيولى الاولى غير الجسم وانها لامقدار لها ولانعنى بالمقدار الاضافى كما قلنا بل سلب عنها معنى المقدارية القابلة للانقسام الفرضى والوجودى وقيل انها شئ يتصور فى الاذهان ولا يحس فى الاعيان وهى الهيولى لهذا الجسم الذى ذكرناه .

وذلك لما اشتبه عليهم من كلام الاقدمين الواضعين لهذا الاسم حيث قالوا لامقدار لها ولا شكل ولا صفة من ثقل وخفة ولا موضع من فوق اوتحت فانما عنوا بذلك انها بمجردها لا يتعين لها مقدار معين هو اعظم من آخر او اصغر او ضعف او نصف ولا صفة من الصفات المعينة من خفة او ثقل فانه لاشيء لها من ذلك بذاتها ولا يدخل فى معنى ذاتها اذ لوكان من ذلك شيء لها بذاتها لعمها باسرها واستحال استبدالها به وزواله عنها فانه لوكان قدر شبر فى شبر ذاتيا اولازما للهيولى التى هى الجسم بذاتها لكان كل جسم شبرا فى شبر لايزيد ابدا ولا ينقص

(١) سع – فى الاجسام .

وكذلك

وكذلك الخفة والثقل والفوق والاسفل وما بعدها من الصفات فانهم لم يقولو (١) ان الهيولى شيء مجرد العين عن هذه الصفات وانما قالوا انه مجرد المفهوم عنها كما قال المهندسون ان الخط طول لا عرض له والسطح طول وعرض لا عمق له وما ارادوا ان فى الوجود طولا لاعرض له ولا ان الطول مجرد عن العرض فانه لايكون الطول الامع العرض وصفة للعريض لامحالة وانما ارادوا ان اعتبار معنى الطولية لمجرد مفهومه لايلزمه عرض معين ولو لزم الطول عرض بعينه لكان كل طويل ذاك عرضه بعينه وكذلك لو لزم الطويل العريض عمق بعينه فمهما نقصت او زادت (٢)(فى عرض الطويل لا تتغير طوليته وكذلك مهما زدت اونقصت-٣) فى عمق الطويل العريض فان الصفات تجردها الحكماء فى الاذهان عن الموصوفات ثم يصفونها بها سلبا او ايجابا فذلك هو العلم واما ان وراء هذه الهيولى التى هى الجسم هيولى اخرى فلا.

وقد اوردوا لذلك حججا ودققوا فيه نظرا وجوابه وقد حصل فى موضعه من النظر فى الاصول الكلية يصلح ان ينظر فيه بعد استيفاء النظر فى هذا العلم فان اصول العلوم يتسلمها المتعلمون كما قيل مقبولة من المعلمين ويؤخرون النظر فيها والمناظرة عليها الى العلم الذى هو اعلى من ذلك العلم فان الاذهان تترقى فى علومها من الاقرب اليها الى الابعد منها مستعينة بمعرفة ذلك الاقرب اليها على معرفة ذلك الابعد منها على ضربين من الاستعانة فى المعرفة والعلم اما فى المعرفة فان المعرفة الاولى تقوى بها النفس على المعرفة الثانية بالتدريج كما يقوى البصر بالنظر الى الشيء الاقل نورا على النظر الى ما هو انور منه حتى يستطيع النظر الى شعاع الشمس ثم الى نورها ثم اليها فان الاشياء التى هى فى الطبع اجلى هى عندنا اخفى لانها من فطرتنا ابعد واعلى واما فى العلم فلان علمنا بالشيء يتم من جهة العلم باسبابه فاول العلم باول الاسباب التى هى المبادى وكمال العلم بآخر الاسباب التى هى الغايات وستعلم من الوجود ان تلك الاوائل هى تلك

(١) صف - فانهم يقولون (٢) صف - زدت اونقصت (٣) ما بين القوسين ليس فى سع

الاواخر وكيف نعلم الشيء قبل ان نعلمه وكيف نستعين بعلمه على علمه وانما تتقلد الاسباب ثم نعلم بها ثم ننتهى بما علمناه بها الى العلم التام بها فلهذا يحتاج المتعلمون كما قيل فى الفصل السالف الى قبول الاصول فى العلوم الجزئية تقليدا ومعرفة بشرح الاسم من غير استيفاء العلم بها حتى اذا انتهى بهم التعليم الى غايات ذلك العلم عادوا فطلبوا معرفة المبادى والعلم التام بها واستعانوا بما عرفوه بها على معرفتها وعلمها لاعلى طريق الدوربل على طريق المعونة والتبصير.

فالقول فى الهيولى احد الاصول الموضوعة فى هذا العلم واستيفاء النظر فيه ورد الاقاويل المخبطة (١) بصواب القول فيه يكون فى العلم الاعلى.

فالجسم بمجرد معنى جسميته من جهة انه قابل لصور الكائنات نسميه هيولى اولى وباستعداده ببعضها لقبول بعض يكون هيولى قريبة ومتوسطة ومن جهة انه بالفعل حامل لصوره يسمى موضوعا ومن جهة انه مشترك للصور يسمى طينة ومادة وان كان قد يخص باسم المادة ماعدا المستعد ودخل فى هيوليته اولا (٢) ولان التحليل اما الذهنى او الوجودى اذا فرق بين بسائط التركيب كان مجرد الجسمية آخر ما ينحل اليه يسمى اسطقسا وان كان الاسطقس فى عرفهم هوما ينحل اليه الجسم المركب اذا حللته الى طبائعه المختلفة ولا ينحل الاسطقس الى طبائع مختلفة كما يحلل بدن الانسان الى اعضائه وارواحه وهذان الى بسائطهما من الاخلاط والاخلاط الى بسائطها من العناصر التى هى النار والهواء والماء والارض فتجد كل واحد من هذه العناصر لا ينحل الى اجزاء مختلفات كما انحلت تلك اليه لان جزء الماء ماء وجزء الهواء هواء فبذلك سمى اسطقسا فتكون هذه اسطقسات الكائنات وهيولاتها والجسم هيولى اولى لها. هذا اذا اعتبرت بطريق التحليل.

واما اذا اعتبرت بعكس ذلك اعنى على طريق التركيب منها ومما ينضاف اليها سميت عناصر فتكون هذه اعنى النار والهواء والماء والارض عناصر الكائنات والجسم عنصرا لها جميعها فاذا ابتدأت منها وانتهيت الى الاشياء المركبة بالجمع

(١) سع المخطئة (٢) سع – اولا فاولا

والتركيب

والتركيب سميتها عناصر واذا انتهيت من المركبات اليها بالتحليل سميتها اسطقسات فهذه اسماء لهذه على سبيل الوضع والتسمية مصادرة فى هذا العلم.

الفصل الخامس

فى الصورة والغاية والعدم

الموجودات تنقسم باعتبار الوجود الى ذوات قارة فى الوجود والى افعال صادرة عنها وفيها والذى عنه تصدر الافعال يسمى فاعلا والذى فيه يسمى قابلا والقابل هو المحل والهيولى والموضوع لوجود مايوجد فيه وقد سبق القول اللائق فيه بهذا العلم والاسباب والحاصلة عن الفاعل فى الموضوع منها مايسمى صورة وهى التى بها الشيء هو كالبياض للابيض والحرارة للحار بل والانسانية للانسان والتربيع للمربع ومنها مايسمى عرضا كالبياض للانسان والحرارة فى الماء والتربيع فى الشمع والخشب مثلا وقد يقال صورة لجميع ذلك حيث يعنى بها كل صفة لموصوف كيف كانت كالعلم للعالم والكتابة للكتاب والنفس للانسان والحرارة للنار والماء الحار سواء كانت طارية اوزائلة مع بقاء الموضوع كحرارة الماء اوغير زائلة الابزوال الموصوف كحرارة النار اوغير زائلة على الاطلاق كأنوار الكواكب وسواء كان بها الشيء هو ما هو كالتثليث للمثلث والتربيع للمربع اولم يكن كالبياض فى المثلث والمربع وسواء كانت لازمة للشيء فى معقوليته ووجوده كمساواة زوايا المثلث لقائمتين فانها لازمة للمثلث لا ترتفع عنه عند العقل ولا فى الوجود اوكانت غير لازمة لمعقوليته (١) وان لزمته فى وجوده كسواد الانسان الاسود وسواء كان اللازم بواسطة اوبغير واسطة فى العقل والوجود كالزوجية للاثنين ويقال صورة للنوع كالانسان ويقال صورة للشكل التخطيطى خاصة ومنها يسمى المصورون ويقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة العسكر وشكل القياس فى إئتلاف القرينة ويقال صورة لنظام محفوظ عند العقل كالشريعة والقانون والسنة ويقال صورة لحقيقة كل شيء كان جوهرا اوعرضا وتفارق

---

(١) سع - لمقبوليته .

النوع بانها تقال للجنس ايضا من جهة حقيقته لا من جهة جنسيته والصورة المأخوذة احدى المبادى المعقولة هي المقولة بالقياس الى المركب منها ومن المادة على انها جزء له توجبه بالفعل حاصلا موجودا فان وجود المادة كالخشب للسرير لا يوجب وجود السرير بالفعل بل بالقوة وصورة السريرية توجب وجودها وجود السرير حاصلا بالفعل وقد قيل ان الصورة المذكورة فى الطبيعيات احدى المبادى هى التى تقوم الهيولى وتقرر وجودها حاصلة بالفعل قالوا لان الهيولى (١) لا وجود لها بذاتها ومجرد معنى طبيعتها وانما اذا اقترنت بها الصورة اوجدتها لا على انها فاعلتها بل موجبتها .

واحتجوا على ذلك بان قالوا ان الهيولى (٢) اذا وجدت جسما حاصلا بالفعل فى الاعيان لم يجز وجودها الا فى حيز مخصوص ولا يوجب لها ذلك الحيز غير الصورة اما حيز الارض فصورة الارضية اوحيز الماء فصورة المائية اوحيز الهواء فصورة الهوائية اوحيز النار فصورة النارية اوحيز السماء فصورة السمائية وكل كوكب فصورته الخاصة به .

قالوا والدليل على ذلك ان الذى يستبدل صورته كالهواء تصير ماء يستبدل حيزه فيهبط من حيز الهواء الى حيز الماء وبالعكس – وقالوا ايضا وكذلك المقدار لا يتعين لها الا بالصورة والدليل عليه انه يتبدل بتبدلها فالماء يصغر حجمه بجموده ويعظم بذوبانه ويعظم اكثر اذا صار هواء بما اقتضته له صورة الهوائية من العظم واذا كان كذلك استحال وجود الهيولى بمجردها وانما يتعين بها الحيز بما يعين لها الحيز والمكان والمقدار والشكل وغير ذلك فهذه هى الصورة المقومة للمادة كصورة المائية للمائية ويبرد ويسخن وهو هو فتكون الحرارة والبرودة اعراضا وصفات عرضية وان سميت صورة سميت باشتراك الاسم .

وطال الخطب فى هذا للتفهيم والابانة ثم للتثبت والمناظرة وليس موضعه هذا العلم فانه يتقلد فيه علم هذه المبادى بغير حجة ويؤخر الحجة والبيان الى العلم الاعلى كما قيل فنتقلد الآن بطلان هذه الدعوى ونسمى الصورة ماسميناه مما سموه صورة

(١) سع – الهيولى الاولى . (٢) اوسموه

اوسموه عرضا و هو الوجود فى الهيولى عن الفاعل وان خصصنا بذلك مابه الشئ هو ما هو كالتربيع للمربع لا كالبياض له جاز لنا فيما نعنيه ونسميه صورة ذاتية وما عداه صورة عرضية لهذا الشيء الذى صورته الذاتية غيره ويكون ذلك ذاتيا له من جهة اخرى كالبياض للمربع لا من حيث هو مربع بل من حيث هو ابيض والتربيع للابيض من حيث هو مربع وقد سبق فى الكلام فى الحدود ماتستعين بمعرفته فى هذا الموضع فان الصورة ها هنا هى التى كان معناها فى الحدود فصلا للجنس الذى به تم الحد وعلى تلك النسبة فى التسمية والماهية والحقيقة فى الوجود وبقى فى ذلك اعتبار من جهة الافعال فان الشئ قد يكون هو ما هو عند العقل وفى التسمية التى بحسبها تعقله كالانسان بنطقه والنار باحراقها والصورة الحقيقية من صفات الشئ هى التى عنها يصدر ذلك الفعل صدورا (١) اوليا كالاحراق بالحرارة والسحق بالثقل فان الحديد المحمى يحرق الاشياء التى يقع عليها كما يحرق النار بحرارته وناريته ويرضها ويسحقها بثقله وكثافته وانما النار هى المحرقة فهى ماهى بالحرارة البالغة فالحرارة صورة النار الحقيقية واللطافة تابعة لها والكثافة عارض عرض (٢) للموضوع الحار كالحديد فهكذا تعرف الصورة ها هنا الى ان يأتى الكلام الحرى المفصل فى الطبيعيات فانها المطلوبة فيها فان الموضوع فى العلم يكون معنى جنسيا وهيولانيا والمطلوبات فى ذلك العلم هى مالذلك المعنى الجنسى من الصفات الفصلية والخاصية والعرضية ولذلك الموضوع والهيولى من الصور والاعراض وانما ذكرت ها هنا المبادى فى صدر العلم كلية ومطلقة لتعرف ثم تطلب على وجه التفصيل فى انواع الموضوع واصنافه .

واما الغاية فانها الذى من اجله وجد الشيء وفعل الفاعل الصورة فى الهيولى على ماقيل كالجلوس على السرير فانه علة وسبب وجد فى ذهن الفاعل ولاجله فعل مافعل فوجد ما وجد فيما وجد وهى صورة السريرية فى السرير وقد تقدمت معقولة فى ذهن الفاعل ثم بعد ذلك وجدت وحصلت بالسرير فهى سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك

---

(١) سع — صدقا (٢) سع — عارض غريب .

الصورة فان بالغاية المعقولة عند النجار حصلت الصورة الموجودة بالسرير وبالصورة الموجودة فى السرير حصلت الغاية المعقولة موجودة فى الوجود والاعيان فهى علة فاعلية الفاعل والفاعل علة علية (١) وجودها وتتركب هذه فى الوجود والذهن حتى تكون الصورة فاعلا كحرارة النار تحيل الحطب نارا اخرى وتسخن الماء وتكون الصورة غاية كالنارية فى احراق النار فانها غاية فى ذلك اعنى انما الاحراق ليصير المحترق نارا فقد كانت صورة النارية صورة النار المحرقة وفاعلة للنار الحادثة وغاية للنار الفاعلة اعنى المحرقة فى احراقها والهيولى لا تكون صورة ولا فاعلا ولا غاية فهذه هى الاسباب والمبادى الكلية الوجودية التى تكون بالذات .

واما العدم فان وجوده وسببيته بالعرض لانه شرط فى حدوث الحادث قبل حدوثه وليس هو معنى وجوديا من حيث هو عدم بل من حيث هو معد ومقرب(٢) ومتمم لهيولية الهيولى كالبياض والصقال فى الكاغذ فى اعداده لقبول الكتابة بالالوان الاخرى فهو من الصفات الهيولانية ولاحق بها وانما عدميته تدخل فى الاسباب عند الذهن لا فى الوجود حتى يتصوره كائنا بعد ما لم يكن وبه يكون الحديد هيولى للسيف دون الشمع والرصاص ونحوها(٣) فهذه هى الاسباب لا غير لما بالذات ولما بالعرض ولما بالطبع ولما بالتسخير ولما بالارادة ولما بالقسر ولما بالبخت والاتفاق من سائر الافعال والمفعولات(٤)

الفصل السادس

فى ان مبادى الموجودات هى هذه المذكورة وماعداها مما يقال انه بالبخت والاتفاق ومن تلقاء نفسه ترجع اليها فى الحقيقة

قدسبق القول فى ان هذه المبادى تكون بالطبع وتكون بالروية وتكون بالارادة

---

(١) صف ـ علة (٢) سع ـ معدوم ومقرر (٣) زيادة من سع ـ وهو صورة اولى بعد تصوره ثانية معدومة (٤) سع ـ المعقولات .

وتكون بالقسر وتكون بالذات وتكون بالعرض فالتي بالعرض مختلفة متفننة بالقرب والبعد وكل ماهو بالعرض سبب فهو بالذات عن سبب غيره ووجوده الحقيقي انما هو عن ذلك السبب الذى بالذات ونسبته الى هـذا الذى بالعرض تالية ولاحقة لنسبته الى ذلك الذى بالذات مثاله البناء للبيت سبب بالذات والشيخ والشاب والابيض والاسود والعجمي والعربي اسباب له بالعرض فانك اذا سألت عمن عمل البيت قلت البناء فصدقت وذكرت السبب الذى بالذات او قلت فلان الشاب او الشيخ او الابيض او الاسود او العجمي او العربي صدقت ايضا ولكنك ذكرت السبب الذى بالعرض فان كل واحد من هولاء سبب البيت لا من حيث هو ذلك بل من حيث هو بناء وكونه عنه من حيث هو غير بناء انما هو بالعرض .

ومن الاشياء ماتوجد عن اسبابها وجود الازما دائما ومنها ما يكون عن سببه على اكثر الامر ومنها ما يكون على التساوى ومنها على الاقل فاللازمة الدائمة هي الضرورية والتى بالذات ولا عائق لها ولا مانع يمنعها مثل حركة السماء والكواكب والتى تكون على اكثر الامر ولا تكون على الاقل فهى الذاتية الضرورية ايضا لكن لها عائق ومانع كانارة الشمس للارض فانها تصدر عنها دائما مالم يعق عائق ويمنع مانع كالسحاب الكثيف والكسوف وامثال هذه اكثرية الايجاب واقلية اللاايجاب والتى تكون على التساوى فهى التى تتوقف اسبابها التى بالذات على اسباب اخرى توجب او تمنع مثل ارادة الانسان لجزئيات افعاله فانه يريد الاكل اذا جاع ولايريده اذا شبع فالجوع سبب ينضاف الى القوة المريدة فيريد فهوسبب الارادة واذا انضاف الى الفاعل فعل لامحالة ان لم يعق عائق واذا لم يقارنه لم يفعله واما الاقلية فهى ما بالعرض ومقابله ما على الاكثر فان الذى كونه على اكثر الامر يكون لاكونه اقليا والذى لاكونه اكثريا يكون كونه اقليا فالاشياء التى تنسب الى البخت والاتفاق هي الاقلية الوجود عن ذلك السبب وحاصلة عنه بالعرض لا بالذات فان السعيد

البخت هو الذى ينال الخير الذى لم يسع لطلبه كمن حفر بئرا فوجد كنزا او سعى فى طريقه لغرض ما نصادفت حبيبا فانه ينتسب الى البخت والاتفاق من حيث انه لم يسع لاحدهما اعنى لم يكن احدهما غاية سعيه ومطلوبه منه وانما صادفه مصادفة اتفاقية ولو كان كل من حفر بئرا وجد كنزا وكل من سعى لغرض لقى حبيبا لما قيل فى ذلك انه بخت واتفاق ولكان الساعى يسعى للقاء الحبيب لالغيره وحافر البئر يحفرها للكنز لا لاستخراج الماء فكان يكون طالبا قاصدا لذلك اولا وبالذات والبخت والاتفاق فى تعارف الناس ما لم يسع له الساعى فصادفه من الخير فى حسن البخت ومن الشر فى سوء البخت واذا تأملت وجود الدفين وجدت له سببا بالذات وهو الحفر اليه والحفر عن فاعل فعله بالذات هو الحفار ونيل الكنز عن الحفر اليه ليس بالذات وانما هو بالعرض من جهة كونه طالب الماء فى حفره لا طالب الكنز كما كان بناء البيت عن البناء بالذات وعن الابيض والاسود بالعرض فكل مسبب فى الوجود فهو عن هذه المبادى وله وجود عنها بالذات وان كان قد يكون عنها بالعرض وقد تبين هذا فى الفاعل بمثل البناء والابيض والاسود وفى الغاية بلاحق الكنز ومصادف الحبيب وكذلك اذا تاملت ما يقال انه من تلقاء النفس الذى يظن انه لا غاية له فانك تجده عن فاعل بالذات والغاية الا انها غير معلومة عند الفاعل وليس من شرط كل فاعل ان يشعر بفعله فكيف بغاية فعله كالنار فى احراقها وكذلك العابث انما يعبث لداعى حاجة اوعادة والعادة مطلوبة محبوبة كالطبع والغاية فى ذلك هو الحاجة كمن يحك جسده لحكة اوساخه وتفتح مسامه والمادة لذيذة محبوبة وغاية مطلوبة فتأمل ذلك تجده لازما لرأى الموافق والمخالف فى الطبيعيات اعنى ان الاسباب والمبادى هى هذه لاغيرها فان الذين قالوا ان مبادى الاشياء هى الاجزاء التى لا تتجزى ولا نهاية لها مبثوثة فى خلاء لا نهاية له وبحركاتها ومصادفاتها (١) واجتماعاتها واقتراناتها تكون انواع الكائنات فالاجزاء والخلاء فى رأيهم ترجع الى الهيولى والحركات والاشكال الحاصلة الى الصورة

---

(١) صف ــ مصادماتها .

والحركات

والمحركات هي الفواعل وذلك لغاية لا محالة هي الوجود الباقي بالنوع او بالشخص وقد لزم من رأيهم وجود هذه المبادي بما به نكشوا عنها الى ما تعلم هل للخلاء حقيقة كما قالوا او لا حقيقة له والاجزاء التي لا تتجزى وحركاتها ومصادفاتها واجتماعاتها وافتراقاتها يستوفى الآن الكلام فى النظر المستقصي فيها.

الفصل السابع

فى اللواحق الاوائل للهيولى الاولى من الوحدة والكثرة والاتصال والانفصال

انا اذا اعتبرنا الهيولى الاولى التى هى الجسم لمجرد معناه وعلى ما يقتضيه اصطلاح المتأخرين فى تحديده وشرح اسمه حيث يقولون انه الطويل العريض العميق وافردناها فى النظر الذهنى العرضى عما فيها من الصور والاعراض والصفات والاحوال لم تخل فى وجودها بما هى هى من ان يكون جميع الموجود منها جسما واحدا بالاتصال او اجساما كثيرة متميزة بعضها عن بعض بالانفصال فان كانت كثيرة بالانفصال لم تخل فى كثرتها من ان تكون متساوية الاقدار او مختلفتها اولا تكون ذوات اقدار على ما قال قوم ولا يجوز ان لا تكون لها اقدار لان ما يكون كذلك لا يكون لمجموع كثير منه قدر فلا تكون هى الاجسام ولا اجزاء الاجسام التى اياها نعنى وفيها الكلام بجزء ماله مقدار له مقدار هو بعض ذلك الكل فان مقدار الجزء جزء مقدار الكل اللهم الا ان لا يعنى بلا مقدار سلب العظم مطلقا بل تصغيره جدا فيدخل حينئذ فى القسمين الاولين اعنى فى متفقات الاقدار ومختلفتها ولا يجوز ان تكون مختلفة الاقدار بذاتها ومقتضى هوياتها المماثلة الذوات والمفهومات فبقى احد الوجهين الآخرين وهو اما وحدة الجسم الذى هو الهيولى الاولى بالاتصال او كثرته بالتجزى والانفصال مع تساوى الاجزاء فى الاقدار والاحجام .

وقد ذهب الى هذا القسم الثانى قوم من المتقدمين الاقدمين وقالوا ان مبادى الاجسام الحاصلة محسوسة فى الوجود هى اجزاء لا تتجزى غير محسوسة صغرا

منها تتألف المحسوسات من الاجسام فكانت هذه الاجزاء لهم هى الهيولى الاولى فكان الاتصال الذى لهذه الاجزاء بذاتها عندهم لا يقبل الانفصال المفرق الذى يقبله المؤلف منها لان ذلك الاتصال الذى لها فى ذواتها لها بذاتها وما للشيء بذاته لا يرتفع الا بارتفاع ذاته .

واما الاتصال الجامع بينها فليس هو لها بالذات بل هو طارعليها باسباب اخرى ويزول بزوال اسبابه الطارئة وبتفريق يعرض لها عن اسباب اخرى فبذلك تصغر الاجسام وتعظم وفى هذا تتساوى وتتكافى فكان هذا معنى قولهم اجزاء لاتتجزى وهذه حجة لهم اوردناها لتتميم النظر وتوفيته حقه وان لم تكن وجدت فيما نقل عنهم .

واما القسم الآخر وهو كون الكل جسما واحدا باتصاله فهو مما يبطل بما بـه ثبت هذا لانه لوكانت الهيولى الاولى جسما واحدا بالاتصال بالذات لما صح فيها انفصال وتجزء لما قيل واستحال لذلك وجود الحركات المكانية التى تكون بجسمين لا محالة جسم يقارن وجسم يفارق وجسم يفارق الوضعية ايضا فانها لجسم فى جسم وكل ذلك موجود محسوس اعنى الحركات والمتحركات فيما منه وما فيه وما اليه على ما تبين لا يرده راد ولا يشك فيه شاك .

واذا قلنا ان جسم الكل واحد بالاتصال لزم بطلان هذا التكثير بالانفصال وهذا التكثير والانفصال بالانفصال حق لا محالة فذلك التوحد والاتصال باطل فليس جسم الكل واحدا بالذات بالاتصال واما الكثرة بالانفصال والقول بالاجزاء التى لاتتجزى فقد رد بانواع من الردود واحتج عليه بكثير من الحجج .

فمن ذلك قولهم ان الاجزاء التى لاتتجزى لايصح لشئ منها مكان تتساوى فيها الامكنة والمتمكنات فلايكون هذا بمكانه احق من هذا به ولاهذا بمجاورة هذا اولى من هذا بمجاورة هذا فلايصح لها بذواتها مواضع وامكنة اذا المواضع والامكنة من جنس المتمكنات والمتمكنات ايضا متشابهة فليس احدها بمكانه احق من الآخر به .

ولذلك قيل فى اشكالها انها لايمكن فيها غير الكريسة والافدوات الاضلاع لاتوجد بالطبع والذات فى متشابهة الماهيةلان المتشابهة الماهية لا تكون فى موضع منه ضلع وفى موضع زاوية وهما متشابهان لافرق بينهما فلم يبق سوى الكرية فلايتألف منها جسم الاعلى طريق التشبيك ويتحلل اما الخلاء الذى يرون استحالة وجوده اواجزاء اخرى على اشكال غير كرية تملأ خلل الكرات المتجاورة وذلك محال فيها لان اشكالها التىلها بذواتها المتماثلة لايجوزان تختلف وقد فهم قولهم علىوجوه ورد بحجج كثيرة سودت فيها الصحف واستفرغ فيها الوسع وذلك ان قوما ذهبوا الىانهذه الاجزاء قدتكون فى الجسم الواحد المتناهى المحدود غير متناهية وهذا من قول من يقول بان هذه الاجزاء لامقاديرلها وقدرد بان قيل ان الحركة قد تقطع لمتحرك مسافة فى زمن متناه فكيف تكون قد قطعت فى مسافة متناهية بزمان متناه مالايتناهى عددامن هذه الاجزاء وكل ثان منها لايصل اليه المتحرك الابعد الاول فلو لم ينته عدد الاجزاء المنضودة على التتالى لما انتهت الحركة ولا الزمان .

وتمحل قوم للخروج من هذا بان قالوا ان فى الحركات طفرات وهو قول سخيف فان الطفرة معناها وجود حركة سريعة بين حركات بطيئة وبا لتخليق بين الحركات المنجرة وكل ذلك على مسافة وفى زمان وان قصر وهذا قول عناد وجدال لايخفى بطلانه على قائله ومتأمله .

وردوه ايضا بان قالوا ان الكثير آحاد مجتمعة فمتى لم يوجد واحد لم يوجد كثير فالمؤلف من كثرة فيه آحاد والآحاد من الاجزاء اذا تألف منها جسم تألف بالاتصال فكان المتصل المحدود منها من عدد محدود عظيمه من كبيره وصغيره من قليله فكيف يتألف الشىء ممايتألف منه نصفه ونصف نصفه وكذلك هلم جرا اذقد جعلوا اجزاء الصغير والكبير غير متناهية واما من لم يقل بانها غير متناهية وقال بانها غير متجزية فمنهم من اراد بلا تجزيها انها لاتنقسم بالتفريق والتجزية الحاصلة بالفعل ومنهم من قال بانها لا تتجزىبقسمة وجودية ولافرضية والفرضية

اما باعراض قارة متميزة كبياض وسواد واما باعراض اضافيـة مثل مماسة ومحاذاة كما تضع خطا على خط لا كله عـلى كله بل بعضه على بعضه فان كل واحد منها ينقسم الى ماماس ولم يماس ومن قال ان الاجزاء لاتتجزى بهذا المعنى فردوده كثيرة وبطلان قوله ظاهر من ذلك مايرد من جهة الحركة فان المتحرك لا يقطع مسافـة الا وقد قطع نصفها ونصف نصفها قبل نصفها ونصف نصف النصف قبل نصف النصف وكذلك ابدامهما فرضت جزءا وايضا فانا اذا فرضنا جسما مؤلفا من ثلثة اجزاء فالجزء الاوسط قد حجب الجزئين الطرفين عن التماس فكل منهما قد مس منـه غير ما مسه الآخر فقد انقسم بمسهما الى ممسوس هذا وممسوس هذا وان لم يحجب فقد ارتفـع من البين وفرض فى البين وان داخلاه ولم يداخل احدهما الآخر فقد جزآه بمداخلة كل منهما لجزء منـه وان تداخلا ايضا معه فلايتركب من الثلثة مايزيد مقداره على مقدار الواحد وكذلك من الستة الاجزاء ولا من التسعة الاجزاء ولا ممازاد على ذلك وهم يقولون ان الجسم يعظم بكثرة مايتألف منه ويصغر بقلته قالوا وكذلك لو فرضنا صفحة مؤلفة من هذه الاجزاء واشرقت الشمس على احد سطحيها فهى لامحالة غير مشرقة عـلى الآخر فقد انقسمت بما اضاء وبما لم يضئ ولركاكة المذهب يستغنى فى رده لمن يعقل مايسمع ببعض هذه الحجج ولم يقل به من يعتد بقوله من القدماء ومن قال انها لا تتجزى بالقسمة المفرقة على الوجه الذى قيل فقد اعرض عنه النظار وجعلوا كل نظرهم وردهم على رفع القسمة فرضا وباعراض حالة ومماسات لبعض دون بعض لظهور الحجج فى رده فاما هذا فقد (١) اعراضوا عنه الابقليل وهو ما قلنـاه فى الاوضاع والمحاورات والاشكال والمقادير فاما الاوضاع فقد يتخلصون من الاعراض بها بما ذهب اليه بعضهم وهو انه لم يثبت لها بذاتها قرار فى امكنة ولا على مجاورة بل جعلها متحركة بعضها عن بعض والى بعض بلا قرار ولايلقى منها جزء جزءا دون جزء الا فى زمان دون زمان ياتى فى غيره الآخر فكلها يلقى كلها فى كل الزمان وبعضها بعضها فى بعضه .

(١) سع – اعرضنا .

واما الاشكال فقد قال قوم منهم انها كلها مثلثات لان المثلث ابسط ذوات الاضلاع من الاشكال ورد بما قلناه من حديث الضلع والزاوية وانما هرب اليه من التشبيك واختلاف الاشكال الذى قيل فان المثلثات يصح ان تتركب منها الاجسام بغير تشبيك وقال قوم بل هى مختلفات الاشكال وجعل هذا الاختلاف فى الاشكال الاصلية لها علة فى اختلاف المكونات منها (١) قالوا انما كانت النار حارة لطيفة لان اشكال اجزائها مثلثات حادة الزوايا والماء بارد رطب لان اشكال اجزائه مربعات وكذلك فى الارض والهواء وباقى المركبات وجعلت عللها الاشكال ولا نطول بيسط الكلام ولا نشغل به الزمان والاذهان فان كان له مفهوم مرموز لا نقف عليه فلا يكون هو هذا الذى نرده ونرد عليه واذ قد بطل بما قيل وحدة الجسم كله بالاتصال وكثرته بالأجزاء التى لا تتجزء فياليت شعرى يكون الحق الذى يجوز أن يعتقد فيه وكيف يجوز أن يوجد او يتصور لا واحدا ولا كثيرا .

الفصل الثامن

فى تحقيق القول فى وحدة الجسم الذى هو الهيولى الاولى وكثرته التى له بذاته واتمام القول فى الأجزاء

الواحد فى المفاوضات يقال على الواحد بالجنس كالانسان والفرس فانهما واحد فى الحيوانية وعلى الواحد بالنوع كزيد وعمرو فى الانسانية وعلى الواحد بالشخص كزيد وعمرو وعلى الواحد بالذات كالنفس الواحدة وعلى الواحد بالعرض كالعسكر والقبيلة وعلى الواحد بالاتصال كالأشياء الملتصق بعضها ببعض وذلك هو الاتصال العرضى وعلى الواحد بالحقيقة لما لا كثرة فيه بوجه من هذه الوجوه وعلى الواحد بالمجاز كالذى فيه كثرة بهذه الوجوه المذكورة وكل واحد من هذه الآحاد هو غير منقسم ولا متكثر فى المعنى الذى هو به واحد ومقابل الواحد (٢) الغير والكثير فنقول الحجر غير الانسان بالشخص

(١) صف — المكنونات فيها (٢) سع — ومقابل الهو والواحد .

والنوع والجنس القريب والفرس غيره بالشخص والنوع وزيد غير عمرو بالشخص ونحو ذلك – والغيرية والكثرة تقابلان الوحدة (١) فاذا قيل فى جسم انه واحد فليس مفهومه انه لاغيرية فيه وذلك ان الضدين من الاعراض قد يحلان فيه كالأبلق بالسواد والبياض وهو واحد – ولامحالة ان محل احدهما منه غير محل الآخر قبل حلولهما فى الموضعين منه اذ لايتأتى ان يحل احدهما محل الآخر بعينه فلو استوعبه احدهما لاستحال مشاركة الآخر له فيه واذا اخذ منه بعضا وترك بعضا حل فيه الآخر فلو أن الغيرية كانت بهما لقد كان اذا استوعبه احدهما وتبعه الآخر استحل لنفسه محلا منه وليس كذلك بل موضعاهما منه غيران قبلهما وان كانا غير متميزين وانما يميز انهما والجسم قبلهما ليس بواحد بالحقيقة بل بالاتصال والغيرية فيه ليست غيرية آحاد لانه لاآحاد فيه ولو كانت لما قبلت قسمة بفرض ولا عرض وقد بطل ذلك بما قيل فى تماس الاجزاء واشراق الشمس وغيره فليس بواحد لاغيرية فيه وليس بكثير متميز الآحاد بل هو واحد بالاتصال والغيرية فيه غير متميزة ولامنتهية الى آحاد بل ذاهبة فى مدد الاتصال فلذلك لا تنتهى قسمته بل فى طبعه قبول التجزى الى غير النهاية لان كل جزء منه جسم وحكمه فى قبول القسمة لما فى طبعه من الغيرية حكم الكل ولايتصور ان القسمة تكثره بأن تحدث (٢) له الغيرية بل القسمة تفصل غيريته الى آحاد متكثرة والواحد بالحقيقة لاينقسم ولايتكثر فالجسم من حيث هو جسم لا واحد بالحقيقة ولا كثير هو مجموع آحاد بل فيه وحدة اتصالية وغيرية اصلية موجودة فى الاتصال غير متناهية بالقوة فلذلك لاتنتهى قسمته الى ما لا يتصور فيه قبول القسمة فان استغربت هذا المعنى فاثبت لتأمله .

واعلم انك اذا جعلت على جسم نقطتين فلم تجعلهما فى موضع واحد بل فى موضعين منه ولم تحدث حدثا فى المحل سوى حلول النقطتين ومحل احداهما منه غير محل الاخرى قبل حلولهما لكنه لم يكن احدهما متميزا عن الآخر وتميزا بهما

(١) سع – تقابلان الهوهوية والوحدة (٢) سع – تجلب .

وافرق

والفرق بين حدوث الغيرية وتميز الغيرية فان تميز الغيرين امر يطرأ على الغيرين وكذلك لا تميز هما ولو كررت النقطتين على موضع واحد لما صارتا اثنتين فمن حيث ان الجسم يقبل الاتصال والانفصال والتجدد بالصغر والكبر يعلم انه بذاته ومن حيث هو جسم لا متصل ولا منفصل اعنى ولا واحد ولا كثير اذ لو كان بذاته واحدا متصلا لما انفصل اوكثيرا مفصلا لما اتصل وذلك هو قولنا لا واحد ولا كثير والقسمة انما تميز منه اغيارا كانت قبل الانفصال متصلة لا على الوجه الذى به يقال للآحاد المتميزة انها اتصلت فاذا كان الجسم بذاته ليس بواحد باتصاله ولا كثير بانفصاله ولا يختص به شكل والا لما زال عنه ويراه قابل الاشكال وتاركها ولا وضع والا لتساوت اجزاؤه فيه فلم يستحق جسم السماء ان يحتوى على جسم النار من حيث هما جسمان ولم يكن احدهما اولى بكونه حاويا من الآخر ولا محويا فالجسم بذاته لا اجزاء له بل هو واحد باتصاله ومتصل فى امتداده بغيرية غير متميزة حادثة بالانقسام ولا متناهية القبول له وبهذه الغيرية الاتصالية صار قابلا للتكثير والقسمة بغير نهاية فان الغيرية لا تنتهى فى الآحاد الحاصلة بالقسمة الى ما لا غيرية فيه ولا الى آحاد غير قابلة للقسمة فقد بطل القول بالأجزاء التى لا تتجزئ على انها هيولى اولى وصح ان كل جسم كبيرا كان اوصغيرا من حيث هو جسم يقبل التجزئ والقسمة فان لم يقبل لصغر أو صلابة فذلك ليس لجسميته وسنتكلم على ما لا يتجزئ لصلابته من الأجزاء عند الكلام على الارض وما يتكون منها من الاشياء الصلبة فان قوما ذهبوا الى ذلك وما ابعدوا على ماستعلم .

الفصل التاسع

فى الحركة

لكل علم موضوع ومبادئ وعوارض فنظره فى ذلك الموضوع بتلك المبادئ ومطلوبه تلك العوارض على ما قيل فى علم النظر البرهانى وقد انتهى (١) الكلام فى مبادئ العلم الطبيعى وموضوعه فنبتدئ الآن بالنظر فى اعراضه وأعم اعراض الجسم الطبيعى وأخصها به من حيث هو جسم هى الحركة

(١) سع – وقد استوفينا .

وهذا موضع الكلام فيها والحركة تقال على وجوه. فمنها الحركة المكانية وهى التى ينتقل بها المتحرك من مكان الى مكان ومنها الحركة الوضعية وهى التى تتبدل بها اوضاع المتحرك وتنتقل اجزاؤه فى اجزاء مكانه ولا تخرجه عن جملة مكانه كالدولاب والرحا ومنها حركة النمو والنقص يعظم بها المتحرك ويصغر ومنها حركة الاستحالة كالتى يسخن بها ويبرد فان الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة ولا يكون فى الموجودات ما هو بالقوة من كل جهة ولا ذات له بالفعل البتة كما يتضح عن قريب وما بالقوة هو الذى من شأنه ان يخرج الى الفعل المقابل لتلك القوة وما يمنع الخروج اليه بالفعل فلا قوة عليه والخروج عن القوة الى الفعل قد يكون دفعة كاضاءة البيت بالمصباح وقد يكون اولا فاولا وهو الاكثر والاكثرى فى اجناس الموجودات فانه لا جنس فيها الا وفيه خروج عن قوة الى فعل اما فى الجوهر فكما يكون الانسان عن النطفة وفى الكم كالنمو بعد النقص وفى الكيف كالسواد بعد البياض وفى المضاف كخروج الأب فى الأبوة الى الفعل عن القوة بايلاده وفى الأين فكالحصول فى مكان بعد مالم يكن فيه وفى متى كالصباح والمساء يخرجان الى الفعل بعد القوة وفى الوضع كالاضطجاع والانتصاب وكذلك فى الجدة كالغناء بعد الفقر وكذلك فى الفعل يكتب بعد ما لم يكتب وفى الانفعال ينقطع ويتصل والحركة من هذا الخروج عن القوة الى الفعل انما تقال على ما كان متدرجا كحمرة البسرة بعد خضرتها لا دفعة كاضاءة البيت عن المصباح فيختص هذا بأجناس من الموجودات منها الكيف كما قيل فى احمرار البسرة بعد خضرتها وتدرجها الى هذا من ذلك يسيرا يسيرا حتى تنتهى اليه وكذلك فى الكم كالنامى والأين فكالحصول فى مكان لم يكن فيه قبل وفى الوضع كاستبدال اجزاء المتحرك بالاستدارة اجزاء مكانه.

وارسطوطاليس يحد الحركة بأنها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. مثال ذلك ان الابيض اسود بالقوة وانتقاله من البياض الى السواد هو كمال قوته تلك

وذلك

وذلك اذا كان تدريجا بالحركة فالحركة ايضا له بالقوة فالأبيض القار على بياضه ابيض بالفعل قار بالفعل على بياضه وهو بالقوة يتحرك الى الاسوداد وبالقوة مسود فالسواد كمال بياضه من جهة ما هو بالقوة اسود والحركة كمال سكونه من جهة ما هو بالقوة متحرك (١) الا ان الحركة ليست من الاشياء التي تحصل له بنفسها وانما تحصل لشيء بشيء في شيء فتحصل للجسم بالاسوداد في البياض فهي السابقة مما خرج فيه عن القوة الى الفعل فتكون حركة الاستحالة من البياض الى السواد كمالا اوليا للأبيض من جهة ما هو بالقوة اسود وكذلك في الأين والوضع وغيرهما فعلى هذا الوجه شرح اسم الحركة بأنها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة ولأن الواجب في التعريف الحكمي ان لا يعرف الشيء بما الشيء اعرف منه ولا بمساويه في المعرفة والا لعرفت الحركة بأنها الخروج من القوة الى الفعل في زمان وكأن التفصيل يأتي على ذلك هكذا ـ الاشياء تكون بالقوة وتكون بالفعل وما بالقوة هو الذي يخرج الى الفعل والخارج من القوة الى الفعل قد يخرج في زمان ويسمى متحركا وخروجه ذلك يسمى حركة وقد يخرج لا في زمان بل دفعة فلا يسمى خروجه ذلك حركة بل خروجا وتغيرا مطلقا فيختص باسم الحركة الخروج والتغير الذي يكون في زمان وقيل ان الزمان يعرف حيث تعرف بالحركة على ما يأتي ذكره فكيف تعرف الحركة بالزمان فعدل عن هذا التعريف البين الى تعريف يحتاج الى ايضاح وبيان الحركة اعرف منه .

واقول ان الاشياء على ما قيل غير مرة قد تعرف معرفة اولية ناقصة مجملة وغير تامة ولا مستقصاة كما يعرف الجمهور من حال الحركة والزمان فما من احد لا يعرفهما معرفة مجملة غير مفصلة ويعد الايام والليالي ويعرف الزمان ماضيه ومستقبله وان لم يعرفه معرفة تامة حكمية وهل هو جوهر اوعرض اوما علته وما موضوعه وما مبدأه وما غايته فالزمان بهذه المعرفة العامية اعرف من

(١) سع ـ فالسواد كماله من جهة ما هو بالقوة السود والحركة كماله من جهة ما هو ـ الخ

الحركة فى التعريف الخاصى التام العلمى والحركة فى المعرفة العلمية التامة اعرف من الزمان بتلك المعرفة فلابأس ان يوجد الزمان بمعرفته الاولى العامية جزءحد داخل فى شرح اسم الحركة وتعريفها على طريق التحديد فاذا تمت المعرفة بالحركة بماهيتها ولميتها وفاعلها وموضوعها عرف بها الزمان تعريفا حقيقيا واذا لم يكن من العجب ان يعرف الشىء بنفسه اعنى يتوصل الى معرفته التامة من معرفته الناقصة وتكون المعرفة الناقصة طريقا الى المعرفة التامة كما تخلص فى علم النظر البرهانى فلاعجب ان يعرف الشىء بغيره من جهة المعرفة العامية الناقصة التى لذلك الغير على هذا الوجه واذا حققت فى معرفتك ونظرك انتفعت بهذا القول فى غير هذا الفصل من العلوم ولأن اعرف الحركات واولاها باسم الحركة واشهرها به هى الحركة المكانية فتقديم القول فيها واجب حتى اذا تحقق معقولها منه اهتدى به الى غيرها من الحركات .

فنقول ان الحركة فى الأين تعرف منها بالمعرفة الاولى ان المتحرك يترك مكانا ويحل مكانا آخر اذ يكون على مماسة جسم آخر اومحاذاته ثم يزول عن تلك المماسة اوتلك المحاذاة ويصير على مماسة جسم آخر اومحاذاته فاما ان هذه الحركة موجودة فانه من الاشياء الظاهرة المحسوسة واما كيف وجودها وعلى اى نحو هو وأى معنى يفهم منه ففيه نظر لطيف وذلك ان الموجود من الحركة المكانية التى كلامنا فيها اما ان تكون مماسة الجسم للجسم الذى تحرك عنه اوزواله عن مماسته او حصول المماسة الأخرى للجسم الذى تحرك اليه اومجموع الحصول والزوال والمماسة الأولى معا والمماسة الأولى اوالأخرى كل واحدة بانفرادها لا تكون هى الحركة والا لم يكن بين الحركة والسكون فرق ولم تكن الحركة مقابلة للسكون فان السكون هوعدم الحركة فيما من شأنه ان يتحرك واما الزوال عن المماسة فهوعدم وليس هومعنى وجوديا فان كان هو الحركة كانت الحركة عدما لا شيئا موجودا اللهم الا ان يوجد الزوال من حيث هو مماسة اخرى والمماسة الأخرى قد كانت كالأولى فى انها ليست حركة ومجموع المماسة

الأولى

الأولى والثانية والزوال عن الاولى ان كان هوا لحركة فليست الحركة شيئا موجودا حاصلا فان الحصول لايوجد مع الزوال فالمماسة الأولى مع الزوال معدومة والزوال فى نفسه معنى عدمى والمماسة الثانية الحاصلة هى سكون وكالسكون اذليست حركة فكيف يكون مجموع العدم والمعنى العدمى شيئا موجودا فان كانت الحركة مجموع المماستين الحاصلة والزائلة فهى ايضا مما لايحصل لها وجود لأن المماسة الزائلة لايكون لها وجود مع الحاصلة فلاتكون الحركة شيئا حاصلا موجودا اولا تكون شيئا من هذه الاقسام اولايكون بينها وبين السكون فرق فلاتكون مقابلة له على ما هو مشهور من مفهوميهما ولاتظن فيما خلا هذه الاقسام انه حركة مكانية فليس هى اذا شيئا حاصلا موجودا على الوجه الذى الفنا ان نقول به الأشياء انها موجودة حاصلة فى الاعيان وبداية الاذهان تعتقد وجود الحركة بشهادة الحس وتراها معنى مقابلا للسكون وليس فينا من اذا وجد شيئا فى مكان مرة ثم وجده مرة اخرى فى مكان آخر لايقول فيه انه متحرك وقد تحرك والا كان قائلا بأنه ساكن ويعلم انه لوكان ساكنا لم يجده ثانيا مفارقا للمكان الذى كان فيه اولا وقد وجده فارقه وصارالى غيره وهذا معنى كونه لا ساكنا وما ليس بساكن من الاشياء المكانية فهومتحرك فهذا الشيء لامحالة قد تحرك وما قد تحرك فقد وجدت له وفيه الحركة فتكون الحركة موجودة وقدكان قيل انها مما لايكون له وجود وهذا اشكال ظاهر .

واما كيف يتخلص الذهن الى معرفة الحق من هذا الاشكال ويعتقده غير مزاحم بالنقيض فبأن نعلم انا انما نحكم على الاشياء بما عرفناه منها من صفة اوصفات لا من حيث ان تلك الصفة موجودة لها حتى يحكم بها عليها اوتلك الصفات مجموعة حينئذ فيها معا فقط ولكن من حيث انا عرفناها بذلك اما حينئذ اوقبل اوبعد واما من حيث تجتمع معا وتفترق فانها تجتمع فى الذهن وعند النفس حيث نحكم فنحن اذا وجدنا الجسم على مماسة جسم فانه يتقرر فى اذهاننا مماسته له ويتحصل عندنا ملحوظة بالذكر خصوصا كلما كان العهدبه وهوكذلك

اقرب ثم اذا وجدناه علی مماسة اخری لجسم آخر ارتفعت عن اذ هاننا بوجود المماسة الثانية المماسة الأولى فسلبناها سلبا يضاهى الزوال فى الوجود فينضاف مفهوم الزوال وهو سلب المماسة الأولى الى المماسة الأولى ثم اليهما المماسة الثانية فى اذ هاننا وأحدها معنى عدمى ليس له وجود فى الاعيان اعنى الزوال والمعنى الآخر معدوم اعنى المماسة الأولى والمعنى الثالث فقط موجود وهو المماسة الثانية وجميع ذلك محصل عند الذهن وان لم يكن البعض فى نفسه محصلا فى الاعيان حينئذ ونحن لم نحكم بوجوده حينئذ ولكن بوجوده مطلقا يتدرج فى ضمنه اما حينئذ اوقبل اوبعد ونقول لمجموع ذلك انه موجود أى له وجود اذليس فيه مالايستحق قول الوجود عليه لكن لامعا ولاحينئذ لان المماسة الأولى والثانية بهما وجود لامحالة لكن لامعا والزوال عن المماسة الأولى لحكم ذهنى فى متصور عدمى باعتبار وجودى فهو الحصول السالف فلكل شىء من مقومات الحركة وجود لامحالة وان كان وجودا غيرقار ولا مجامع لوجود المقوم الآخر وليس ان لايكون للشئ وجود وان لايكون له وجود قارواحدا واذالم يكن فى مقوماتها الا ماله وجود بوجه فللمجموع وجود وان كان غيرمجتمع معا وليس المجموع شيئا غيرالمقومات فعلىهذا الوجه يقال فىالحركة انها موجودة وكل مستمر الوجود والتقضى مع الحركة فبهذا المفهوم ايضا يقال له موجود ومفهوم ذلك فيها غيرمفهومه فى السماء والارض وغيرها من الموجودات ومالها من الصفات القارة الوجود فانا لانحكم على شىء منها بانه موجود الابعد ادراكه موجودا وقبل ادراكه معدوما فان الامر يوجد أولا فندركه وندركه فنحكم عليه . ومهما تتكررالادراك تكرر الحكم وتكرر الادراك مايكرر الوجود فلا يؤثر استمرارا لتقضى مع استمرارالوجود فى حكمنا بالوجود ولوكان الامرعند ما نحكم عليه بذلك معدوما اذاكان الحكم قبل ادراك العدم ولكون مفهوم لفظة الوجود غيرمتفق عند المسميات بها والمقولات عليها لم يجعل الفيلسوف الاول الموجود جنسا لأنواع الموجودات

وجعله اسما مشتركا مقولا باختلاف المفهومات ولعل من ذكر من المتقدمين انه لا وجود للحركة وهو زنين قاله بهذا المعنى من اجل انه يشتمل على معانى لا يصير منها فى الوجود شيء واحد موجودا اذ لا يتحد الموجود الحاصل بالمعدوم الزائل اللذين هما مامنه وما اليه اللذين بينهما كانت الحركة حتى يصير موجودا واحدا فكيف بالعدم الذى هو مفهوم الزوال وهذا نظر من امعن فى التحقيق وان كان قد جعل قوله مثلة بين الحكماء يتعجبون منه ويتمثلون به فى المحالات المشهورة البطلان اذ لم يفهموا مقصوده فيه وهو فلم يشرحه اولعله خص باسم الوجود ماله وجود قار فكل حركة وكل متعلق الوجود بالحركة ومتصل الاستمرار فى الحصول والتقضى معها لا يكون له وجود قار وانما استمرار الوجود فيه مع استمرار التقضى وهما ذاهبان فيه على الاتصال فقس على هذا فى باقى اصناف الحركات اما فى الوضعية فوضع زائل ووضع حاصل وبالجملة استبدال الاوضاع وفى الاستحالة كيفية زائلة وكيفية حاصلة وبالجملة استبدال الكيفية كالابيض ينتقل الى الاسود (١) تدريجا وفى زمان الا انه فى الكيفية الزائدة بخلافه فى غيرها حيث يبقى الاول السابق مع الثانى اللاحق الزائد وفى غيرها لا يبقى وفى المقدار كالنامى ينتقل من مقدار صغير الى مقدار كبير فى زمان وهذه مثل الكيفية تخالفه المكانية والوضعية فى ان المقدار الاول فى النامى (٢) محفوظ مع الزيادة وليس كذلك فى النقص المقابل له فيضع المقدار المعين فى الناقص من حيث هو ذلك المقدار الناقص فى مكان ماعنه والزائل الذى اليه فى مكان ما اليه ولا ينظر الى ان الاول بعض الثانى فى مكان ماعنه والزائل الثانى بل من حيث هذا هذا وذاك ذاك فتستمر المشابهة فيما عنه وما اليه فى سائرها.

واعلم ان الحركة تتم بستة اشياء وهى المحرك والمتحرك وما منه وما اليه وما فيه كالمسافة التى فيها الحركة والزمان فاما ما منه وما اليه وما فيه فهو من مقومات المفهوم والزمان لازم فى الذهن اوداخل فى تقويم المفهوم وكذلك

---

(١) سع – الاسوداد (٢) سع – الثانى .

المتحرك واما المحرك وانه غير المتحرك فانه يفتقر الى بيان وهذا موضعه .

الفصل العاشر

فى اثبات المحرك لكل متحرك وانه غير المتحرك

اقول ان الحركة لكل متحرك عن محرك هو غيره ولا يصح ان يكون فى الاشياء ما يكون المتحرك منه هو المحرك حتى يكون شىء واحد تحرك ويتحرك من حيث هو ذلك الواحد بل ذلك محال وذلك لان كل شىء من الحركة حادث بعد ما لم يكن متصرم على استمرار حدوثه وانه لا حركة واحدة لها حصول لاتقضى فيه ولا تجدد وانما توجد الحركة الواحدة لحدوث حال وانقضائها وحدوث اخرى بعدها على الاتصال ومفهوم الحركة بمجموعها(١) وما هذه حاله فليس له بذاته وجود حاصل وكيف والموجود بذاته يستحيل ان يطرأ عليه عدم يزيل عن ذاته مقتضى ذاته ويزيل ذاته عن الوجود الذى هو مقتضى ذاته وهذه وجودها بالتصرم والزوال والتجدد والاستبدال فوجودها اذا متعلق بعلة لامحالة .

ولنبسط هذا ليكون الى الافهام اوصل ومتنا وله عليها اسهل ونخص البيان بالحركة المكانية كما خصصناه اولا وتس منها على غيرها فنقول ان الحركة فى المكان تدصح من امرها ان محصولها هو مماسة جسم لجسم عدمت لحدوث مماسة اخرى من ذلك الجسم لجسم آخر فلو ان تلك المماسة تقتضى لذاتها الوجود اولذات ما هى مماسة له ومنه لما عدمت عنها ولو لم تعدم لم تكن حركة اذ بالحركة تعدم المماسة الاولى لكن الحركة موجودة فتلك المماسة لا تقتضى الوجود لذاتها ولا لذينك المتماسين والا لما عدمت ولا زالت عن ذينك الجسمين وهما موجودان والزوال عن المماسة عدم لا يقال فيه انه موجود ولا معدوم وان قيل لعدم ما وجود فذلك العدم هو شىء موجود حقيقته غير العدم ووجوده فى الموضوع يوجب عدم شىء آخر كالبياض يوجب (٢) عدم السواد فيسمى عدما لانه قرينة عدم واما العدم فى نفسه فلا يوجد ولا يعدم

(١) كذا - ولعله - بمجموعها - ح (٢) سع - يقترن به .

ولايتصور

ولايتصور ايضا الامقيسا الى شيء واذا لم تكن المماسة موجودة لذاتها وقد وجدت ثم عدمت فى شيء لشيء فلاشك انها معلولة الوجود بعلتين علة هيولانية وهي المتحرك وعلة فاعلية اوجدتها فى المتحرك وعدمتها اذ لو وجدت فيه عن ذاته لماعدمت .

وكذلك نقول فى المماسة الاخرى الحاصلة مع عدم المماسة الاولى ومفهوم الحركة انما هو ذلك بعينه فكيف لاتكون معلولة الوجود ومقومات مفهومها معلولة فى ذاتها وفى وجودها للتحرك معلولة لعلة هي المحرك فلكل حركة فى متحرك محرك هوغيره ولان المماسة المتصورة جزء من مفهوم الحركة هي من جسم لجسم فوجودها لجسم وفى جسم وكذلك المماسة الاخرى وكذلك الزوال هو لجسم عن جسم فحصول الحركة انما هو لجسم وهو الذى يسمى متحركا من حيث هي له نقوام الحركة بمتحرك ووجودها عن محرك وهذا المحرك غير المتحرك لان وجود الحركه للتحرك ليس عن ذاته اذ لو صدرت الحركة عن ذات المتحرك واوجبها لذاته بذاته لم يخل منها وحصولها انما هو بالخلوعنها لان المماسة الاولى زائلة والزوال عدم والمماسة الثانية الحاصلة لاتجتمع مع الزائلة فالحركة بمجموع حقيقتها لاتحصل للجسم معاكما بان فكيف يصدرعن ذات الشيء مالايتم وجوده للشيء فاوكانت المماسة الاولى تقتضيها ذات المتحرك لما زال عنها اوالثانية لما فارقها اوالزوال الذى هوعدمها لماكانا له فهى معنى يعدم بعضه بعضا فى الوجود ومايوجد ويعدم للشيء فليس هو للشيء عن ذاته فكيف ان يوجد له ويعدم عنه بذاته وان كان انما يقتضى بذاته ما اليه من المماسة الحاصلة فقبلها مماسة زال عن الاولى اليها كان بذلك متحركا فان كان اقتضاها بذاته فزواله عنها الى هذه محال .

وبالجملة فان الجسم لايقتضى بذاته مماسة جسم ولازوالا عنها اذلو اقتضى احدها بجسميته لاقتضى ذلك كل جسم من كل جسم فلم يكن ما يتحرك عنه اولى مما يتحرك اليه والاجسام تترك بحركتها اجساما وتطلب اجساما اخرى فكيف

يناسب الجسم بجسميته جسما يطلبه ويباين بها جسما يتركه فلا يخلو ان تكون المناسبة والمباينة لذاتى الجسمين وذلك محال لان المناسب والمباين واحد فى الحقيقة فيكون المناسب هو بعينه المباين للشيء الواحد بعينه هذا محال او تكون المباينة التى لاجلها ترك والمناسبة التى لاجلها طلب بحالتين فى الجسمين فيكون الجسم بجسميته تحرك الى جسم تلك حاله فيستحق ذلك الجسم الذى اليه الحركة ان يتحرك اليه كل جسم وليس فى الوجود جسم يتحرك اليه سائر الاجسام وكذلك ان ترك بمقتضى جسميته جسما بحالة ما فيكون ذلك الجسم حقيقا بان يهرب منه ويتحرك عنه سائر الاجسام وليس فى الوجود ما هو كذلك بل قد يترك الجسم الواحد جسما كان يتحرك اليه ويطلب بحركته جسما كان تركه بل ويكون ذلك الجسم اولى بالهرب عن حاله تلك بمقتضى جسميته التى اقتضت الحركة عنه والهرب منه فى غيره من الاجسام فالجسم لا يقتضى لذاته مماسة جسم زال عنها ولا مماسة جسم زال اليها ولا يقتضى نفس الزوال الذى هو عدم ولا علل للاعدام من حيث هى اعدام وانما علل الاعدام اعدام العلل على ما تبين فى غير هذا الموضع فاذا لم يقتض بذاته المماسة المتروكة ولا المماسة المطلوبة ولا الزوال وذلك هو مجموع مفهوم الحركة فمحال ان يقتضى بذاته المجموع الذى هو الحركة فان المماسة المتروكة والمماسة المطلوبة يستحيل اجتماعهما له فكيف يقتضيهما لذاته فلا يقتضى الجسم لذاته حركة فالحركة له عن غيره وذلك الغير هو المحرك فالمحرك لكل متحرك هو غير المتحرك وذلك ما اردنا بيانه .

وايضا فان الجسم المتحرك لو وجب عنه لذاته حركة لقد كانت الاجسام كلها متساوية فى اقتضاء الحركات (على سنن واحد [1]) فلم يكن جسم يتحرك دائما وآخر يتحرك وقتا ما وجسم يتحرك سريعا وآخر يتحرك بطيئا وآخر مستديرا وآخر مستقيما وآخر الى جهة وآخر عنها والوجود يشهد بخلاف ذلك فالحركات للاجسام المتحركة ليست لمقتضى ذواتها المتماثلة فاذا هى لكل جسم عن غيره لامحالة وتعلم من هذا اذا علمت ان المتحرك جسم ان المحرك غير جسم لامحالة .

---

(١) ليس فى صف .

الفصل الحادى عشر

فى نسبة الحركة الى ما يقع فيه من اجناس الموجودات

ولان مفهوم الحركة يشتمل على خمسة معان وهى الزوال وما عنه وما اليه ومافيه والزمان - والزوال فى الزمان اخص بمفهومها وماعنه وما اليه ومافيه لوازم لان الزوال معنى اضافى فلا يعقل الا بما عنه وما اليه وما فيه واما الحصول فى الوجود فبالمتحرك والمحرك وماعنه وما اليه فى كل حركة واحد فى الجنس اوفى النوع فى المكانية من مكان الى مكان وفى الوضعية من وضع الى وضع وفى الكمية من مقدار الى مقدار وفى الاستحالة من كيفية الى كيفية واما ما فيه فقد يظن انه من جنس ما منه وما اليه المكانية فى المكان والوضعيه فى الوضع والاستحالية فى الكيف وقد لا يظن كذلك الا فى المكانية فانها من جنس ما منه وما اليه وما فيه فيما عدا المكانية ليس من جنس ما منه وما اليه بل من جنس المكانية اما الوضعية فعن وضع الى وضع فى المكان والتى فى الكمية ففى المكان ايضا لان النامى يتوجه بنموه من مكان الى مكان وان لم يفارق الاول بكليته بل بجزئه النامى الزائد على اصله الاول كما كانت الوضعية لا يفارق المتحرك فيها مكانه والاستحالية كذلك ايضا تبتدئ فى جزء جزء وتستمر على التدريج متحركة فى المكان كحركة المكان فتكون الاجناس المختلفة فى اصناف الحركات مختلفة فى ما منه و ما اليه واما ما فيه فواحد وهو المكان - واذا اعتبر هذا القول وجد عند التحقيق غير سديد فان المكان وهو ما فيه الحركة المكانية بالذات واما فى الوضعية والباقية فبالعرض فانه لا يفارق مكانه فى اختلاف وضعه وانما يستبدل اوضاعا فى ذلك المكان وكذلك النامى يتدرج فى مقداره بحركته فى (١) كميته اولا و بالذات وفى مكانه ثانيا وبالعرض والاستحالة تبتدئ من قليل الحر فى البارد وتنتهى الى كثيره كصفيحة تحاذى بها الشمس فان الحر يبتدئ فى جميع سطحها معا لا فى جزء جزء منه والمبتدئ فى جزء جزء كحر الشمس فى

---

(١) صف - لميته .

عمق الصفيحة وحر النار فى الاقرب فالأقرب منها فهو غير لازم وحركته فى ذلك مكانية من حيث تسرى فى الاجزاء من الاقرب الى الابعد على التوالى واما من حيث تبتدئ وتنتهى من ضعف الى شدة فلا ومن هذا القبيل هى فى الكيفية لا من جهة الانتقال فى الأجزاء كانتقال ضوء المصباح بيد الساعى على الارض فان الضوء يتحرك بحركة المصباح حركة مكانية ومن حيث يضئ لاتكون له حركة لانه ليس فى زمان ومن حيث ينتقل فهو فى زمان .

فان قال قائل ان الحرارة تشتد من حيث تعم الاجزاء وتضعف من حيث تخص بعضها وتزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها .

نقول انا نرى الماء فى تسخينه يغلى وتصعد منه اجزاء من اسفل الى فوق وتبخر فيصعد كل بالغ منها فى الحر والى ان يعم الحر كثيفها ولطيفها يتبخر الالطف فالالطف صاعدا فاشتداد الحر بعموم الاجزاء والزيادة والنقصان فى ذلك فى اجزاء المسخن لا فى السخونة والسخونة فى كل جزء تحصل بكمالها دفعة لا فى زمان كالضوء فى المستضئ فهذا القسم يؤخر الكلام فيه الى الكلام فى الكون والفساد والتغير والاستحالة وفى هذا الموضع نكتفى بما قيل فى الاصناف الاخر فالحركة تقع فى هذه الاجناس اولا وبالذات وفى غيرها بالعرض فان الانسان يتحرك فى مكانه وفى وضعه ونموه ونقصه وحرارته وبرودته من شىء من ذلك الى شىء منه فى زمان ولا يتحرك فى انسانيته فانه فى اختلاف الحالات هو انسان فكل ما به هو هو لا يتحرك فيه فان الحاصل بالحركة يكون حصوله تدريجا وشيئا بعد شىء فان كان هو هو بالنقص والزيادة من ذلك البعض الى الكل غير داخلة فيما هو هو وان كان انما هو هو بالكل فذلك البعض لايكون به هو هو وترى ذلك فى مثل انقلاب البيضة الى الفرخ فانه يكون لا فى زمان نشعر به وبعد ذلك ينمو ويصلب تدريجا .

ولقائل ان يقول ان البياض كذلك ايضا يحصل ما يسمى منه بياضا اما فى زمان غير محسوس واما لا فى زمان وحينئذ هو ابيض باقل بياضه ثم

يزداد

يزداد فى بياضه فان كان هو هو بالبياض الاول فالزيادة عليه غير داخلة فى ما به هو هو اعنى ابيض وان كان انما هو ابيض بالاصل والزيادة فلا يتم بالاصل كونه ابيض ·

ونجيب عن ذلك فنقول ان الاعتبار باللغة والتسمية فى ذلك اوجب هذا الشك والتسمية للمسميات انما تكون عند المسمين بحسب المعرفة على ما قيل فى الحدود للموصوفات والصفات فالذى عرف بصفة غير زمانية اعنى غير متدرجة الكون فى زمان سمى باسم موضوع له كالانسان والفرس وزيد وعمرو والذى عرف ووصف بصفة زمانية سمى باسم مشتق من تلك الصفة كما يسمى الابيض من البياض والكاتب من الكتابة ويدخل فى تصريفه الانفعال والحركة فيقال يبيض ويسود ولا يدخل فى تصريف الموضوعات الاول كالانسان وزيد ولا يقال يتأنسن من انسان ويتزيد من زيد ويجرد الذهن فى التسمية اسم الصفة من الموصوفات الطارية عليه لان الموصوف عرف قبلها باسمه ومعناه الغير زمانى كالانسانية فيقال بياض وسواد ولم يجعل للانسانية اسم وانما اضيفت بحرف النسبة لم تجرد الانسانية من الانسان ولا الزيدية من زيد(لان الذهن عرف المسمى بها اولا بأنه هو هو فلم يجرد صفة عن موصوف - ١) وجرد اسم الصفة الطارية كالبياض والسواد ثم له من حيث يتحرك الى تلك الصفة اسم فى التصريف كما يقال يبيض ويسود (٢) ولا يقال يتأنسن ويتزيد وليس هذا احتجاج باللغة وانما هو احتجاج بالمعارف السابقة الى الاذهان واللاحقة بها التى بحسبها وضعت اللغات فالأبيض يسمى ابيض بقليل بياضه وكثيره باشتراك الاسم لعجز اللغة عن تمييز حدوده فى الزيادة والنقصان التى لو تحددت فى المعرفة لتميزت فى التسمية ولما لم تتحدد عمها الاسم وقيل على زائدها وناقصها ومتوسطها وميز بالفاظ اخرى للتقريب لا للتحديد كما يقال قليل البياض وكثيره ومتوسطه وعاجيه وثلجيه ولا يقال كثير الزيدية او الفرسية او قليلها وما يقال من ان فلانا

---

(١) سقط من سع (٢) بهامش سع - لقائل ان يقول لا نسلم انه لا يجوز لغة اذجاء فى الخبر تمعددوا ·

كثير الانسانية انما يعنى بذلك اخلاقه وافعاله لاذاته .

والذى يجب ان تعلم هاهنا ان كل انتقال من حال الى حال فى زمان حركة ومالا يكون من ذلك فى زمان فليس بحركة واسم الحركة انما هو بحسب هذا وحينئذ يوضح النظر فى الاشياء مافيه منها حركة وماليس فيه ومايظهر من الحركة فيه ومايخفى فيكون فى الانتقالات الزمانية ولا كل زمانية بل التى تتصل مع الزمان ولاتكون فى منفصل كالأعداد .

واذ قدعرفت الحركة فاعرف السكون بانه عدم الحركة فيما من شأنه ان يتحرك من حيث يتحرك فان الانسان الساكن فى اينه يسخن ويبرد وهوساكن فى حركته المكانية ومتحرك بحركته الاستحالية فعدم كل حركة فيما من شأنه ان يتحرك هوسكون من جهة ذلك العدم وان يحرك المتحرك فى غير ذلك الجنس ولأن الحركة انما تكون فى زمان فالسكون ايضا فى زمان فالمتحرك من حيث يتحرك لايبقى على حالة واحدة زمانا فى مافيه يتحرك اما فى المكان ففى كل وقت هو منه فيما لم يكن قبله ولابعده فيه وكذلك فى المقدار الحد الذى يكون عليه يخالف ما يكون عليه قبله وبعده وكذلك فى غيرهما فاذا بقى على حالة واحدة فى وقت وماقبله وما بعده سمى ساكنا فى ذلك الجنس الذى منه تلك الحالة فهذا معنى السكون لكل موصوف بأين اووضع اومقدار اوكيفية من الكيفيات التى فيها الحركة كالحرارة والبرودة والبياض والسواد فهو موصوف بحركة اوسكون والمبدأ القريب الفاعلى لكل حركة وسكون اما ان يكون بارادة اوبغير ارادة والمحرك بغير ارادة يسمى طبيعة فالطبيعيات تشتمل على كل متحرك وساكن من جهة ماله هذا المبدأ القريب الذى به يتحرك ويسكن .

الفصل الثانى عشر

فى المكان

تدسبق القول بان المعرفة منها ناقصة عامية حاصلة باوائل الاذهان ومنها تامة خاصية حاصلة بامعان النظر ويمثل على ذلك بنظيره فى المحسوسات كالمبصرات

من بعد ثم عن قرب وقرب اقرب وحصول المعارف الاول يشترك(١) فيه الاكثر من الناس وبحسبه وضعت اللغات وهو الذى تداوله العرف بين الناس وكذلك العلوم فى الظن واليقين والشك والتحقيق وكل مسمى فى اللغة المتداولة العامية له مفهوم ظاهر يعرفه المسمون والمخاطبون بتلك اللغة والحكماء يبتدئ نظرهم من ذلك المشهور العامى وينتهى الى المعلوم الخاصى والمكان من تلك الجملة فان الاسم المتداول له (٢) له مفهوم عند الجمهور اشهر من ان يخفى واعرف من ان يعرف وهو الموضع الذى يقل الشيء الذى يقال له متمكن حتى لو وضع مسطح كالدرقة على رأس قبة سعته كالدرهم لقيل ان رأس تلك القبة مكان لتلك الدرقة وان لم يلق منها الا قدر ما يساويه من وسطها الا انه هو الذى يقلها واقصى ذلك ان يكون بقدر سـ ـتها من الارض الحاملة لثقلها لامن الفضاء الذى يتمم الاحاطة بها وكذلك يقال ان مكان الانسان هو الموضع من الارض الذى يجلس فيه او يقف او يضطجع عليه ولا يلتفت الى ما يتم به احاطته من الهواء واما الجدار الذى عساه يستند اليه فانه قد يدخل فى جملة مكانه من حيث انه قد يتكىء عليه فيقله ايضا واما الفضاء والهواء الذى لا يقله فلا يقال انه مكانه ولا جزء مكانه فهذا مفهوم المكان فى العرف العامى ويقال ان الدن مكان للشراب كما يقال ان البركة مكان الماء من حيث يعتمد عليها ويستقل بها .

وظن الجمهور من ذلك انه كما ان الارض مكان للناس وغيرهم مما يستقل عليها فكذلك الارض ايضا مكان تستقل عليه ولولاه لهبطت ثم انهم لما رأوا الماء يقل السفن وغيرها قالوا ان الارض على الماء مثل ما نحن على الارض لولاه لهبطت هاوية وقال قوم بل هى محمولة عـلى حيوان يستقل فى الماء لما رأوا الحيوانات تستقل على سطح الماء كالأزقاق المنفوخة ثم اكتفوا بهذا الحد من النظر ولم يمعنوا فيقولوا وهذا الماء على ماذا يعتمد وبماذا يستقل ويتماسك عن الهبوط والهوى فلما نظر قوم علت درجتهم عن هؤلاء قالوا ابل الماء الذى تحت الارض لا نهاية له من جهة العمق وسموه باسم من حيث لا يتناهى ولم يقولوا مثل ذلك عن الارض

---

(١) سع – يستدل . (٢) كذا

لما شعروا به من احاطة البحر بها وارتقوا بمثل هذا النظر الى السماء واعتقدوها كخيمة فوق الارض فمنهم من قال انها كذلك سماء فوق سماء الى ما لا يتناهى ومنهم من قال انها تتناهى ووراءها الخلاء الذى لا يتناهى وهو المكان الذى تتحرك فيه فانهم لما رأوا ان المتحركات التى عندهم انما تتحرك اذا لم يكن فى جهة حركتها مانع كالجبل والجدار بل تتحرك فيما لا يمنعها ملاقاته كالفضاء والهواء والماء فاعتقدوا انه لا حركة الا فى خلاء ثم ان الاذهان بفطرتها او بعرفها وعادتها اقتضت خلاء بعد ملأ او ملأ بعد ملأ واما انتهاء الملأ الى ما ليس بخلاء ولا ملأ فلم تتصوره الاذهان وما لا يتصور فكيف يحكم به ثم ان اهل النظر لما تأملوا قليلا بما رأوه من طلوع الكواكب وغروبها على قوم دون قوم وعلى صقع بعد صقع وقبل صقع شرقا وغربا وجنوبا وشمالا عرفوا من ذلك ان السماء كرية وان الارض ايضا كرية ولما رأوا استقلال ذوات الاثقال عليها ووقوعها من جوها اليها فى كل موضع من الارض على اقرب مسافة فى خط مستقيم واستقلالها عليها انما يكون الى جهة السماء وان كريتها لم تجعل قوما يميلون وقوما يستوون كما يكون على كرة بعضها (١) على وجه الارض علموا ان الارض مهبط الاثقال كلها وانه يصح ان يكون فى المعمورة قوم يكون وضع اقدامهم على مقابلة وضع اقدام قوم آخرين فى موضع مقابل لموضعهم ويكون رؤوسهم الى الجهة التى يتصورونها هؤلاء سفلى لما عرفوه من كرية الارض حتى لو توهم متوهم خروج خط من عند رأس رجل فى هذا الموضع من الارض مارا على جسده الى رجليه لصح ان يذهب على استقامته خارقا للأرض حتى يلقى اول ما يلقاه من السطح الآخر مستقر قدمى الشخص الذى فى الموضع المقابل له وينتهى على استقامته الى عند رأسه فيكون كل واحد منهما منكس الوضع بالقياس الى مكان الآخر وسفلا وعلوا بالقياس اليه واستقلال ذاك على ارضه كاستقلال هذا على ارضه فلما صح هذا عندهم بالنظر علموا ان الماء يحيط بالارض بالطبع وحيث نفى منها على وضع الاحاطة استقر فيه وعلى غير

(١) سع – بصفها .

وضع الاحاطة سالى منه الى وضع الاحاطة وعلموا من ذلك ان الهواء للماء كالماء للأرض وكذلك الى السماء وما فوقها وكأن المكان حينئذ لا يذهب الى غير نهاية فى الطبع بل الارض المكان الاول لهبط الانتقال من كل جهة من جهات احاطتها الكرية وعلموا ان السماء لا تستقل عليها بأطرافها كاستقلال الخيمة على الارض لكريتها وكرية الارض وتشابه البعد بينهم (١) فى سائر الاقاليم التى رأوها فبطل حينئذ عندهم طلب المكان الى غير النهاية على انه مقل وحامل الثقل فلنلخص الآن مفهوم المكان بحسب هذه المقاصد .

فنقول اذا كان المكان فى العرف اللغوى هو الذى يستقر عليه المتمكن ويتحرك منه واليه فالطائر فى الجو يقال انه فى مكان ايضا وموضع يتحرك فيه وعنه واليه ويتوهم سكونه فيه او حركته الوضعية من غير انتقال مثل طير يبقى فى مكان واحد يرفرف فيه بجناحيه زمانا ولا ينتقل عنه وهو فى هواء متشابه الاحاطة به من تحت وفوق ليس فيه موضع يستحق ان يكون له حاملا دون غيره وانضاف الى هذا ما تصوره العلماء من احاطة الماء بالارض والهواء بالماء فجعلوا المكان هو الموضع الذى يملأه المتمكن ويفارقه بحركته عنه ويلزمه بسكونه فيه .

ثم لما امعن العلماء فى النظر علموا ان المكان من الجسم الذى يستقر عليه المتمكن ويحيط به منه ليس هو عمق ذلك الجسم الذى قيل انه مكان حتى لو كان فى موضع دفين وتحته عن اقرب قرب دفين آخر لتميز مكانا هما ولم يكن المكان عندهم واحدا لكليهما بل كل واحد فى مكان فلا يحل فى مكان واحد متمكنان فى زمان واحد ولا يكون المتمكن الواحد فى زمان واحد فى مكانين فصار المكان ما يلى المتمكن من الجسم الذى قيل انه مكانه (مما يلى سطحه الملاقى لسطح المتمكن دون عمقه فلما انعم النظر علم ان بعض العمق فى ذلك مثل كله فقيل ان المكان هو السطح الذى يلى المتمكن — ٢) من الجسم الذى قيل انه مكانه فاذا حددناه بحسب هذا المفهوم قلنا ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى

---

(١) سع — بينهما (٢) سقط من سع .

الذى يلى السطح الظاهر من الجسم المحوى الذى يتحرك عنه او اليه اويسكن فيه ولما رأوا الاناء يخلو مما فيه كالدن من الشراب والبيت من السكان فيبقى خاليا ثم يعود اليه هوا وغيره فيمتلىء بـه وان ذلك الخالى الممتلىء ليس هو السطح الباطن من الاناء فقط بل العمق باسره الذى بين جدران البيت وحافات الاناء لم يقولوا ان المكان هو السطح الباطن الحاوى بل باطن من الحاوى باسره الذى يمتلىء بما يملؤه ويخلو مما يخلو منه فيبقى خلاء لـه طول وعرض وعمق لاسطحا فقط فيكون المكان على هذا الرأى هو فضاء له طول وعرض وعمق يمتلىء بجسم يكون فيه ويخلو بخلوه عنه فان كان هذا يصح فى الوجود فهو اولى بما ذهب اليه المسمون لمعنى المكان فلينظر فيه .

الفصل الثالث عشر

فى الخلاء وما قيل فيه

لما رأى الناس خلو الامكنة وامتلاءها مما يحلها من المتمكنات ويفارقها كالدن للشراب والبيت للساكن تقرر فى اذهانهم ان ذلك الموضع الممتلىء الخالى متقدم فى الوجود لما يملأه اويخلو منه فقالوا بوجود خلاء خال سابق الوجود لكل متمكن مال وان الموجودات من الاجسام كلها فى ذلك الخلاء ساكنة ومتحركة وان هذا الخلاء غير ممتلىء بالأجسام الوجودية ولو امتلأ امتلاءا مزدحما لبطلت حركاتها فان المتحرك انما يتحرك فى خلاء ثم تأملوا هذا الفضاء الموجود بين الارض والسماء فوجدوا الرياح تهب فيه متحركة وتأملوا ذلك المتحرك فوجدوه مثل ذلك الفضاء فى كونه لايحجب الابصار ولايمنع المالى والخارق المتحرك فيه او الذى يتحرك هو عليه كما تهب الرياح على الجبال والجدران والشجر وغيرها فتخرق هذه اعنى الجبال ونحوها بثباتها الرياح المارة عليها فسموا هذا المتحرك فى الفضاء هواء وانه مع سكونه ايضا موجود فى الفضاء يحس به حيث تموجه وتحركه كما تحركه بالمراوح(١) فأراهم النظر أن هذا الهواء اما ان يكون مالئا لهذا الفضاء واما ان يكون هو الفضاء الذى نظن انه الخلاء

(١) سع — الرياح .

قالوا ولو كان هو الفضاء او كان مالئا للفضاء لما امكن ان يتحرك ولبطل هبوب الرياح كالماء الذى يملأ القارورة حتى لا يبقى فيها فضاء فانه لا يتحرك فيها واذا لم يملأها بل بقى فيها فضاء تحرك وتموج فيها لكن الهواء يهب ويتحرك بالرياح لحركته اذا فى خلاء ويشترك الفضاء الخالى والهواء المتحرك الساكن عند ابصارنا فى المرئى وكونهما لا يحجبان ما وراءهما من المرئيات عن الابصار ويختلفان عند حاسة اللمس فان الهواء مما تدركه حاسة اللمس بممانعة ما وحركة وتحريك وبرد وحر والفضاء لا تدركه كذلك وتدلك حاسة لمسنا فنفرق فى تصورنا واذهاننا بين الخلاء والهواء وكيف لا والازقاق المنفوخة نجد فيها صلابة شديدة بانحصار الهواء فيها وتحركها من قعر الماء العميق الى سطحه طالبة لذلك السطح طافية على الماء بقوة قوية مقاومة لكبير (١) من الاثقال المرسية لها مما يحمل عليها فقد عرفنا الهواء وميزناه عن الفضاء الخالى بحس لمسنا وان لم ندركه بالبصر ثم تأملوا فوجدوا بطون الأوانى الخالية مملوءة فى خلوها بهذا الهواء وانما يدخلها الماء وغيره بخروج هذا الهواء منها وما لم يخرج لا يدخلها داخل ونشعر بذلك من انه اذا ملأ الماء الداخل ابوابها يزاحمه الهواء خارجا فسمع صوته فى مصادمته وخرقه للماء خصوصا فى الأوانى الضيقة الرؤوس واذا ضاقت الرؤوس الى حد ما لا يدخلها (٢) الماء المصبوب فيها فان حطت الى وسط الماء رأيت ذلك الهواء يخرج منها بنفاخات كبار وصغار على قدر سعة رؤوسها ونسمع له صوتا وبقبقة ويتبين ذلك بأوانى تسمى سراقات يجعل للاناء منها رأس يدخل منه الماء وثقب ضيق او اثقاب فى اسفله ثم يملأه بالماء ويسد رأسه ويعلق فى الهواء تعليقا مستويا لا ميل فيه حتى يصير ثقل الماء على الثقب او الاثقاب السفلى فلا يقدر الهواء على خرق الماء صاعدا فى ذلك الثقب او الاثقاب التى فى اسفله فلا يخرج الماء منها حتى يفتح رأسه وهو على وضعه ذلك فيخرج حينئذ الماء من الاثقاب السفلى بفتح الثقب الاعلى وقد كان مع سد رأس الاعلى

(١) سع - لكثير (٢) صف - مايدخلها .

لايخرج منها فعلموا ان المانع من ذلك كان احتباس الهواء حيث لم يكن له مدخل فلمافتح الرأس ودخل الهواء سال الماء وجرى الهواء وراءه الى مكانه فلم يبق خلاء ولوا مكن الخلاء لقدكان سال الماء من الاثقاب السفلى مع سد الرأس الأعلى وانما الاجسام فى حركاتها يجر بعضها بعضا ويدفع بعضها بعضا بالتجاور وعلى التعاقب ولا يفارق جسم جسما الابجسم يحصل بينهما ولايتحرك جسم مالم يندفع ما فى وجهه وينجر ما خلفه من الاجسام وان الأكثف منها يجر الألطف الأرق ويدفعه ويحرقه ولاينعكس الامر .

فتشعبت فى ذلك الآراء وقال قوم بوجود الخلاء وقال قوم بلاوجوده اصلا واحتج كل فريق بحجج قد لا يستغنى طالب الحق عن تصفحها وابطال الباطل وتحقيق الحق فيها اما من ظن ان الفضاء كله خلاء ولم يعرف الهواء الا الرياح المتحركة والهواء الساكن حسبه من جملة الخلاء فقد عرف فساد رأيه بما قيل من الترويح والازقاق المنفوخة والقائلون بخلو الأمكنة عما يخرج منها وبقائها خلاء صرفا فقد ردقولهم واظهرلهم ما خفى عنهم بالسراقات المذكورة . والأوانى التى يشعر بخروج الهواء منها مع دخول الماء وبالعكس وانه لايخرج اويدخل من احدها الابقدر ما يخرج اويدخل من الآخر .

والحجة التى تصلح ان يسمعها اهل النظر فى العلم ويجيبون عنها هى التى بالحركة القائلة انه لولا الخلاء لما تحرك متحرك وانما تتحرك الاجسام فى الفضاء الخالى فانها من المشهورات الذائعات والاذهان تسبق الى قبولها والقائلون بها يردون على من ابطل الخلاء بما يرى من تعاقب الماء والهواء وسائر ما قيل بأن يقولوا ان الماء والهواء انما يتعاقبان على مكان قدر حجمه بقدر حجم كل واحد منهما وقديخلوكله وبعضه واذاخلاجذب الى نفسه ويستدلون على ذلك بدليل يناقض دليل السراقات وذلك انهم يقولون انا اذا مصصنا قارورة مصاقويا ثم سددنا رأسها على اثر المص ولم نفتحه حتى نكبها فى الماء رأيت الماء ينزرق داخلا فيها صاعدا ولا يخرج منها هواء وذلك لانه يدخل الى الموضع الخالى الذى خلا بما

امتصصناه

امتصصناه من الهواء ولو لم نمصها حتى يخرج منها ما خرج من الهواء لم يدخل الماء الا بخروج الهواء ولم يترزق صاعدا وانما اصعده جذب الخلاء فذلك الهواء الذى يضطر الى خروجه فى دخول الماء هو الذى اخرجناه بالمص وبقدر ما اخرجناه منه دخل من الماء واقتسر صاعدا بجذب الخلاء .

ويقولون ان الجذب فى الاجسام الطبيعية يكون بضرورة الخلاء فانه يجر الاشياء ليمتلىء بها ويجعلون شهوات الحيوانات للغذاء وجذب الاشجار للماء لضرورة الخلاء وانه اذا خلا اشتاق الى ما يملأه فكذلك يشتاق الحيوان الى الغذاء ويزدرده مسرعا عند خلو جوفه كما ازدردت هذه القارورة الماء وجذبته الى جوفها سريعا وقالوا ايضا انا نرى الاجسام تتكاثف وتتخلخل وانما تتكاثف بقلة الخلاء وتتخلخل بكثرته كما ترى الماء يسخن فى القدر فيملأها ويفيض عنها او يصدعها قالوا ويملأ الاناء رمادا ثم انه يسع مع الرماد ملأه ماء فلولا الخلاء لما وسع ملئه مرتين وانما يدخل الماء فيما بين الرماد من الخلاء اوالرماد فيما فى الماء منه اوكل منهما فيما فى الآخر منه والناميات انما تنمو بدخول الغذاء فيما بين اجزائها ولا تدخل فى ملأ وانما تدخل فى خلاء فالخلاء محسوس مما ذكرناه معقول متصور تتعاقب المتمكنات عليه وان لم يخل منها وحقيقة غير حقيقه ما يملأه ويتعاقب عليه كما ان حقيقة الجسم غير حقيقة ما يتعاقب عليه من الالوان والاشكال وغيرها ويستدل عليه بالحركات وانها لاتكون فى الملأ المزدحم وانما تكون فى الخلاء فان المتحرك اذا تحرك فى ملأ فلا يخلو اما ان يدفع الماء(١) فيتحركه واما يداخله فيلزم من حركة المتحركات فى الوجود اما وجود الخلاء واما تداخل الاجسام بعضها فى بعض واما ان يكون اذا تحرك متحرك واحد أن يتحرك العالم بحركته ويتموج الملأ باسره تموجا مضاهيا لتموجه وهذا القسم الثالث يبطله العيان فانا نجد اجساما تتحرك واجساما تليها ساكنة لاتتحرك بحركتها فبقى الوجهان الآخران اعنى التداخل والخلاء اواحدهما والتداخل كما ستعلم يشهد بوجود الخلاء فوجود الحركات المكانية فى الاجسام يشهد بوجود الخلاء .

---

(١) صف – يدفع الملأ .

الفصل الرابع عشر

في ذكر حجج المبطلين للخلاء ومناقضتهم للقائلين به

قالوا قدظن قوم ان معنى الخلاء في قول من قال به انه لا شيء اصلا وذلك ظن باطل لأن لاشيء لا كلام فيه فلايسمى ولا يشار اليه ولايثبت ولا يبطل .

والخلاء الذي فيه الكلام هو شيء موجود له طول وعرض وعمق يتقدر بمساواة وزيادة ونقصان وذلك هو معنى الجسم فهو جسم بهذا المفهوم والقائلون به يقولون بخلوه عن الاجسام فيقولون خلاء خال ومكان لامتمكن فيه فيناقض مفهوم قولهم عندنا قولهم الا ان يكون مفهوم الجسم عندهم غير هذا على ما سنشرحه بعد هذا الفصل .

ومن حجج مبطلي الخلاء قولهم ان الخلاء ان كان بعدا مفارقا فلايخلو ان يكون متناهيا اوغير متناه لكن الذين اوجبوا وجود الخلاء قالوا انه لاينتهي لانه ان انتهى انتهى الى ملأ والملأ ينتهي الى خلاء فيلزم منه وجود بعد غير متناه اما خلاء واما ملأ واما هما وسنوضح انه من المحال ان يكون في الوجود بعد موجود غير متناه لاخلاء ولاملأ فيستحيل وجود الخلاء وقيل ايضا ان كان خلاء فيدخله الملأ اولايدخله فان دخله أفيبقى بعد الخلاء مع المداخلة موجودا له اولا يبقى فان لم يبق لم يجز لهم ان يسموه مكانا بل يكون المكان هو ما يحيط بالجسم مما يليه ويجاوره لانه فيه لاغير وما بين ذلك من هذا الخلاء قدعدم حيث دخله الملأ ولا يكون ايضا جميع ذلك المحيط بل نهايته التي تلي المتمكن واذا كان هذا البعد يوجد ويعدم فهو تارة بالقوة وتارة بالفعل وكل ماهو بالقوة ويصير بالفعل فله مادة وهيولى موجودة في وقت عدمه وكونه بالقوة فيها يوجد ومنها يعدم فيكون للخلاء مادة وكل بعد في مادة فهو جسم فيكون الخلاء جسما لاخلاء وان كان يبقى مع المداخلة فيكون بعد يدخل في بعد وهذا باطل ولو صح (١) لقدكان يدخل اعظم الاشياء في اصغرها .

والشارحون اوضحوا بطلان هذا بأن قالوا ان ذلك لو جاز لقد كان العالم كله يصح

(١) سع – صح هذا.

يدخل فى حبة الجاورس من جهة انه يقدر تفصيله الى اجزاء صغار مثلها ثم يدخل فيها واحدة بعد اخرى والى ما لا نهاية لان الثانية تداخل الاولى وتبقى مع مداخلتها كما كانت او لا فتقبل اخرى وكذلك هلم جرا وهذا شنيع محال .

وشيدوه ايضا بان قالوا ان كل بعدين اثنين فهما اكثر من واحد لانهما اثنان ومجموع لا لاجل شىء آخر لان العظيم هو الذى يزيد على ما هو اعظم منه بقدر خارج عنه والعظيم فى المقادير كالكثير فى الاعداد فاذا دخل بعد فى بعد صار مجموعهما اعظم من احدهما فيكون البعدان اعظم من الواحد فكل بعدين يتداخلان فمجموعهما اعظم منهما وتمام الكلام ان ينتج منه ان البعدين المتداخلين كالمتصلين فى ازدياد الحجم واذا ازداد الحجم فما تداخلا وقيل تداخلا هذا محال وقيل ايضا فى ذلك ان الاجسام التى تمتنع عن التداخل فى حجم واحد كالماء اذا زيد على الماء ليس المانع من تداخلهما فى الحجم صورتاهما ولا كيفيتاهما ولا هيولاهما لانهما واحد فيهما وانما المانع عن ذلك بعداهما لان مجموع البعدين اكثر من بعد واحد .

واما احتجاج مثبتى الخلاء بالحركة فقد رد عليهم بان الحركات المكانية للاجسام الطبيعية لا يحوج الى خلاء لان الاجسام المتحركة تخلى اماكنها بعضها لبعض من غير ان يكون ها هنا بعد مفارق سوى بعدها وذلك بين فى جولان الاجسام المتصلة وكذلك ايضا فى جولان الاجسام الرطبة .

وكذلك ردوا قولهم فى التكاثف والتخلخل بان المتكاثف باجتماع اجزائه انما يتكاثف لان ما بين اجزائه من الهواء يتنفس ويخرج عنه والذى يتخلخل بضده وردوا حجتهم فى النماء بان قالوا ان الجسم الذى قد ينمى ليس من قبل ان شيئا داخله فقط بل بالاستحالة ايضا مثاله كون الهواء من الماء ونصر هذا القول قوم بان قالوا ان الدليل على ان الماء اذا صار هواء يعظم حجمه ومقداره الذى له فى نفسه من غير زيادة جسم آخر عليه ان القارورة المملوءة بالماء اذا اسخنت بالنار تنصدع وانما تنصدع لازدياد حجم الماء الذى فيها عند

اخذه فى الاستحالة الى الهواء .

فان قال قائل ان ذلك لطلب الصعود بالحرارة فما اصاب لان القوة التى تصعد القارورة بمافيها اقل من القوة التى تشقها فكانت الحرارة المتصعدة تصعدها قبل ان تصدعها ورد على حجتهم فى النماء ايضا بان قيل ان النماء لو اوجب الخلاء اوجب ان يكون الجسم كله خلاً اذا كان باسره ينمى وكان النماء انما يكون بتوسط الخلاء وقالوا ان النماء ان كان مما يشكل فهو شك يجب علينا وعليكم ان نرتاد له خلاء ولا يلزم منه اثبات الخلاء الذى اوضحنا استحالة وجوده يعنى بابطال التداخل وجاء المتأخرون للشك فى النماء بحل يغنى عن القول بالخلاء فقالوا ان الغذاء ينفذ بقوته بين متماسين من اجزاء النامى ويحركهما بالتبعيد فيسكن بينهما فينفسح الحجم ولو كان الغذاء انما ينفذ فى الخلاء لكان الحجم فى حال دخوله وقبله حجما واحدا الا زائدا .

وقيل فى ابطال الخلاء ان الخلاء لا يجوز ان يكون فيه جسم لانه لا يكون فيه متحركا ولا ساكنا اما انه لا يتحرك الجسم فى الخلاء فلان الحركة اما طبيعية واما قسرية والقسرية تتقدمها الطبيعية لان المقسور انما هو مقسور عن طبعه الى طبع قاسره فاذا لم تكن حركة بالطبع لم تكن حركة بالقسر والطبيعى انما يكون عن مباين بالطبع الى مناسب بالطبع والى مناسب انسب من مناسب والخلاء متشابه لا اختلاف فيه لانه طبيعة واحدة ليس فيه مخالف يخالف به بعضه بعضا حتى يكون المتحرك بالطبع يتحرك الى هـذا عن هذا ولانه غير متناه فليس فيه فوق واسفل .

قالوا وليس فيه حركة مستديرة لان المستديرة تنتهى دورتها فينتهى ما يماسه بدورتها وكذلك ينتهى مايحاذيه بها والافكيف يحاذى بدورة متناهية فى زمان متناه مالا يتناهى بحركتها فيه .

وقالوا فى ابطال الحركة فى الخلاء ايضا ان كل حركة فى زمان لا محالة تساوقها بالقبلية والبعدية قليل فى السريعة كثير فى البطيئة والذى يخرقه المتحرك بحركته

من

من الاجسام الكثيفة والرقيقة يعوقه فالاكثف يبطيء بحركته اكثر والارق اقل كما نجده فى حركة المتحرك فى الماء والهواء فان حركته فى الماء الذى هو اكثف من الهواء تحتاج الى قوة اقوى ويكون فى زمان اطول من زمان حركته فى الهواء وعلى النسبة فى الكثافة والرقة تبطيء حركة المتحرك فيها وتسرع فبعض البطء لبعض الكثافة والقاومة والمتحرك فى الخلاء يتعين لقطعه مسافة ما لزمان لا محالة فان كان سريعا فيكون ذلك الزمان مثلا نصف زمانها لوكانت فى الهواء ونصف زمان الكائنة فى الهواء يكون بحركة فى معاوق ارق واقل مقاومة وتكون نسبة مقاومته الى مقاومة الهواء كنسبة هذا الزمان المفروض للحركة فى الخلاء الى زمان الحركة فى الهواء فيساوى زمان حركة فى الخلاء الذى لامقاومة فيه لزمان حركة فى مقاومة مفروضة فتكون الحركة حيث لامقاومة مساوية فى السرعة والبطء للحركة فى مقاومة وذلك محال لايرتفع حتى يرفع الزمان المفروض لهذه الحركة فى الخلاء لانك اى زمان فرضته لها فله نسبة الى زمان حركة فى الملأ بنصف او ثلث اوعشر اوماشئت من ذلك وتكون تلك النسبة بعينها لزمان حركة فى مقاوم مقاومته بعض تلك المقاومة وان كان ذلك فرضا لاوجودا فتكون نسبة المقاومة الى الموجودة الى المقاومة المفروضة كنسبه الزمان الى زمان الحركة فى الخلاء ولايمكن ان يتساوى زمان الحركة فى المقاومة واللامقاومة فلاحركة فى الخلاء .

قالوا وحركة المرمى فى الخلاء لاتمكن ايضا لأن المرمى يتحرك وقد فارقه الدافع الرامى ويكون ذلك اما من قبل التعاقب والمبادلة كما يقول قوم واما من قبل اندفاع الهواء المدفوع تكون حركته اسرع من ثقله المدفوع (١) فى حركته الى موضعه الذى هوله وليس فى الخلاء شيء من ذلك فلا تكون فيه هذه الحركة وان كانت فلا يقف المتحرك ابدا لانه لا يكون اولى بالوقوف فى موضع منه دون موضع واذا كانت الحركة فى الخلاء لم تبطل القوة المكتسبة فى المرمى التى خلقت قوة الرامى لانها تبطل فى الملأ بما يلقاها من مقاومة

(١) سع - فى تقلب المدفوع .

المخروق فيضعفها اولا فاولا حتى يبطلها واذ لا مقاومة فى الخلاء فالمرمى فيه لا تلقى قوته ما يبطلها وهى فلا تبطل بنفسها لان الشيء لا يبطل ذاته واذ لا مقاومة فى الخلاء فالمرمى فيه يتحرك ابدا .

وبالجملة لاحركة فى الخلاء لان الحركة تكون من والى فالمتحرك فيه لا تكون حركته عما منه (١) تحرك اولى منها بما اليه ولا بما (٢) عنه تحرك مما فيه سكن وايضا لو تحركت الاجسام فى الخلأ لتساوت حركة الثقيل والخفيف والكبير والصغير والمخروط المتحرك على رأسه الحاد والمخروط المتحرك على قاعدته الواسعة فى السرعة والبطء لانها انما تختلف فى الملأ بهذه الاشياء لسهولة خرقها لما تخرقه من المقاوم المخروق كالماء والهواء وغيره (٣) فان المخروط المتحرك على رأسه يخرق اسهل من المتحرك على قاعدته ولا مخروق فى الخلاء ولا مقاوم فتتساوى الحركات فيه فى الزمان وهذا محال يشهد الوجود بضده .

واما حجة القارورة التى تمص فيدخلها الماء فقد قيل ان ذلك ليس هو بخلاء حدث فيها وانما مقدار الهواء الباقى فى القارورة زاد بقهر المص وقسره فلما لقى الماء جره فملأ به المكان وعاد الى طبعه فان المقادير اعراض فى الاجسام وهى كغيرها من الاعراض مثل الحرارة والبرودة ومثل الامكنة فى ان منها طبيعية كبرودة الماء واستقرار الحجر على الارض ومنها قسرية كحرارة الماء المسخن وصعود الحجر والمقسور يرجع الى طبعه عند زوال القاسر كما يبرد الماء ويهبط الحجر فكذلك يكون المقدار للشيء بطبعه ويتغير بتغيره اما طبعا كالماء اذا تغير عن طبع المائية فصار هواء فان مقداره يتغير فيعظم والهواء الذى صار ماء فان مقداره وحجمه يصغر واما قسرا مثل هذا المذكور فى القارورة لان المص اخذ قطعة من الهواء الموجود فى تجويف القارورة فعظم مقدار الباقى ليملأها لا بالطبع بل بقسر المص وامتناع وجود الخلاء فى تجويف القارورة فمدد الباقى فى اقطاره حتى عظم وملأ ما لو لم يملأه من المكان خلا واذا وجد هذا المقسور

(١) سع – فيه (٢) سع – ولا عما (٣) صف – وعسره .

بدلا يملأ المكان جذ به اليه لقوة تضاهى قوة المص الجاذب نملأ به المكان وعاد الى حجمه وكذلك لو نفخ فى القارورة نفخا قويا وفتحت لخرج منها هواء صالح فهو اذا قد دخل اليها بقسر النفخ كما خرج ذلك بقسر المص وصغر هذا حجم الهواء الذى فيها قسرا حتى وسع المكان للهواء الداخل كما عظم ذلك حجم الهواء حتى ملأ مكان الخارج فلما وجد المقسور فرجة دفع عنه الداخل الزائد وعاد الى حجمه كما جذب ذلك عوض الخارج وعاد الى حجمه .

واصل هذا الجواب هو ان المقادير اعراض تارة فى الاجسام كالحرارة والبرودة وحقيقتها غير حقيقة الاجسام وتزيد وتنقص طبعا وقسرا مثل الاعراض الاخرى فلهذا دخل الماء صاعدا فى القارورة الممصوصة لا بجذب الخلاء فان كان المجذوب انجذب بجذب الخلاء فالمدفوع لما ذا اندفع اذ يكون قد دخل فى خلاء وحصل فيه فلما ذا عاد مندفعا ان كان لان الخلاء دفعه فلما ذا دفعه أبطبعه حتى يكون الخلاء ابدا يدفع الهواء ويباينه وكان الخلاء لا يدخله الهواء وهو على رأيهم يدخله وذلك الخلاء الذى خلا بالمص لم عاد بجذب ما يملؤه وهل هو ابدا يجذب الى نفسه ما يملؤه فلا يبقى خاليا الا فى الندرة وبمثل هذا القسر المذكور وان كان لمجذبه للهواء والماء المجذ وبين خاصة فهو ابدا يجذبهما او احدهما فلا يبقى خاليا ولا يوجد الخلاء فان كان لحالة اخرى فما هى تلك الحال وكيف اوجبت هذا .

الفصل الخامس عشر

فى تصفح هذه الاقاويل (١) وتتبعها وتحقيق الحق منها

اما الحجة القائلة بان الخلاء طويل عريض عميق فهو جسم وليس بخلاء وان قولهم يناقض دعواهم فنقول فيها ان القائلين بذلك ليس الجسم عندهم كل ماله طول وعرض وعمق فقط ولكن ما هو مع ذلك بصفة يناله الحس بها اما حس البصر كذى اللون واما حس اللمس كالحار والبارد واخص من ذلك واولى به الصلب واللين اعنى الذى يمانع الخارق ممانعة شديدة كالصلب اوممانعة قليلة

---

(١) هامش سع - والتمييز بين الصحيح منها والعليل

كالين وما لا يشعر فيه بممانعة اصلا لا يسمونه جسما وهو الذى يسمونه فضاء وقد جاء فى كلام ارسطوطاليس فى هذه الفصول مايشيد هذا القول اذ يقول وكلما كان الذى بتوسطه تكون الحركة اخف جسمانية واقل عوقا بل اسهل انخراقا كان التدافع ابدا اسرع فقد صار مفهوم الجسمية عنده هو مفهوم المقاومة التى اضعفها يسمى لينا واقواها يسمى صلابة فالجسم فى العرف الاول ومشهور اللغة انما يقال على هذا حتى انهم ربما امتنعوا عن ان يقولوا ان الهواء جسم حتى يشعروا بمقاومته فى حركته وجمعه فى الازقاق ونحوها وكل بعد امتدادى لا يشعر الناس فيه بممانع يسمونه فى مشهور اللغة فضاء وخلاء وانما القوم الذين لم يقولوا بوجود الخلاء لم يكن عندهم فى الوجود ماهو طويل عريض عميق خال عن صفات الاجسام الاخرى فسموا هذا جسما وعادوا فى المناظرة يتطلبونه(١) بمعنى الاسم وبنوا معنى الاسم على بطلان الخلاء فبينوا بطلانه ببطلانه كما ترى فكأنهم قالوا ان كان خلاء موجودا فهو جسم والجسم ليس بخلاء فان كان خلاء موجودا فليس بخلاء فكان فساد القرينة من جهة الحد الاوسط وهو الجسم المأخوذ تاليا فى الشرطية وموضوعا فى الحملية بمفهومين مختلفين اما فى الشرطية فبمعنى الطويل العريض العميق واما فى الحملية فبمعنى المحسوس الملموس وهذا لاينتج على الحقيقة شيئا لان حده الاوسط ليس بواحد والمغالطة من اصحاب التسمية الثانية اعنى القائلين بانه هو الذى له طول وعرض وعمق فقط فيكون الجسم بهذه التسمية هو الهيولى الاولى ويكون هو بعينه الخلاء والمكان الاول ولذلك قال افلاطن فى كتابه المعروف بطيماوس وحكاه ارسطوطاليس عنه ان المكان هو الهيولى ويفارق الخلاء والمكان بهذا المعنى للهيولى بمعان اضافية فالخلاء موضع لا متمكن فيه والمكان ما فيه متمكن والهيولى موضوع ومحل لمافيه من صورة وللجسم المركب منهما والاسم الاضافى للشىء فانما هو له بتلك الاضافة فهذا البعد الامتدادى هو الموضع والمكان والخلاء والهيولى بحسب الاعتبارات المذكورة وبحسب مادل عليه مفهوم هذه الاسماء

(١) سع – يبطلونه

فى

فى مواضعات القائلين بها وقد ناقض ارسطوطاليس قول افلاطن بان الموضع هو الهيولى فقال ان المتحرك يتحرك عن مكانه وموضعه بهيولاه وصورته فيفارق مكانه ولا يفارق هيولاه وهذا حق لكنه لايناقض قول افلاطن فانه يقول ان المكان والهيولى واحد فى الطبيعة لا فى الشخص والمعنى ولا فى مابه صار هذا مكانا وهذا هيولى وانما هو واحد فى البعدية (1) الامتدادية كما نقول ان الانسان وسريره واحد فى الجسمية فهذا البعد امتدادى خال عن صورة الجسمية وصفاتها واعراضها حله (2) بعد امتدادى مصور بصورة الجسمية ومتحل باعراضها فهذا مكان للتمكن وهذا هيولى لما حل فيه وتركب منه ومن هذه الصورة فترجع المناقضة الى ان الابعاد لا تتداخل وتبطل المناقضة بحركة المتمكن عن مكانه لا عن هيولاه فان لم يقل ذلك القائلون بالخلاء فمقصودنا نحن اصابة الحق من القولين لا عنادها فنقول فى كل قول ماله وعليه واول مادعا الى القول بالخلاء حركة الاجسام فى المكان لانهم رأوا المتحرك يترك مكانه اما خاليا واما لمال غيره فيصور المكان فى اذهانهم ولو لم يخل مجردا عن المتمكنات كما يصور الجسم بتعاقب الاضداد مجرد المعنى عنها والمتحرك ايضا يتحرك فيما يخرقه فيتحرك الاكثف فى الالطف كالحجر فى الماء والماء فى الهواء فتحرك الهواء الذى هو الطف الاجسام واقلها ممانعة فى الخلاء الذى لاممانعة فيه لحركات المتحركات امكن واسهل .

واما الحجة المبطلة للخلاء بابطال اللانهاية فانها لاتلزم القائلين بوجود الخلاء وان لزمت القائلين بانه غير متناه فرد اللانهاية فى الخلاء والملأ سواء فاذا بطل كون الخلاء غير متناه لم يبطل كونه موجودا (كما اذا بطل كون الملأ غير متناه لم يبطل كون الملأ موجودا (3) وقوله ان القائلين بالخلاء قالوا انه غير متناه فكأنه قال واذا بطل قولهم بانه غير متناه فقد بطل قولهم بوجوده انما هو كلام جدلى لاينتج الغرض المطلوب وان الخم الخصم وكسره بابطال شىء

---

(1) بها مش صف خ - البعدية الجسمية (2) سع - حل فيه بعد آخر امتدادى
(3) من سع

مما قاله واذا نظرنا فى اللانهاية وصح لنا من ذلك ما يصح لزم منه ما يلزم فى الخلاء والملأ او فى احدهما .

واما الحجة القائلة بانه ان كان خلاء ودخله الملأ وبقى ثابتا مع دخول الداخل فقد دخل بعد فى بعد هذا باطل فللقائل ان يقول فى جوابه ماهذا باطل وبماذا يبطل وبطلانه بنفسه غير بين وقول الشارحين الذين اوضحوا بطلانه بان قالوا ان ذلك لو صح لقد كان يصح ان يدخل العالم كله فى حبة جاورس يجاب عنه ويقال نعم هذا فرض يصح مع فرض الداخل لاممانعة فيه واما اذا مانع الداخل الاول ولا يدخل الا جسم واحد فى خلاء ولو كان الداخل الثانى لا ممانعة فيه ايضا لقد كان خلاء ودخل خلاء فى خلاء وهذا لم يقولوا به وفرضه لايلزم منه محال .

وقولهم ان كل بعدين اكثر من واحد لانهما اثنان ومجموع لا لاجل شىء آخر فان العظيم هو الذى يزيد على ماهو اعظم منه بقدر خارج عنه نقول لهم صدقتم فى ان كل اثنين اكثر من الواحد فى جهة ماهما اثنان وهذا واحد لامن كل جهة فان الاثنين قد يتحدان فيصيران واحدا ويكون ذلك الواحد ليس باكثر من الاثنين ولا اقل من جهة العظم واقل من جهة العدد وكذلك الواحد بعينه لو قطع باثنين لم يكن الاثنان اكثر من الواحد فى المقدار وصدقتم ايضا فى ان العظيم هو الذى يزيد على ما هو اعظم منه بقدر خارج عنه ونحن لم نقل ان هذا خارج عنه بل داخل فيه اذ قلنا بتداخل البعدين فتبطلون دخول الداخل واتحاده بما دخل فيه بخروج الخارج وبزيادته على ما خرج عنه ألستم القائلين بان مجموع الخطين قد يكون اعظم من احدهما وقد لا يكون اما اعظم فحيث يتصلان على استقامة ويخرج احدهما عن الآخر فى وضعه واما اذا تطابقا ولو كانا الف خط فهما واحد وكذلك تقولون فى السطح الطويل العريض اعنى الذى هو مجموع بعدين متقاطعين فاذا كان ذلك قولكم فى الطول مع الطول والعرض مع العرض فهو قولكم فى العمق ايضا لان العمق بعد ثالث من نوع البعدين الاولين ولا يخرج عنهما الا باعتبار اضافى فان المكعب اى اقطاره شئت سميته طولا وايها شئت سميته

عرضا وايها شئت سميته عمقا ولاحرج عليك فى التبديل فاذا كان هذا قولكم فى الطول وفى العرض والعمق لايخالفهما بمعنى (١) جنسى ولا نوعى بل باعتبار اضافى فرضى فقد قلتم هذا فى لطويل العريض العميق فقد قلتم ذلك فى الجسم اولزمكم القول به وكما يتصور المتصور انطباق الطول على الطول والعرض على العرض فكذلك يتصور انطباق العمق على العمق فان التصور الذهنى لايمنع هذا التداخل فان امتنع فى الوجود فبسبب ومعنى زائد على مفهوم البعدين المتداخلين وحقيقتهما وانتم قلتم ان كل معنى فى الجسمين غير كميتهما ومقدارهما لايمنع ذلك وانما يمتنع من جهة المقادير واول ما جوزتم ذلك انما جوزتموه فى المقادير اذ قلتم ان مجموع الف نقطة يتطابق كنقطة واحدة ومجموع الف خط يتطابق كخط واحد منها فى المقدار ولم تقولوا ان مجموع حرارتين كحرارة واحدة ولا غيرها من الصفات ونعم ما فعلتم اذ جوزتموه فى الاطوال والعروض والاعماق فبما ذا نفيتموه عن الاجسام وهى مجموع ذلك عندكم ولعمرى ان المانع هو غير معنى الطول والعرض والعمق وانما هو الكثافة والصلابة والمقاومة لان كل ما يمنع الخارق يمنع الداخل وقول استاذكم الذى نصرتموه اشبه من قولكم الذى نصرتموه به فانه قال بأن الجسمين لا يتداخلان والجسم بحسب المفهوم الذى يقول به اصحاب الخلاء الذين يناظرونهم وجمهور الناس هو المحسوس الذى فيه ممانعة ماللخارق لا البعد الخالى فان ذلك لوعناه القائلون بالخلاء لاستغنى عن مناظرتهم (٢) بل يقولون بخلوه عن جسم اى عن ممانع محسوس .

واما ردحجتهم من جهة الحركات والقول لهم ان الحركة المكانية التى الاحتجاج بها فى ذلك اشبه من غيرها لا يخرج الى خلاء لان الاجسام المتحركة تخلى اماكنها بعضها لبعض فهو قول مجوز لاموجب وتجويزه للخلاء اولى من ابطاله له نعم لو بطل الخلاء بحجة اخرى لكان هذا القول مفيدا من حيث ترى للحركات جوازا دون الخلاء (٣) واستغناء عنه واما به وحده فلا يبطل الخلاء لانهم

(١) سع - الا بمعنى (٢) صف - مناظرتكم (٣) صف - دونه .

يقولون لعمرى ان الكثيف يتحرك فى اللطيف واللطيف فيما هو الطف واقل ممانعة والالطف فى الخلاء الذى لاممانعة فيه فان القارورة المملوءة بالماء لايتحرك الماء فيها والتى فيها مع الماء هواء يتحرك الماء فيها فى ذلك الهواء الذى هو الطف منه وكما لايثبت بالحركات وجود الخلاء كذلك لايبطل بها اللهم الاحيث يقول اصحاب الخلاء ان حركة الرياح توجب حركة جميع الهواء الذى فى الفضاء ان لم يكن خلاء لانها تتحرك بدفع وجذب لما يليها اماما و خلفها .

ومبطلوا الخلاء قد اجابوا عن هذا بقولهم ان الأحجام والمقادير فى الاجسام تعظم وتصغر من غير زيادة فى جواهرها ونجيب عن هذا فيما بعد .

واما ردحجتهم بالتخلخل والتكاثف بأن التكاثف يتنفس عنه مابين اجزائه من الهواء ويخرج والمتخلخل بضده فهو مجوز ايضا لان اولئك يقولون لا بل التكاثف بقلة الخلاء والتخلخل بكثرته اوفى بعض بالخلاء وفى بعض بالهواء او بهما جميعا(ولذلك يقولون بتخلخل الهواء اوتكاثفه فاذا كان تخلخل الاشياء بالهواء فتخلخل الهواء بماذا الا بالخلاء - ١) واما حجتهم فى النماء وردها بأن الجسم قدينمى بالاستحالة كما يصير الماء هواء فيعظم مقداره وينمى من غير زيادة فى جوهره بل فى مقداره فقط واثبات هذا القول بالقارورة المملوءة بالماء وانصداعها بالسخونة وان ذلك لازدياد الحجم لالطلب الصعود فان اصعادها اسهل من شقها .

ولأولئك ان يقولوا انها انما شقها ما فيها من الماء لما طلب الصعود بالحرارة وصعوده لا يكون بجملته معا بل شيئا بعد شىء فيتجاذ بها ما صعد و ما لم يصعد بعد فتنشق بتجاذ بهما اياها ولأن الصاعد ايضا منها انما يصعد منتشر الاجزاء منبسطا فى صعوده لا على خط واحد بل على خطوط متباعدة فى صعودها لانها تأخذ الى جهة المحيط عن جهة المركز فيتجاذب اعلى القارورة ايضا فينصدع بتجاذبها بين المقيم والصاعد وبين اجزاء الصاعد المختلفة الجهات فتهدأ بتصدع

---

(١) سقط من صف .

لاباز دياد الحجم فان كان لكم على هذا حجة غير هذه فاذكروها فان هذا سببها لاما ذكرتموه من زيادة الحجم .

ورد حجة النماء بقولهم ان النماء لو اوجب الخلاء لوجب ان يكون الجسم كله خلاء فقد جاروا عليهم فيه حيث قالوا لأن الجسم كله ينمى وهو قول محال موهم ايها ماعاميا ركيكا فان فى النامى اصلا حاصلا قبل النماء و زيادة حصلت بالنماء فالنماء هو تلك الزيادة والقول عن الاصل انه نمى انما معناه ان شيئا زاد عليه واتحد به لا ان كله تجدد بالنماء ولو كان كله متجددا لما تحاشوا ان يقولوا ان مكانه كان خلاء وقول المتأخرين ان الغذاء ينفذ بين متماسين من اجزاء النامى فيحركهما وينفذ بينهما يقولون فى جوابهم ان كلامنا فى النافذ وما فيه نفذ اولا حتى حرك الاجزاء هل هو خلاء او ملأ فلا يقولون انه نفذ فى ملأ فقد وجد فى اول نفوذه خلاء نفذ فيه وحرك الاجزاء ففرق مابينها فزاد الخلاء فدخل فيه واخلى ما وراءه اوارد غيره من الغذاء وكذلك هلم جرا كلما فرق بين الاجزاء بنفوذه اخلى وانمى وكلما ولج ممعنا اخلى مكانه لغيره مما يرد من الغذاء وكلما ازداد الوارد ازداد النماء ولوان الغذاء يخلف عوض ما يحالل لما احتاج وارده الى خلاء بل انما كان يسد الخلاء الذى اخلاه المتخلل بانفصاله والافقد دخلت اجزاء الغذاء فى ملأ من المغتذى وهذا مما يردونه اكثر من ردكم لدخوله فى الخلاء .

واما قولهم انه شك يلزمنا واياكم حله فلا نثبت الخلاء فنقول(١) بل نثبته والافالداخل من الغذاء يدخل فى ملأ وهو اشنع عندكم من القول بدخوله فى الخلاء والحق هو أن هذا لا يثبت فلا يبطل وحكم تلك الاجزاء حكم المتحركات التى قالوا هؤلاء انها تموج وتدافع ما يليها وقالوا اولئك انها تتحرك فى الخلاء وما قيل فى ذلك فقد كفى .

واما الحجة القائلة بأن الخلاء لاتكون فيه حركة ولاسكون اما الحركة فخلاصة القول فيها هو أنهـا تكون عن شيء الى شيء مختلفين ولا اختلاف فى الخلاء فقد غالطوا فيها ولو قالوا ولا اشياء مختلفة فى الخلاء لقد كان يتضح كذب الكبرى

---

(١) صف ـ فيقولون .

من القرينة وتبطل الحجة وانما قالوا ولا اختلاف فى الخلاء بجعلوا ما منه وما اليه وما فيه كله خلاء وهؤلاء انما اراد واما فيه فقط دون ماعنه وما اليه فانهم لم يقولوا ان كل ما فى الوجود هو الخلاء وجسم واحد يتردد فيه ذاهبا عائدا او متحركا فى موضع منه وساكنا فى موضع آخر حتى تلزم هذه الشناعة ويبطل الخلاء فان ماعنه وما اليه اشياء موجودة فى الخلاء الكلى مع جملة الموجودات الأخرى وما فيه الحركة بين ما عنه وما اليه هو اوبعضه هو الخلاء المدعى ان فيه الحركة فهذه مغالطة فى قولهم فى الخلاء حيث اوهموا ان تلك الحركة لذلك المتحرك فيه وحده وليس فيه معه غيره ولو كان كذلك لقد كان باطلا لكنه ليس كذلك ولم يدع بل فى الوجود السموات والارض وما بينهما والخلاء فالمتحرك يتحرك عن شىء الى شىء يخالفه فى طبع اوحالة اخرى والخلاء فى مسافته التى فيها حركته بين ما منه وما اليه فأى محال ظهر فى هذا من ذلك الكلام المطول بالحركة الطبيعية والارادية والقسرية والمكانية والدورية والسكون المقابل لها حتى يمل القارئ ويعجز ذهنه عن انتقادما سمعه فيقبله بجزا اويظن انه قد اجزى واللبيب يكتفى بهذا حيث يتأمل الكلام فيبين له موضع الغلط اوالمغالطة فيه .

واما الحركة الدورية فقد أتوا فيها بمغالطة اخرى ودققوا وطولوا ومثلوا وشكلوا ففرضوا دائرة فى خلاء لا يتناهى اوخلاء وملأ وقالوا ان المتحرك لا يصح ان يتحرك على هذه الدائرة من اولها الى آخرها فى خلاء اوملأ لايتناهى واخرجوا من مركز الدائرة الى محيطها خطا وفرضوه يذهب بلانهاية فيما لايتناهى وفرضوا خطا آخر خارج الدائرة موازياله لايتناهى ايضا قالوا فاذا تحركت هذه الدائرة تحرك الخط الخارج من مركزها الى محيطها فلقى الخط الذى كان موازياله خارجاعنها لانه فى اول حركته عن الموازاة انتقل الى المقاطعة ويلقى كل ما هو ابعد منه قبل ما هو اقرب منه ولأنه لايتناهى فبعده لايتناهى فما ينتهى منه الى نقطة الا وقد قطع قبلها نقطا لا تتناهى وذلك فى زمان متناه

وهو

وهو بعض زمان حركة الدائرة هذا محال وربما لم يذكروا الزمان لأنهم يوردونه فى تعليمهم قبل هذا فيقولون (١) قبل قبل وبعد بعد لا يتناهى وهذا التعب كله كان حتى نسلم لهم انه لا حركة فى ما لا يتناهى وهذا مسلم بأسهل من هذا فان حركة الشيء يقال انها فى شيء آخر اما لانه يخرقه مماسة اومحاذاة فى الحركة المكانية فان كان الذى يخرقه ويمسه لا يتناهى فحركته فيه لا تتناهى وكذلك الذى يحاذيه بهذه الحركة واما فى الحركة الوضعية الدورية ففيما يماسه اويحاذيه والمماسة من متحرك متناه بحركة دورية واحدة متناهية لا تكون لما لا يتناهى وكذلك المحاذاة لاتكون الامستغرقة (٢) لما لا يتناهى لافى حركة ولافى سكون وخصوصا فى الحركة فان المتحرك انما يحاذى منه متناهيا واذا عدمت النهاية فكيف يحاذى فان معنى ما لا يتناهى هو أنه معدوم الطرف والنهاية التى هى آخره فما لا آخر ولا نهاية له كيف يحاذى ماله اول وآخر وهذا الفن من القول فى هذه المحاذاة انما يكتسب معنى فى الذهن والا فالوجود لا يحصل فيه (٣) لهذه المحاذاة معنى ولا يتعلق بالمتحرك وجودها ولا عدمها اذ ليست حركته عنها اعنى عن النهاية ولا من اجلها وانما تتوقف الحركة على وجود ستة اشياء محرك ومتحرك ومامنه وما اليه وما فيه والزمان ــ ومافيه هاهنا هى المسافة المقطوعة بالمماسة لا بالمحاذاة فان عدم المحاذى ووجوده فى ذلك سواء وهذا مع تطويله انما يتعلق بابطال ما لا يتناهى لا بالخلاء ولا بالملأ وانما احتجوا به على اصحاب الخلاء لأنهم يقولون انه لايتناهى وقد سمعت جواب هذا (٤) بأنه لايصدق القائل فى قوله بأن جسما متناهيا يحاذى بحركة متناهية فى زمان متناه محاذاة لاتتناهى وهذا قول ينتج منه ان ما لا يتناهى لا تكون فيه حركة وهو صدق لمفهوم وكذب لمفهوم اما الصدق فمن جهة المماسة والمحاذاة المحدودة .

واما الكذب فمن جهة المحاذاة المطلقة فانها غير موجودة ولامحدودة الا فرضا والشيء يتحرك فى الشيء بالمماسة فيكون الذى فيه الحركة موجودا محدودا

---

(١) سع ـ لم يوردوا (٢) سع ـ لا تكون مستغرقة (٣) سع ـ منه (٤) من هنا الى آخر القوس سقط من صف .

ويتحرك فيه بالمحاذاة ولا يكون موجودا ولا محدودا الا باشارة المشير وفرض الفارض وتعيين المتعين فما لا يتناهى لا يتحرك فيه متحرك بالمحاذاة المعينة بالاشارة الى نهاية لأنها غير موجودة وأى موضع عقبته الاشارة فهو متناه محدود فالحركة فيما لا يتناهى فيكون منه من حيث هو ملأ او خلاء تحده المماسة من المتحرك لما فيه الحركة فيكون بذلك موجودا محدودا .

واما المحاذاة فتتعين بالاشارة الى حد فيما فيه الحركة اما نهاية ان كان متناهيا اوغيرها بحسب فرض الفارض كما تقول لحركة القمر بفلكه فى فلك عطارد وفلك عطارد فى فلك الزهرة وذلك بالمماسة اوحركة القمر فى فلك البروج اوفى فلك معدل النهار وذلك بالمحاذاة بحسب ما تحده الاشارة والا يلزم العالم بذلك ان يعلم اويقول بان فلك معدل النهار يتناهى عمقه اولا يتناهى لان الاشارة فيه بالحركة عينت له سطحه الأدنى فيتناهى بوضع الاشارة بالمحاذاة له من جسم يتناهى اولا يتناهى فالمغالطة بما فيه الحركة اعملت المماسة والمحاذاة وتعيين المحاذاة بالاشارة الذهنية والتعين المحدود الوجودى وغفل هذا التأمل فعجز عن التحقيق لعجزه عن التدقيق وصدق عنده بالقول المجمل انه لا حركة فيما لا يتناهى ولما فصل له معنى فى اتضح له موضع الغلط والمغالطة (١).

واما الحجة المبطلة للحركة فى الخلاء بالسرعة والبطء فى الزمان فان فيها مغالطة ايضا من وجهين احدهما فى القول بأنه لا يتساوى زمان الحركة فى الخلاء وزمانها فى المقام المفروض وقد يتساوى ذلك ولا يؤثر المعاوق الضعيف جدا فى المتحرك القوى اذ قد يبلغ من ضعف المعاوق ان لا يؤثر فى اشياء نراها عيانا مثل عشرة من المحركين اذا اقلوا حجرا ونقلوه مسافة ما فى زمان ما فانه لا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة اوتلك المسافة فى عشرة اضعاف الزمان بل قد لا يحركه اصلا اذ لا تكون لقوته نسبة اليه مؤثرة فى نعله وان كانت نسبته معلومة فليس كل معلوم مؤثرا فى الموجود فجزء النار الصغير لا يحرق وجزء الحجر الصغير لا يخرق .

(١) انتهى السقط الى هنا .

والآخر وهو ألزم وأوضح وهو انهم جعلوا زمان الحركة كله للقاوم وقسموه على اجزاء المقاومة المفروضة فأعطوا بعضها بعضه على النسبة ولم يخصوا الحركة بزمان والمقاومة بزمان ونحن نقول ان الزمان للحركة اولا بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك ثم بعد ذلك تزيد فيه المقاومة او لا تزيد اوتمنع الحركة البتة ولوكان الزمان كله لمقاومة المخروق لما كانت الحركات الفلكية فى زمان اذ لا معاوق لها فى حركتها الدورية ولايخزق شيئا بحركتها فيه ولا لها من فوقها ولا تحتها ولا امامها ولاخلفها مانع ولا معاوق ولها ازمان مقدرة محدودة .

ثم يقول لهم المجيب ألستم تقولون ان الزمان من اللوازم الذاتية للحركة من حيث هى حركة فى مسافة يقطعها قبلا وبعدا من غير أن يخطر لكم المعاوق بالبال فى الزام الزمان ولوكان الزمان كله للعاوقة لقد كانت الحركة من حيث هى حركة لا فى زمان بل يقول المجيب ان للحركة زمانا محدودا من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك ويزيد فيه المعاوق بحسب معاوقته ومقاومته فانسبوا اذا نسبتم ما يخص المقاومة من الزمان واقسموه على ما تفرضونه اى قسمة شئتم واتركوا الحصة الاصلية لزمان الخلاء فانه لا يزيد عليها بمنع ولا ينقص منها بجذب .

واما حركة المرمى والمدفوع فى الخلاء وما قيل فيها من عدم الاسباب الموجبة لها فيه وعدم الاسباب الموجبة لانقطاعها اذا كانت فنقول فيه ان حركة المدفوع المرمى بعد مفارقة الدافع الرامى ان كانت لأجل حركة الحامل كالهواء والماء فلا يمتنع وجود الخلاء مبثوثا فيهما اوهما مبثوثان فيه ولا يلزم من ذلك ما الزمتم وكذلك ان كانت من اجل الانعطاف كحركة السفينة بالمجذاف فان الحكم يتساوى فى الخلاء والملأ .

وقولهم انه اذا تحرك مرمى فى الخلاء ففى اى موضع منه يقف وهو متشابه ليس فيه ما يخالف بعضه بعضا .

فجوابه ان القوم لم يقولوا هذا اعنى لم يقولوا ان الفضاء كله خلاء خال ولو قالوا

ان المسافة التى يتحرك المرمى فيها كلها خلاء لجاز أن يقف المرمى فى موضع منها ينتسب الى الملأ المجاور بمماسة اومقارنة (١) اومباعدة اوالى الرامى الدافع وكيف وذلك باطل اعنى حركة المرمى بحركة ما فيه يتحرك على ما سنتكلم فيه والخلاء الموجود بين الملأ غير متشابه بل لو لم يختلف بما يوجد فيه لقد كان يختلف بالموضع الأقرب مما يجاوره والأبعد وما بين ذلك كما تختلف احياز العناصر ثقيلها يطلب الأبعد من السماء وخفيفها الأقرب منها و متوسطاتها ما بين ذلك فأما وهو مبثوث مبدد فى الملأ بل الاشياء مبددة مفرقة فيه لا بحيث تستوعبه وتملأه باسره بل تترك منه اجزاء وفرجا فيما بينها بها تنفصل الاجسام بعضها عن بعض وينفصل المتحرك عما يتحرك عنه والمماس عن الملاصق فالشك ابعد وقولهم وان كانت حركة المرمى بقوة تحصل فيه فكيف تقف هذه الحركة فى الخلاء المتشابه والقوة بنفسها لا تبطل ولا تفنى وانما يبطلها فى الملاء مصادمة ما يلاقيها فى مسافتها من معاوق بعد معاوق فيضعفها حتى تفنى وليس ذلك فى الخلاء . فجوابه مثل ذلك فانهم لم يقولوا ان مسافة المرمى كلها خلاء وان المتحرك لا يصادف فيما يتحرك فيه من الخلاء ما يعاوقه ويمانعه (٢) بل ذلك يكون فى الخلاء ولم يقولوا بانه خلاء خال حتى يلزمهم هذا وهم القائلون بان القوى الجسمانية لا تتحرك ابدا بل يتناهى تحريكها فكيف يجعلون هذه القوة اذا فرضت فى الخلاء تحرك ابدا ويقولون ان علل الأعدام اعدام العلل وهذه قد عدمت علتها اعنى الرامى الذى فارقها وقولهم ان الاجسام لو تحركت فى الخلاء لتساوت حركة الصغير والكبير منها والمخروط على رأسه وقاعدته يسلم لهم هذا فى الخلاء الخالى حتى لا يطول الكلام واما الخلاء الذى فيه ما فيه مبثوثا يصادف المتحرك ويصادمه مصادمة بعد مصادمة فلا يلزم منه هذا .

واما حجة القارورة التى تمص فيدخلها الماء وقولهم ان ذلك للزيادة فى مقدار الهواء الذى يبقى فيها بعد المص اولا يجد لملأ المكان بدلا فيتمدد ليملأ المكان بالمص قسرا من غير زيادة فى جوهره بل فى مقداره وسائر ما قيل يقال فى

(١) صف – مقاربة (٢) سع – فيما نعه

جوابه ان هـذا المقدار الزائد الداخل عـلى هذا المقدار الاول فى مادته اما ان تكون معـه زيادة فى الجوهر اولا تكون فان لم تكن فهذا المقدار هو الخلاء لانه بعد امتدادى خال عن الصفات الجسميـة وان كان مع زيادة فى جوهره فقد انضاف هواء الى هواء فمن ايـن جاء هذا الهواء ولوكان لما امتصت القارورة الماء والهواء بعد المص بعنف وقسر حتى يدخله فى ملأ – فان قيل ان الجوهر هو ذلك بعينه وانما زاد مقداره دون جوهره – قيل وحينئذ أيوجد فرق بين الهواء الذى كان ملأ القارورة قبل المص وبين الهواء الذى ملأها بعده فى حال ما وما تلك الحال اولا يوجد فان لم يفترقا بحال فلم تجذب القارورة بعد المص ولا تجذب قبله وهى مملؤة فى كلتى الحالتين بما لايختلف وان وجد فرق فما هو وبماذا يخالف الهواء الاول الهواء الثانى .

فان قيل بان الثـانى ارق والاول اكثف قيل ولم يجذب هذا الرقيق الماء ولايجذبه الاكثف وهو اليه انسب وبه اشبه فان الاكثف من الهواء اشبه بالماء من الارق الالطف ولم يجذب بقدر المصوص ولا يجذب زيادة عليه ولا نقصانا واما قولهم بان المقدار زاد قسرا بالمص والجذب كما سخن الماء واصعد الحجر وعند زوال القاسر عادا الى طبيعتهما كذلك هذا لـه من الحجم والمقدار حد يستحقه بطبعه زاد بالمص عليه قسرا وعاد اليه بعد زوال القاسر .

ويقال فى جوابه ان كان هذا الجزء من الهواء يقتضى ذلك المقدار فهذا يوجب ان يكون لجوهر الهواء مقدار ولمقداره مقدار لان هذا المقدار المعين اعنى الذى فى القاروره ما اقتضته طبيعة الهواء وجوهره والا كان مقدار الهواء ابدا هذا فكان يكون الهواء اجزاء مفرقة بهذا المقدار وليس كذلك وانما اقتضاه على زعمهم هذا الجزء المعين المحوى فى القارورة من الهواء لابجوهره الذى هو لكل هواء بل بمقداره الذى اختص به فمقداره اقتضى مقداره واوجبه فيكون الشىء قد اوجب نفسه هذا محال .

وبسط الكلام فى هذا هو أن نقول ان الهواء الموجود فى القارورة هو جوهر

ذو كيفية وكمية والهواء الممصوص الخارج منه هو جزء من الجوهر المكيف بتلك الكيفية المقدرة بتلك الكمية فجوهره جزء جوهر الكل وكميته جزء كمية الكل والباقي في القارورة كذلك ايضاً فالزيادة التي انضافت اليه حتى ملأ القارورة ان كانت من جنسه اعني جوهراً بتلك الكيفية والكمية فلا فرق بين ما امتلأت به من ذلك قبل المص وبعده فلم يجذب الماء بعد المص ولا يجذبه قبله والذي فيها قبل وبعد واحد .

وان كان الزائد على الباقي بعد المص هو مقدار بلا مادة فلا يخلو هذا المقدار الزائد من ان يطابق المقدار الذي يزيد عليه ويدخل معه في جوهره ومادته فلا يزيد حينئذ لان طوله يداخل الطول وعرضه العرض وعمقه العمق فلا يزيد ولا يملأ المكان واما ان يتصل به من غير مداخلة في الجوهر والمادة فهو مقدار بلا مادة به امتلأ المكان وهو الخلاء الذي اردناه فهذا المقدار الزائد اذا لم يزد معه الجوهر والجوهر الاول موضوع لذلك المقدار الاول فقد وجد هذا في غير مادة ولا جوهر حامل وبه امتلأ المكان والا فكيف تتصور هذه الزيادة ثم ان هذا المتمحل اضطر اليه لما ابطل الخلاء بما بطل به من هذه الحجج التي لم يثبت منها شيء واذا كان الخلاء لم يبطل بها فلم يترك الوجه الاظهر ويتمحل مثل هذا التمحل الذي لم يفد ولم تدع اليه ضرورة .

فان قيل اذا كان الخلاء فهذا الجذب لماذا – ألأن الخلاء يجذب الى نفسه حتى يمتلى ام الملأ يملأ ما يجاوره من الخلاء .

فقلنا ان المسئلة لا يتوقف علمها على علم هذا الذي ان علم فقد حصل علم مهم ايضا وان لم يعلم لم يضر فيما قد علم من امر الخلاء ويثبت بما ثبت من حججه وبما ابطل من منا قضتها وستعلم فيما بعد كيف يكون هذا الجذب وان الملأ المجاور للخلاء هو الجاذب الى الخلاء بقوته وطبيعته لا بقوة الخلاء وقد وجدنا الماء في الجذب الذي ينقص منه والدفع الذي يزيد فيه فيدخل ماء في ماء ويخرج ماء من ماء والحجم في كلتي الحالتين سواء والمكان ملأ ويعود بعد زوال القاسر الى

حجمه الاول بجذب ما يملأ ودفع ما يزاحم كما كان فى الهواء الا انه فى الماء اقل مما فى الهواء .

الفصل السادس عشر

فى اتمام القول فى المكان الخالى والملأ وتحقيقه

واذ قد تم الكلام فى الخلاء بايراد حجج مثبتيه ومبطليه واعتبارها وتحقيقها وثبتت حجج مثبتيه وبطلت حجج مبطليه وانحلت الشكوك والمعارضات التى قيلت فيه وآتى البيان على ذلك بغاية الاستقصاء فنتمم الآن الكلام فى المكان لان الخلف فيه نشأ من الخلف فى الخلاء فنقول اما الوضع الاول من تسمية المكان فقد عرف انه اريد به الجسم الذى يستقل عليه المتمكن حتى تكون الارض بحسب هذا المفهوم مكانا لكل ما عليها ولكل منها مكان يخصه واما بحسب الوضع الثانى فهو الشيء الحاوى المحيط بالمحوى من سائر جهاته كالدن للشراب وبوضع ثالث هو الفضاء الذى فى داخل الجسم الحاوى يحله المحوى وينتقل عنه واليه ولما لم يرهذا الرأى قوم وقالوا ليس فى داخل الاناء فضاء وانما هو جسم يخلف جسما اذا انتقل عنه اوجاء اليه قالوا هو السطح الداخل من الجسم الحاوى المحيط بالسطح الخارج من الجسم المحوى وانما قالوا ذلك لما تأملوا فعلموا ان ما فى ثخانة جرم الاناء وعمق المكان لا مدخل له فى ذلك من حيث هو حاوى وان الحاوى هو اقرب ما يلاقى منه المحوى واقصى ذلك هو السطح فصار هذا عندهم هو المكان فالمكان فى اتفاق الاسماء هو الذى يحوى المتمكن فلا يتشتت ويقله ولا يميل والقائلون بالخلاء يجعلون المكان الفضاء الذى فى باطن الاناء فيصير حد المكان عندهم الفضاء الذى يحيط به الجسم الحاوى ويحله الجسم المحوى ساكنا فيه ومنتقلا عنه او متحركا فيه وهذا الفضاء له عمق وسطح يحده الجسم الحاوى .

وانكره من قال ان بعدا لا يدخل بعدا ولا يكون بعد خال يمتلىء بالاجسام ويخلو منها ولما لم تثبت لهم على ذلك حجة ولا اتضحت لهم فيه محجة وانحلت الشكوك التى تطرقت

واعترضت فيه فالمكان الآن هو هذا بحسب التعارف العام والخاص ولا حاجة الى تحويله عن تعارف الجمهور ولك ان تتصور هذا البعد مفطورا قائما مع ارتفاع (الاجسام عنه اما حاصلا فى الوجود خاليا او ممتلئا واما فى الوهم والعقل مع ارتفاع – ١) الصفات الجسمية التى اخصها بهذا هى الصلابة واللين فانه واو امتنع وجوده فى الاعيان خاليا لما امتنع تصوره فى الاذهان مجردا كما تصورنا معنى الانسانية مجردا عن الصفات الشخصية ومعنى الحيوانية مجردا عن صفات انواعه الخاصية ومعنى الجسمية مجردا عن صفات الحيوانية او النباتية والمعدنية وغيرها من الاجسام الاولية وان كان لا يتجرد فى وجوده عنها فهكذا المكان نتصوره ولو لم يخل بطوله وعرضه وعمقه وهو اقدم عند الذهن من الملأ .

ونعم ما قال اكثر القوم بان المكان هو الهيولى فانك اذا اضفت اليه معنى الصلابة واللين ومقاومة الخارق الى غير ذلك من الصفات الاخرى صار جسما فاما اذا تصورته خاليا عن ذلك واحللت فيه جسما ورفعت عنه جسما وتحركت فيه الاجسام منه واليه صار مكانا واذا اضفته الى الجسم المحسوس الذى تركب منه ومن باقى الصفات الجسمية صار هيولى واذا اردت تصوره خاليا فتصور ان نسبته الى الهواء كنسبة الهواء الى الماء والماء الى الارض فى المقاومة والممانعة للنافذ والخارق فترى ذلك فى الماء اسهل منه فى الارض وفى الهواء اسهل منه فى الماء وفى الخلاء اسهل منه فى الهواء بل هو فى غاية السهولة بلا ممانعة اصلا وكل شىء يخرقه بحركته فيه وهو لا يخرق شيئا هذا معناه ولولاه لما تحرك الهواء اذ لا يخرق ما هو اكثف منه وهو فضاء طويل عريض عميق فسمه ما تشاء .

والعجب ممن استخرج الهيولى الاولى من رفع الصفات المختلفة فى الاجسام فى الوهم عن المحل المشترك لها وان لم يخل عنها حتى رفع الاتصال بالانفصال وقال بوجود ما لا يحس ولا يعقل من هيولى تركب الجسم منها ومن الابعاد وبقاء الخلاء الذى يتعاقب عليه الاجسام من ارض وماء وهواء فى تجويف الاناء

(١) سقطت من سع .

وجعله

وجعله اذ لم يخل على ظنه عن جسم ليس بموجود والهيولى التى قال بها موجودة وان لم يخل ولم يحس ولم يقبل اصلا واما هل يوجد منه خلاء خال ابدا او يخلو تارة ويمتلئ اخرى وهل هو متفرق مبثوث فى الاجسام اوالاجسام مبثوثة فيه او هو كله ملأ فسيأتى القول فيه عند الكلام فى جسم جسم من الاجسام الاولى .

الفصل السابع عشر

فى الزمان

لما كان كمال الجسم المحسوس يتعلق فى وجوده بحركته وسكونه وله من حيث هو كذلك مباد واسباب وعلل تقدم النظر فى المبادى والاسباب والعلل التى للجسم الطبيعى من حيث هو كذلك ثم تبعه الكلام فى الحركة لانها بعد المبادى المشتركة مبدأ وسبب لكمالاته التى تساق(١) اليها ولما كانت الحركة فى مكان وزمان وتقدم القول فى المكان فنتلوه الآن بالقول فى الزمان .

وفيه ايضا اختلاف بين القدماء لكن تحصيل ما يراد من علمه يتم دون التطويل بذلك لضعف الاقاويل المخالفة على الحق منه فان وجوده اظهر من ان يختلف فيه العقلاء المشهورون كما اختلفوا فى وجود الخلاء واما تصوره ومعرفة ماهيته الموجودة فانه فى العرف العامى من البين الجلى وفى التعريف (٢) التام المنطقى العقلى من الغامض المشتبه الخفى فنحن الآن نبتدئ بمعرفته العامية ونجعلها موضوعا لما نحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظرية العقلية فنقول ان المفهوم فى العرف العامى من الزمان هو الشيء الذى فيه تكون الحركات وتتفق وتختلف بالمعية والقبلية والبعدية وبالنسبة اليه بالسرعة والبطء ويقسمونه الى ماض وحاضر ومستقبل والى اجزاء يسمونها اياما وساعات وسنين وشهورا ويحدون اقسامه بالحركات كالايام بطلوع الشمس وغروبها والشهور بدورات القمر والسنين بدورات الشمس او بحالات من الحالات الزمانية كأوقات الحر

---

(١) صف — تشتاق (٢) سع — التعرف .

والبرد فانها اشهر عند المسمين ويعترف الناس اعترافا اوليا بوجود شيء هوهذا وان وجوده ينقضي ويتجدد مطابقا لتقضى سابق الحركات و متجددها وان ماضيه لايبقى مع مستقبله معاً في الوجود ولا اصغر جزء منه مع اصغر جزء كيوم مع يوم اوساعة مع ساعة او دقيقة مع دقيقة ومهما امعنت في تصور الاصغر فعرف العقلاء في اول نظرهم حيث تأملوا صغير اقسامه ما تميز وابه اولا فيه عن الجمهور وانه لا حاضر في الزمان وان الوجود يقسمه الى ماض ومستقبل والحاضر انما هو في الاذهان والاوهام وهو قطعة من الزمان يتأمل فيها المتأمل اويقول القائل ويسمع السامع واذا دقق النظر فيها وقسمت الى اقسام ادق ما يكون لم يحصل في الوجود منها ماض ومستقبل معاً ويطابق هذا التقضى والتجدد على الاستمرار من الاجسام في امكنتها حركة وسكونا فالساكن هو الذى يكون في مكان واحد زمانا كما ان المتحرك هو الذى لايكون في المكان الواحد زمانا .

ثم ان العقلاء نظروا فيه نظرا بحسب عقولهم واصولهم(١) امابحسب العقول فانهم ارادوا معرفة ما هيته وادراكها بمجرد معناها وهل هي مما يحس اولايحس ويتصور اولايتصور بالذات اوبالعرض واما بحسب الاصول فانهم ارادوا ان يعرفوا منه هل هوجوهر اوعرض وللعروض له بذاته اوبالاضافة والنسبة وهل هو علة اومعلول اوكلاهما ولماذا وكيف فطلبوه اولا من جانب المحسوسات فلم يدركوه بالذات اذ لم يكن لونا فيدركه البصر ولاصوتا فيدركه السمع ولاصلابة ولالينا فيدركه اللس ولابالعرض التالى اللاحق لما بالذات لحوقا اوليا لعدم اللون فيما من شأنه ان يتلون كالشفاف في المرئيات ولاعدم ممانعة فيما من شأنه ذلك كالخلاء في الملموسات فان هذه وان لم يدركها الحس بالذات وانه يدركها بالعرض حيث لايدركها فيما من شأنه ان يدرك فيه غيرها بالذات ويفرق بينها وبين غيرها من المحسوسات بالذات فلم يجدوا الزمان مما يحس بالذات

(١) سع - فلما نظرنا فيه نظر ابحسب العقول والاصول - هنا وفيما سيأتى بصيغة المتكلم في سع - ح . ولابالارض

ولا بالعرض اللاحق لحوقا اوليا لما بالذات فعادوا الى اذهانهم و تأملوا محصولها منه ما هو وكيف هو ومن اين حصل فوجدوه للحركات كالمقدار المقدر للمسافات ومساوقا لها في السابق واللاحق من الحركة والزمان الا انهم رأوا ان المسافة الواحدة بعينها موجودة قبل حركة المتحرك فيها وبعدها ولم يروا الزمان كذلك بل ينقضي ماضيه مع تقضي الحركة ويأتي مستقبله مع مستقبلها بل مع السكون ايضا يتجدد ويتصرم فلا يبقى وان امس منه انقضى وغدا يأتي سواء تحرك فيه متحرك او سكن فصادفوا القبلية والبعدية في وجوده بذاته غير منقطعة ولم يجدوها كذلك في المسافة لانها تبقى ولا في الحركة فانها تعدم و تنقطع ومالا يعدم منها وينقطع فلسبب مستبق وهو بذاته من نوع ما يعدم وينقطع والزمان لا يتصور المتصور عدمه ولا يعقل انقطاعه وقبلية المسافة وبعديتها تحصل باعتبار المعتبر وفرض الفارض وحركة المتحرك ويصح ان ينعكس قبلها بعدا وبعدها قبلا ويجعل كلها واحدا لا قبل فيه ولا بعد وليس كذلك الزمان فان ماضيه ذهب ومستقبله يأتي سواء اعتبره المعتبر وفرضه الفارض وتحرك فيه المتحرك اولم يعتبر ولم يفرض ولم يتحرك ولا ينعكس قبله بعدا كما لا يكون امسه غدا ورأوا ان الحركات الكثيرة من متحركات عدة في زمان مسافات عدة تشترك في زمان واحد فعلموا ان هذا الواحد المشترك غير تلك الكثرة وعلموا ان هذه القبلية والبعدية والتصرم والتجدد لهذا بالذات وللحركة بالعرض فقالوا ان الحركة في الزمان ولم يقولوا ان الزمان في الحركة وكانت كثرة الحركات فيه شبيهة بكثرة المتحركات في المسافة الواحدة .

ورأوا انه معرفة ثابتة في النفس بحيث لا يتصور رفعه مع وجود الحركة وعدمها قبلها وبعدها اما مع الحركة فظاهر واما مع السكون فلعدم الحركة مع امكان محدود لوجود ما يوجد منها فان الامكان المتصور لحركة ما لو كانت فيه في مسافة محدودة لا يتصور ان يكون لضعفها في ضعف المسافة على حدها من السرعة والبطء مع سكون الساكن في هذه المدة التي يمكن ان يتحرك فيها او تحرك

فعلموا ان معرفته اسبق الى الاذهان من معرفة الحركة فحكموا بتقدم وجوده لوجود الحركة كما حكموا بتقدم المسافة لها فلا يتصور حركة من لم يتصور زمانا كما لا يتصورها من لم يتصور مكانا ويتصور زمان لا حركة فيه ويمكن فيه الحركة (كما يتصور مكان لا حركة فيه ويمكن فيه الحركة - ١) فحصل لهم بهذا القدر من النظر ان الزمان شيء يمكن فيه الحركات وتوجد فيه بالفعل وتتفق فيه وتختلف بالمعية والقبلية والبعدية وانه غير المسافة اذ يتفق المتحركان فيه ويختلفان فى المسافتين ويختلفان فيه ويتفقان فى المسافة كما يقطع متحركان مسافة واحدة لكن احدهما اليوم والآخر غدا وغير ما منه وما اليه اذ يتفق المتحركان فيه ويختلفان فيهما كما يبتدئ متحركان بالحركة معا فى مسافة واحدة فى زمن واحد لكن هذا من اولها الى آخرها وهذا من آخرها الى اولها وغير الحركة لان الحركات العدة المختلفة فى انفسها وفى المتحركات المختلفة والمسافات المختلفة والجهات المختلفة تكون فى الزمان الواحد معا .

وليس لقائل ان يقول انه حركة واحدة منها والباقية فيها اى فى تلك الحركة اى معها كما قال قوم انه حركة فلك معدل النهار لانها اسرع الحركات واشملها للمتحركات فان تلك وان كانت كذلك فهى حركة ايضا مشاركة فى الماهية لغيرها من الحركات ومخالفة بعوارض لازمة خارجية فان السرعة والبطء من الاعراض اللاحقة للحركات فى المسافات والازمنة وبالنسبة الى حركات اخرى فان السريع الحركة هو الذى يقطع مسافة اكثر من مسافة قطعها الابطأ فى زمان مثل زمانه او مسافة مثل مسافته فى زمان اقصر من زمانه واما شمولها للمتحركات فهو لها بالعرض ايضا لكون المتحرك بها شاملا باحاطته لها فقد عرف العارف الى حده هذا انه يعرف الزمان وان فيه تكون الحركة والسكون فى المسافاة والأمكنة وانه غير الحركات والمتحركات والمسافاة بانيته المطلقة وبمناسبات له ومقايسات اضافية وسلبية ولم يعرفه بمجرد الماهية فصار حده شرح اسمه بين الذين هذه معرفتهم به وهو الذى فيه امكان حركة الساكن ووجود حركة المتحرك

(١) من سع .

بالفعل ومعنى هذا الذى هو المعية المساوقة للقبلية والبعدية التى للمتحرك بحركته فى مسافته وان زيد فى ذلك فقيل ولا يصح رفع وجوده فى الاذهان ثم شرح الاسم بحسب هذه المعرفة لان معرفته الاولى تشعر بها النفس بالذات مع فرض وجود الحركات والمتحركات ولا وجودها وشعورهم بها ولا شعورهم.

والذين قالوا ان من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان يعكس القول عليهم فيقال بل من لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة فان الذى يشعر بالحركة يشعر بقبل وبعد فى مسافة لا يجتمع القبل والبعد فيها بل فى الاذهان وذلك القبل والبعد فى قبل وبعد هو الزمان.

والذين استشهدوا وابهم وهم اهل الكهف لم يشعروا بالزمان كما لم يشعروا بغيره فانهم عدموا الشعور مطلقا فان النائم لا يشعر بشىء لا بحركة ولا بزمان (١)لا ان عدم الشعور بهذا علة عدم الشعور بهذا ولو كانوا فى كهفهم وظلمتهم على حال يقظة لما مضت عليهم ساعة لا يشعرون بها فان الواحد منا اذا كان كذلك وادعا ساكنا لا يدرك شيئا ببصره ولا يشعر بحركة متحرك يشعر بما مضى عليه من الزمان فى حالته تلك ويقدر له ما يليق به من الحركات فيقول فى مثل هذا الزمان كان يمكنني ان اسير مسافة ما ويحدس الاوقات بتقديره له فيقول قد صار وقت كذا اوقرب فيشعر بالزمان مع عدم شعوره بالحركة فقد حصل لهم بالنظر معرفة المعرفة الاولى الثابتة فى الاذهان مع حصول هذه المعرفة الثانية النسبية السلبية فهذا بحسب نظر العقول.

واما بحسب المقرر من الاصول فقد بحثوا عنه فقالوا هل هو جوهر اوعرض وقد عرفت مواضعتهم فى الجوهر والعرض وقسمتهم الاشياء اليهما حيث قالوا ان الجوهر هو الموجود لا فى موضوع والعرض هو الموجود فى موضوع وفسروا الموجود فى موضوع بالموجود فى شىء ليس هو جزء منه اعنى من الشىء الذى هو فيه ولا يصح وجوده دون ما هو فيه اعنى لا يصح وجود الشىء الواحد المعين منه الا فى الشىء المعين الذى هو موجود فيه حتى لو زال

---

(١) صف - لالان -

عنه لم يبق موجودا الا كالمتمكن فى المكان الذى يبقى موجودا مع مفارقة مكانه وانما العرض شيء يوجد فى شيء اذا فارقه وزال عنه زال الى عدم لا الى وجود مستقل بنفسه ولا الى شيء آخر حالة فيه هذه الحال كالبياض والسواد والحرارة والبرودة .

والجوهر هو الذى ليس كذلك اعنى الذى لايوجد فى شيء وجوده به وعدمه لمفارقته وان وجد فى شيء فيصح ان يفارقه الى غيره كالمتمكن يفارق مكانه الى مكان قالوا والزمان ليس بجوهر بل هو عرض لانه متصرم متجدد ولم يكن فى حد الجوهر انه الموجود ابدالانه لايحدث ولايعدم ولايلزم ذلك من حده فانهم سلبوا فى الحد حاجته(١) الى مايوجد فيه بحيث لوفارقه لما وجد وذلك يجوز عدمه لكن لالاجل مفارقة الشيء الذى هو فيه وان كان المعدوم مفارقا لكن قد يكون العدم علة المفارقة لا المفارقة علة العدم اذ ليس فى كل مفارقة يعدم بل قد يفارق ولايعدم ويفارق بالعدم وقالوا ان الكائن الفاسد يكون قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده موجود قبل وجوده وامكان وجوده عرضى نسبى (٢) فهو انما يوجد فى موضوع وذلك الموضوع هو شيء يتعلق بهذا الذى سيوجد وفيه يوجد فهو محل له يبطل الامكان عنه بحلوله فيه ويصير وجوبا وكل مايوجد بعد مالم يكن له محل وهيولى يتقدم وجوده وجوده ولم يقولوا فهو عرض لان من الحادثات عندهم النفوس الانسانية ولايتمارون فى انها جواهر والعالم باسره جواهره واعراضه يقول اكثرهم (٣) انه محدث فكائن بعد مالم يكن وكيف يكون معنى الجوهر عندهم انه القديم الذى لم يزل ولايزول فمن قال ان الزمان عرض وليس بجوهر وهذا معنى الجوهر والعرض عنده لاجل تجدده وتصرمه فقد اخطأ فى قوله وكيف وهو ممالا يتصور الذهن ارتفاعه وعدمه بل يتصور وجود كل شيء وعدم كل شيء معه وبالنسبة اليه ويتصور (٤) كل شيء فيه ولايتصوره فى شيء ثم ان الاعراض منها ماهو حاصل

---

(١) صف – حاجتهم – (٢) سع – عرض لشيء – (٣) – صف اكبرهم .
(٤) سع ولايتصور

فى المحل كالحرارة والبرودة ومنها ماهو له باعتبار ذهني بالنسبة و الاضافة الى شيء كالابوة والاخوة ولايجوز ان يكون من الاضافة الذهنية فان تلك ترتفع فى الاعيان والاذهان مع ارتفاع المضاف والمنسوب اليه وهذا لايتصور الاذهان رفعه ولا عدمه وان كان مما يحصل فى المحل بذاته فمحله و موضوعه ما هو ولم لا يشعر بمحله و يعرفه كل من يشعر بالزمان ويعرفه (١) والناس يعرفون الزمان وانه موجود معرفة لا يشكون فيها فلايعرفون موضوعه وانه فى شيء قالوا ان موضوعه الجسم المتحرك من حيث هومتحرك بل قالوا انه عرض فى عرض(فى الجوهر الذى هو الجسم المتحرك اى هو عرض فى الحركة فقد يكون عرض فى عرض - ٢) كالبياض فى السطح ونحوه فيكون الزمان موجودا فى الحركة ولايجوز قوامه دونها وقد عرفت ان الزمان يكون واحدا مع حركات عدة لمتحركات عدة فى مسافات عدة وما منها ما يرفعه فيلزم او يجوز مع رفعه رفع الزمان فهل هو عرض فيها كلها بالاشتراك اوفى واحد واحد منها اوفى واحد منها دون الكل ولوكان فيها كلها بالاشتراك كالعشرية فى العشرة لارتفع هوأوجزؤه بارتفاعها كما ترتفع العشرية اوجزؤها بارتفاع العشرة اوبشيءٍ منها والا فقد جاز قوامه دونها فما هو عرض فيها بالاشتراك كما قيل ولوكان فى واحد واحد منها لقد كانت ازمان كثيرة معا وذلك محال فان كل شيء مع شيء فى الزمان فكيف يكون الزمان مع الزمان فى الزمان وهذا مردود بفطرة الاذهان ولوكان فى واحد منها دون الكل وذلك الواحد اعنى الحركة الواحدة هو بالطبيعة والماهية من نوع الباقية وانما يخالفها بالموضوع اعنى بالمتحرك اوبالسرعة والابطاء اوبالمكان اوبالزمان وهذه كلها اشياء خارجة عن ماهية الحركة فاذا كانت هذه الحركة موضوعا للزمان لامن جهة ماهيتها التى تشارك بها كل حركة بل من جهة الاشياء الاخرى التى تخالفها بها كانت الاشياء الاخرى هى الموضوع واما ماهيتها التى لاتخالف بها غيرها من الحركات فكيف تستحق ان تكون هى موضوع الزمان دونها وتلك

---

(١) سع - فى تعرفه (٢) سقط من سع .

الاشياء الاخرى هى المتحرك اعنى الجسم وليس موضوعا للزمان ولاالزمان عرض فيه من جهة حركته لانه قد يفرض ساكنا والزمان موجود ولاالسرعة والبطء فانهما فى الزمان وبالزمان ولا المسافة ولاما منه ولا ما اليه فكل ذلك معلوم ولانطول بالنظر فيه فالزمان ليس بعرض موجود فى الحركة فانه ما من حركة الا ويتصور الذهن رفعها بسكون المتحرك ولا يتصور رفع الزمان اى لايتصور امكان عدم امكان الحركات مع رفع حركة متحرك منها فى الاذهان بل يبقى مع رفع كل الحركات امكان وجود حركة اوحركات وذلك الامكان للحركات كالمكان للمتحركات .

واما القول بانه مقدار الحركة وهو فيها كالمقدار للمسافة فيقال فى جوابه ما قيل من انه يبقى مع ارتفاع كل حركة وليس كذلك مقدار المسافة فانه لايتجرد عنها والمقدار فى العرف انما يقال على جزء من كل ما يقدر به الكل كالذراع للذروع والمكيال للكيل والمتساويان يتقدر احدهما بالآخر كما يتقدر الآخر به فلايكون احدهما فى الآخر بل قائما بنفسه دونه فان اريد ذلك فى الحركة والزمان فالحركة تتقدر بالزمان والزمان بالحركة مجهول هذا بمعلوم هذا فيقال زمان الحركة ميل ويقال مسافة يوم اويومين اى ما يقطعه الانسان بسيره فى يوم اويومين وليس احدهما بتقدير الآخر اولى من الآخر بتقديره .

فان قيل انه وان لم يكن عرضا يعرض للجواهر فى الاعيان فانه عرض يوجد فى الاذهان فيقال ان عروضه فى الذهن اما ان يكون لأشياء فى الذهن كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية للتصورات الوجودية فما هو اذا ذلك الشىء الذى هو عرض له وما نعرف شيئا اذا رفعناه فى الذهن يرتفع الزمان برفعه وان كان يعرض فى الاذهان عروضا اوليا لالشىء فهو محال فان الذى يوجد فى الاذهان مما لاوجود له فى الاعيان هو الكذب المحال .

فقال قوم بمثل هذه الافكار وبمقتضى هذه الانظار انه جوهر ثابت قار فى الوجود لا فى موضوع يعرض له التبدل والتغير بالقياس الى الاشياء المتبدلة

المتحركة

المتحركة بالنسبة الى الحركة بالفعل والقوة. ومن حيث يتصور كذلك اعني واحدا ثابتا على الاتصال تسمى المتحركة بالنسبة الى الحركة بالفعل والقوة ومن حيث يتصور كذلك اعني واحدا ثابتا على الاتصال يسمى دهرا ومن حيث يتبدل فيه وبالنسبة اليه احوال المتحركات يسمى زمانا .

وبلغ من قولهم ان قالوا ان الدهر هو الله تعالى ونسبته الى متبدلات خلقه هو الزمان فيكون الزمان بحسب هذا الرأى نسبة لموجود لم يزل ولا يزال ولا يتبدل ولا يتغير الى ما زال ويزول ويتبدل ويتغير .

وقال قائل آخر انه ليس بجوهر ولا عرض لان كليهما موجود لا فى موضوع وفى موضوع ومعنى الموجود المقول عليهما لا يقال على الزمان المتصرم المتجدد الذى لا قرار لشئ منه فى الوجود واذا قيل له موجود فليس معناه ذلك المعنى فلا يصدق عليه مفهوم احد الاسمين اذ لا يصدق عليه الموجود الذى هو جزء معناهما بالعموم وهو بالجوهر اشبه من حيث انه لا يعدم ولا يتصور عدمه وبالعرض اشبه من حيث يتجدد ويتصرم والمدة تقال على قطعة كبيرة متصلة منه مجهولة التقدير عند القائل ويقال مدة مديدة اذا كانت كثيرة جدا والدهر يقال على جملة الزمان او على ما لا يعلم طرفاه لمديد مدته منه .

الفصل الثامن عشر

فى مباحث اخرى فى الزمان وفى الآن

ومما يجب ان نعرف من امر الزمان انه شيء يدخل تحت التقدير فهو كمية اوله كمية لان له اجزاء تعده وتقدره وهى الاقسام التى تقسم اليها من الساعات والايام والشهور والاعوام لكنه ليس بمتصل فى الوجود لان ما انقضى منه قد عدم وما يأتى فلم يوجد بعد ولا يكون من المعدوم والموجود شئ واحد فى الوجود فكيف ماعدم ومالم يوجد بعد فمن هذا القبيل ليس هو بمتصل ولا يزال الوجود يفصله فصلا بعد فصل الى ماض ومستقبل وكذلك ليس هو بمنفصل بل يتلو بعضه بعضا على الاتصال الذى لا وقفة فيه فهو متصل فى ماهيته منفصل فى

وجوده فليس من نوعى الكم اللذين ذكروها وليس كالحركة فان الحركات تختلف بسرعة وبطء ومسافات وجهات وهذا لا اختلاف فيه بوجه من الوجوه وحال من الاحوال بل هو شيء واحد لايتكثر بغير النسب والاضافات الى ما فيه فيقال زمان عدل وزمان جور وزمان نعيم وزمان بؤس وما اشبه هذا. وقد سمى الحد المعتبر المميز له فى الوجود آنا وقيل ان الآن هو فصل بين الزمانين (١) اما بالطبع فبين الماضى والمستقبل واما بالعرض فبين اى زمانين عنيتهما فهو فى امتداد الزمان كالنقطة فى الخط. وقيل ان الآن هو الذى يوجد من الزمان ولا يوجد زمان البتة اى لايقر فى الوجود منه شيء يتجدد بآنين بل الموجود آن بعد آن على التتالى وهو ما لا ينقسم من الزمان كما ان النقطة من الخط ما لا تنقسم بل هى نهاية وبداية .

ولم يرض بهذا الرأى المدققون. قالوا لان الزمان منقسم ولو كان مجموع آنات لقد كان يجتمع مما لا ينقسم ماينقسم وهذا محال. فدخول الزمان فى الوجود دخول ماهو فى السيلان. واذا اردت ان تمثله بمثل رأس ابرة دقيق يخط به خط فكل ما يلقاه من الخطوط فيه انما هو نقطة فهو يلاقى بنقطة بعد نقطة لكنه لا يقر على نقطة بل يتحرك. فاى موضع وقفته كان نقطة. وفى اى موضع حركته تتوهم النقطة توهما ولا تجدها واحدة بعد اخرى فهكذا تتصور الآن فى الزمان. واستمرار الزمان على الوجود كاستمرار خيط تجره على حد سيف بالعرض ويفرض حد السيف كالوجود والخيط كالزمان فكله يلقى حد السيف لكن لا يلقى منه الاحدا بعد حد ونقطة بعد نقطة ولا يقر على نقطة بل يتصل فى اجتيازه فكذلك يستمر الزمان .

فان قلت لم يلق الخيط السيف ولا جزء الخيط صدقت فان حد السيف ما لقى خيطا فى وقت من اوقات حركته عليه بل نقطة لا طول لها ولا هى جزء الخيط فان جزء الخيط خيط فما من خيط مالم يلق حد السيف فقد لقيه كله وقد لقيته اجزاؤه بوجه ولم يلقه ولا جزء منه بل حد من حدوده غير منقسم بوجه

(١) سع — فنقول اما — الخ .

آخر مادام الخيط يتحرك على السيف فالسيف ابدا يقسمه الى سابق ولاحق لم يلقياه ولا احدهما معا فهكذا تتصور وجود الزمان ويعرف منه الآن كما عرفت النقطة من الخط .

ولا يقال ان الآن يوجد ويعدم بل الآن يوجد بالفرض والاعتبار ولايتعين موجودا فى الزمان بالذات وبه يلقى الزمان الوجود كما لقى الخيط حد السيف ولكن لقاء غير قار كلقاء الحركة فوجود الآن مثل وجود الزمان لا قرار له والفرق بينه وبين النقطة فى الخط ان النقطة تكون فى خط متناه وهى نهايته فى الوجود .

والزمان يوجد فيه الآن من غير ان ينتهى ولا يفنى وتفرض النقطة فى الخط وان لم تكن نهايته كما يفرض الآن فى الزمان لكن ما لم ينته الخط اولم يفرض فيه الفارض فليس فيه نقطة بوجه من الوجوه .

والزمان يلقى الموجود بالآن فلولا الآن لما دخل الزمان فى الوجود على الوجه الذى دخله وليس دخوله بان يتلو آناء بل بان يستمر منجرا على الاتصال فمتى التفت اليه ملتفت اواعتبره معتبر اووقته موقت وجد الداخل فى الوجود منه هو آن لازمان فامان الآنات لاتتتالى حتى يكون منها الزمان فكما لاتتتالى النقط فيكون منها خط لانها مالا تنقسم ومجموع مالاينقسم ينقسم فهكذا يتصور الزمان فى وجوده وتصرمه .

ومن الناس من ردهذا القول واستشنعه (١) بان قال كيف يقال عن الزمان الذى لايتصور وجود شىء الافيه انه لاوجود له بل وله وجود اسبق واحق من وجود كل ما يوجد فيه وذاته باقية لاتتغير وذلك هو الدهر وانما تبدله وتغيره بالنسبة الى المتبدلات المتغيرات كما تمثلنا به من حركة الخيط على حد السيف ولولا تبدل احوال الموجودات عليه وبالنسبة اليه لقد كان يكون دواما سرمدا واحد الايعدم هو ولاشىء منه ولو رأيت متحركين كان يتحركان الى جهتين مختلفتين ثم لم تعتبرهما بالقياس الى غيرهما بل احدهما بالقياس الى الآخر لقد كنت

(١) سع – استبشعه .

لاتعلم هل كلاهما يتحركان على الخلاف بالسواء اواحدهما اسرع والآخر ابطأ او احدهما يتحرك مع سكون الآخر فلذلك لما رأيت الاشياء المتبدلة المتغيرة يتبدل بتغيرها الزمان لم تعلم ذلك التغير والتبدل هل هو فى كليهما اوفى احدهما . وقد اجيب عن هذا فقيل ان الذين يشعرون بالزمان بمجرده لامن جهة الحركات والمتحركات بل فى نفوسهم واذ هانهم يشعرون بتصرمه وعدم ماضيه ومجىء مستقبله - فيقال فى الجواب انما شعرتم بتغير فى احوالكم وان لم تعشروا بتغير فى اشياء اخرى وكان وجودكم هو المجتاز على الزمان والدهر لاوجوده عليكم ولعمر الله ان ارواحنا بل نفوسنا لاتلبث على حال واحدة زمانا اما النفوس فتتردد بحركتها فى التخيلات والافكار واما الارواح والابدان ففى الاستحالات والحركات وما اختلفوا فى ان الاشياء التى لاتتغير ولاتبدل فيها وفى احوالها الذاتية لاتدخل فى الزمان ونسبتها اليه نسبة الازلية والسرمدية(١) وهذه تسمية والاختلاف مع الاتفاق فيها باق بين من قال ان الدهر واحد لايختلف فى ذاته ولابالنسبة الى ما لايتغير فى ذاته وصفاته الذاتية وانما يتغير بالنسبة الى المتغيرات وبين من قال انه فى ذاته متغير متصرم وبنسبته الى المتغيرات يسمى زمانا والى ازليات يسمى سرمدا ودهرا - الى ههنا انتهت المباحث فى أمر الزمان والمدة والآن .

الفصل التاسع عشر

فى النهاية واللانهاية المقولين فى المكان والزمان وغيرها

كان القدماء تكلموا على اللانهاية كلاما خاصا قالوا لانه مطلب قديم من مطالب الحكماء الاولين ولهم فيه مذاهب اتفاق واختلاف حتى ان منهم من عظمه

(١) بهامش صف - لأن الزمنى انما هو زمنى بحركته المتصرمة المتجددة مع الزمان المقتفى المتجدد فما لايتحرك لاينسب الى الزمان بفى وانما الذى هو فى الزمان انما هو فيه بحركته التى تنسب اليه فى التقدير والمساوقة ومالايتحرك من حيث لا يتحرك لا يوجد والزمان فلا ينسب اليه من حيث .... بل بالمعية فى الوجود .

وقال انه هو الله تعالى والمبدأ الاول ومنهم من قال انه قبل كل شيء بعد المبدأ الاول وهذا قول ان قيل فيليق بما لايتناهي لابااللانهاية التي هي حال مالايتناهي والحالات الاعتبارية كيف تكون ذواتا فكيف مبادئ الذوات وعللها ولعل ذلك تطرق من تصحيف النساخ اوغلط النقلة والا فما هذا مما يخطر ببال عاقل فكيف ببال حكيم عالم وارسطوطاليس (١) تكلم فيه من جهة المكان والزمان فبحث هل لهما نهاية اوهما بلا نهاية واثبت ذلك في الزمان وابطله في المكان ونحن الآن نعتبر ذلك بتصفح الاقاويل والحجج المقولة في الاثبات والابطال حتى ننتهي الى مالا شك فيه منه ونبتدئ بالبحث عن مفهوم النهاية واللانهاية .

فنقول ان البداية والنهايـة تقالان لحد الشيء وطرفه واختلافهما باعتبار المعتبر وتسمية المسمي فايهما فرض منه مبدأ فالآخر منتهى ويقال على كل ما يقرب منه ويبعد ويشتد ويضعف فيقال على الاجسام وابعادها التي هي الطول والعرض والعمق فنهاية الخط الذي هو طول لاعرض له وقطعه يسمى نقطة ونهاية السطح الطويل العريض الذي لا عمق لـه وقطعه خط ونهاية الجسم الطويل العريض العميق وقطعه سطح فهذه تسمى نهايات الا ان السطح الذي هونهاية الجسم له نهاية ايضا فيما فيه امتداده اعني في طوله وعرضه اذ لاعمق له والخط له نهاية في طوله اذلاعرض ولاعمق له والنقطة التي هي نهاية الخط لانهاية لها اذلا امتداد لها في جهة فلايقال عليها التناهي واللاتناهي بل هي نهاية لاتتناهي ولا لاتتناهي والسطح نهاية وقديتناهي وجودا وتوهما وقد لا يتناهي والجسم ليس بنهاية وقديتناهي وجودا وتوهما وقد لايتناهي فاللانهاية يقال على مامن شأنه ان يتناهي اعني من شأن طبيعته وماهيته ان تتناهي اولا تتناهي فيحكم عليه في الوجود بسلب النهاية التي من شأن طبيعته ان يكون لها وان لا يكون فيقال عن جسم اوسطح اوخط انه لايتناهي حيث يحكم عليه باستمرار وجوده الى غير النهايـة ويقال لا نهاية على مالا نهاية له ولا من شأن طبيعته ان يكون لها كالنقطة والوحدة ويقال لا نهاية للسطح المحيط بالكرة والخط المحيط بالدائرة من جهة

---

(١) سع ـ المعلم الاول .

ان ذلك السطح لا مقطع فيه بالفعل يقال انه نهايـة اوبداية ولا فى ذلك الخط نقطة هى كذلك فمعنى اللانهاية فيها ليس هو ان لا ينفد ولا يفنى بل اية نقطة فرضت فى الخط المحيط بالدائرة كانت نهايـة وبداية واى قطع فرضت فى سطح الكرة كان كذلك ايضا ويقال غير متناه ويقال لا نهاية على جسم اوسطح اوخط لا ينتهى ولا يفنى بمعنى ان كل شى يتنا هى (١) حس الحاس وادراك المدرك وفرض الفارض اليه منه فيعده غيره منه وذلك انما يتصور فى امتداد اومدة اوعدة اوشدة اما فى الامتداد فكمن قال ذلك فى المكان الذى هو الخلاء اوفى الملأ فاعتقد وجود خلاء لا يتناهى فيه السماء والاجسام التى يدركها وان الاجسام مستمرة فى الوجود الى ما لا نهاية له ولا آخر واما فى المدة وهى الزمان فان يعتقد المعتقد انه لم يكن له فيما مضى يوم هواول يوم لازمان قبله بل كل يوم يفرضه الاول فقبله اول ثم اول وكذلك هلم جرامها توهم الوهم وتصور الذهن وفرض الفارض وقال القائل وكذلك فيما يأتى لاينتهى الى يوم هوآخر يوم ليس بعده زمان واما فى العدة فكمايتصور وجود معدودات من نوع اوانواع حاصلة فى الوجود اوفى الوهم لانهاية لها ولا فناء بل كلما انتهى العاد الى شيء منها وجد بعده اشياء مما عدوهلم جرا واما فى الشدة فكما يتصور ذلك فى القوى الفعالة كحرارة احر ثم احر وبرودة ابرد ثم ابرد وقوة اقوى على ما لا تتناهى مدته اوعدته اوشدته والسريع فى الحركات من هذا القبيل واما اللانهاية فى الامتداد فقد قال به القوم فمنهم من قال ان ذلك من الاوليات الجلية التى لايساعد الذهن على رفعها تصورا وما لايتصور لايحكم به فانا لانتصور انقطاع الامتداد البعدى حتى ينتهى الى حدمنه ليس وراءه امتداد اما خلاء واماملأ .

وقيل لهم فى مناقضة هذا ان الاصل كما تزعمون فيما تصورون لكن فى قواكم المتصورة قوة كذابة لايقطع العقل بحكمها ولا يصدقها وهى القوة الوهمية التى يجرى الحكم فيمالم يدرك على مايدرك فيجرى حكم المحسوس على ماليس بمحسوس

---

(١) سع — لا ينتهى .

فترى الاكمه الذى لم يكن له بصر قط يحكم فيه على الالوان بالملموسات او المذوقات او المشمومات فيحسب اللون حرارة اوبرودة اوخشونة او ملاسة اوغيرذلك مما يحسه وانما ذلك لانها لم تدرك لونا فتحكم به كذلك حكمها فى هذه المسئلة من اجل انها لم ينته ادراكها فى الامتداد الخالى الى نهاية لا بعدها ولا يليها امتداد خال ولا ملأ حكمت بامتناع ذلك فى الوجود كامتناعه عليها فى التصور بل حكم العقل الغير المثقف بالنظر بمقتضاها فظن ان بعد كل ملأ امتدادا اما خلاء يتصور فيه وجود الملأ واما ملأ قالوا وانما علمنا ان هذا الحكم باطل بحجج عقلية ودلائل برهانية منها قولهم انه ان كان ملأ اوخلاء اوكلاهما غير متناه فيمكن فرض خط فى ذلك الامتداد البعدى متناه من جهة يلينا وغير متناه فى مقابلها ثم يفصل منه بالتوهم جزء ويوجد فى الوهم مكررا تارة مع الجزء المفصول وقبل الفصل وتارة بعد الفصل ودون الجزء المفصول ثم يطبق بين الطرفين المتناهيين فى التوهم فلايخلو اما ان يكونا بحيث يمتدان معا متطابقين فى الامتداد لايخرج احدهما عن الآخر فى جهة اللانهاية وهذا محال ان يتساوى الجزء والكل لان الباقى بعد الفصل من المفصول جزء من الكل الذى كان قبل الفصل واما ان لا يمتدا معا بل يقصر المفصول منه عن الاول واذ قصر عنه فيقصر بالجزء المفصول وهو متناه والباقى قد تناهى فيكون المجموع متناهيا وقيل غير متناه هذا خلف ينتج منه ان ما لانهاية له فى الامتدادات البعدية فلايوجد.

واحتجوا ايضا بما قالوه فى الخلاء من ان الحركة الدورية الفلكية لاتكون فى غير متناه بالخط المفروض غير متناه فى الخلاء وحركة الدائرة بخط آخر يخرج خلاء اوملأ من مركزها فى جهة مقابلة لجهة الخط المفروض غير متناه خارجا عنه ثم اذا تحركت الدائرة تحرك الخط الخارج من مركزها معا حتى يوازى ذلك الخط ثم ينحرف عن الموازاة فيلتقى الخطان ولهما قبل كل نقطة تفرض اول الالتقاء نقطة هى بذلك منها اولى ولا تتناهى فلا تتحرك الدائرة وان تحركت فالخطان متناهيان اذ (١) تطابقت النهايتان قبل التقاطع هذا خلف لانه قيل انهما

---

(١) سع – اذا .

غير متناهيين واحتجوا ايضا بان فرضوا فى البعد الغير المتناهى خطين يخرجان من نقطة واحدة ويحيطان بزاوية ما ويذهبان فى امتدادها الى غير نهاية قالوا ان ذلك لا يمكن لانهما كل ما امعنا فى التباعد اتسع ما بينهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه وهو محصور بهما لانه بينهما فهو متناه وقيل غير متناه هذا خلف فانتجوا من هذا انه ليس فى الوجود بعد امتدادى لايتناهى لاخال ولا ملأ وان الذى فى الوجود من ذلك متناه وغير المتناهى منه فانما هو فى التوهم لا فى الوجود ومعنى كونه فى التوهم ليس هو ان التوهم يحويه بل يتصور فيه معنى النهاية والبعد ثم يسلبهما عنه فهكذا يدخل مالايتناهى من البعد الامتدادى الخالى او الممتلئ فى التوهم اى لاينتهى التوهم منه الى حدلابعد له .

الفصل العشرون

فى تصفح ما قيل فى النهاية واللانهاية فى المكان

فاذا جمعنا هذه الاقاويل وجدنا قول القائلين بان اللانهاية مبدأ اول يليق ان يكونوا عرفوا ربهم بانه الذىلايتناهى وسعه وقدرته وعلمه ويليق ان يقال عليه انه غير متناه بالوجهين جميعا الواحد السلبى من جهة وحدته الاحدية الصمدية فان الوحدة يمتنع عليها عندهم قول النهاية التى هى بمعنى الحد فليست لها ولا من شأنها ان يكون لها وانما من شأنها ان تكون فى طبيعة تقبل الزيادة والنقصان وذلك فى العدد والمعدود لافى الوحدة والواحد والثانى من جهة وسعه وقدرته فانها لا تتناهى ولا تقف عند حد لا مزيد عليه بل كلما تصور المتصور وحصر الوجود منها حدا جاء بعد ما يزيد عليه ومن جهة المدة ايضا التى لاتتناهى فان مدة وجوده وفعله لاتتناهى ولاتنقضى فلمثل هذا قالوا ان ما لايتناهى هو المبدأ الاول وهو الله تعالى وعلى غير هذا الوجه فلاحاجة الى رده ومنا قضته .

واما الذين قالوا بان الحكم بلاتناهى الملأ والخلاء وبالجملة البعد الامتدادى من الاوليات العقلية لان الاذهان لاتتصور كذلك نهاية وفناء وبعد الابعد بعده وان ما لا يتصور لايحكم به ورد اولئك عليهم بان هذا من فعل القوة الوهمية التى

حكاية

حكاية حالها ما ذكروا فى تغليط العقول فقد ردوا عليهم بدعوى مجردة عن الحجة وانما يتشيد بصحة ما يذكرونه من الحجج المبطلة لذلك فانها لو صحت لقهرت الاذهان على قبول ما ردته من ذلك وهى الحجج التى ذكروها فى ابطال اللانهاية فى المكان فيتأملها ويحكم فى مسئلة بحسب مايجده فيها اما القائلة منها بالخط المفروض فيما لايتناهى وفرض تناهيه من جهة ولا تناهيه فيما يقابلها وقطعهم قطعة منه واحدة مقطوعا وغير مقطوع كخطين فى الوهم وتطبيق الطرفين المقطوع وغير المقطوع وقولهم انهما ان ذهبا الى غيرنهاية ولم يتفاضلا فقد ساوى البعض الكل وان تفاضلا فقد تناهى المفضول وزاد عليه الفاضل بمتناه وما يزيد على المتناهى بمتناه فهو متناه فهى حجة مغالطية لانها تتم بتحريك الخط وجره (١) من حيث قصر حتى ينطبق على الطرف الاول وغير المتناهى لايتصور له حركة فان تصور له حركة فقد تحرك طرفه مع جملته. فان نمى بالمد ولم يتحرك من الجهة المقابلة لم ينفع القول وان انجر من الطرف المقابل وتحرك فقد كان له طرف وخلا مكانه حتى نقص عن الآخر ولاطرف له ولا حركة له فى الطول فلا يتصور الوهم حركة الطرف المقطوع الى مطابقة الطرف الغير المقطوع الاوقد تصوره متناهيا فتحركت نهايته الاخرى منجرة مع النهاية الاولى اوناميا زائدا وهو فى موضعه لم يتحرك فلم تثبت الحجة.

واما الحجة الاخرى وهى القائلة بخطين محيطين بزاوية ذهبا الى غيرنهاية فتزايد سعة ما بينهما عرضا الى غيرنهاية ايضا لانه يزيد بزيادتهما لكنه ابدا اعنى هذا العرض متناه لانه بين خطين فهما متناهيان فهى من جنس الحجة الاولى لان هذين الخطين ليسا فى الوجود هكذا بغيرنهاية حصولا ووجودا ومخرجهما الى غيرنهاية انما لايتناهى اخراجه فى التوهم الى حد لايزيد عليه فهو يخرج ثم يخرج ابدا والعرض يزيد ثم يزيد ابدا ومهما وسعه الوهم طولا بعد طول فهو متناه فكذلك ما يلزمه عرضا متناه ايضا وانما لايتناهى من جهة انه لاينتهى الى حد يلزمه الوقوف عنده فلايزيد وكذلك فى العرض ولو زيدفى الخطين فى الوجود

(١) سع - لا تتم بها تحريك الخط وحده -

اوفى الوهم الى اى حد شاء فهو متناه لايتناهى اما المتناهى فما اخرجه التوهم ولحظه التصور واما اللا تناهي فمن جهة امكان الزيادة بعد الزيادة وبهذا لايوجب خلفا ولاتثبت به حجة .

واما الحركة الدورية التى لاتمكن فيما لا يتناهى من خلاء اوملأ فقد اجبنا عنها فى باب الخلاء وان ما يلى الدائرة من الخلاء او الملأ المحيطين بها تناهى اولم يتناه لايوقفها (١) ولا يمنعها ولا يتعلق بتناهيه ولا تناهية حركتها لانه لا يحركها ولا يوقفها فلا هو جاذبها ولا هو دافعها والحاذاة المفروضة وهمية والحركة وجودية ولا يمنع الوهمى الوجودى سواء تناهى اولم يتناه وما مثل قائلها الا كمثل من قال ان الحركة على الدائرة لاتنتهى دورتها الواحدة ابدا لانها انما تقطع من مسافتها جزءا بعد جزء والدائرة تقبل تجزئة بعد تجزئة ابدا ولاتتناهى فالحركة الواحدة عليها لاتنتهى فكذب الوجود الحاصل فيما نشا هده من انتهاء الدورة الفلكية والدولابية والرحائية عيانا بالقسمة المفروضة الوهمية التىلاتصح وجودا هكذا كأنه قال لان ذهنى يتوهمفى الخطين الغير المتناهيين المفروضين لقاء قبل لقاء على نقطة قبل نقطة لا تتناهى لاتتم الدورة كأنه توهم الخطين كسهمين من خشب اوحديد يحبس احدهما الآخر فتقف الحركة اولاتتم ولوا استيقظ لرأى ان الجزء الاقرب المحيط بها مما يتحرك فيه لا يوقفها ولايمنعها فكيف البعيد الذى لايتناهى اويتناهى فانه ليس هوالمسافة المقطوعة بالسلوك حتى يلزم من لا تناهيه لا تناهى الحركة فما فى هذه الحجج ما يرد اولية القضية ويبطلها حتى يلزمنا ان نجعلها وهمية فتبقى على اوليتها وماقضت به الاذهان فيها .

ولخصمه ان ينصر حجته فيقول لمعارضه بهذه الخطوط والفروض قولا مفحما من اسلوبها وهو انك اذا قلت بانتهاء الاجسام الى ماليس بجسم ولا بعد خال واعتقدت انتهاء عالم الاجسام الىمحيط كرة الفلك الاول وليس بعدها بعدلاخلاء ولاملأ فانا افرض كما فرضت الخطوط انسهما مرميا خرق السماء افذا الى

---

(١) سه — ه تقفها . خا، حها

خارجها فهل كان ينفذ الى ما وراءها او لا ينفذ فان قلت يتصور نفوذه وتباعده عن ذلك السطح الى حدما فقد قلت بوجود الخلاء اوجسم آخر خارج السماء وان قلت لا ينفذ قيل لك لم لا ينفذ أمن جهة الجسم المخروق الذى هو جسم السماء لصلابة فيه اوبعد تقصر عنه القوى ـ فنحن فى توهمنا فرضنا رفع ذلك بامره وفرضنا قوة رامية وجسما قابلا ام المانع من بعده وذلك المانع وراء السماء هو ملاء صلب مقاوم وان لم تمنعه فهو خال ولا يمكنك ان تمنعه ولا تمنعه معا فان قال ان هذه وهمية ايضا وهى تفسير حكم الوهم فى الاولى لا حجة اخرى قلنا كيف تكثرت حججك فى الخطوط وهى اوهام بطلت بالنظر العقلى من حيث توهمت وهذه قدتم توهمها ولم يمكن توهم ضدها ولا وجد العقل سبيلا الى ردها .

فان قال لنا قائل وسألنا سائل بماذا تحكمون بوجود خلاء او ملاء اوكلاهما لا يتناهى اوبما يتناهى منهما اومن احدهما عرفناه ان التخلص من الغلط فضيلة واصابة الحق فضيلة اخرى وهذه القضية الاولى الحاكمة باللا نهاية فى الامتداد الخالى اوالملاء لم نجد لها ماينقضها مما احتجوا به فهى باقية على اوليتها فى عقليتها او وهميتها امالنا فيما نوفق له من معرفة ونظر فيما بعد واما لغيرنا ممن قربنا له المرام وازلنا المعاثر عن طريقه كما قرب لنا من سبقنا فالعلوم والصنائع كذلك تحصل وتكمل بتعاون الاذهان وهداية بعضها لبعض وتنقص وتبطل بتعاندها وتضليل بعضها لبعض وكأننى اجد فى تأملى هذا موضع دقيقة تفهم من قول من قال بان الخلاء غير موجود وهى انه تصور وجود الاجسام كلها فى الخلاء ولم يتصور وجود الخلاء فى شىء كما تصور وجود الاشياء فيه فقال انه عدم او معدوم لا وجود له فى شىء لانه مارأى وجود شىء الا فى شىء وهو مكان لما يوجد فيه ولا يوجد هو فى مكان كما ان الزمان يوجد فيه كل شىء ولا يوجد هو فى شىء من زمان ولا مكان فتشابه القول بالوجود واللاوجود فى المكان والزمان لان قوما قالوا ان الزمان لاوجود له وان الذى نظن زمانا هو الحركة ولذلك تشابه فيهما النهاية واللانهاية ـ

الفصل الحادى والعشرون

فى تصفح ما قيل من التناهى واللاتناهى فى الزمان

قد كثر الخلاف بين العلماء فى تناهى الزمان ولا تناهيه فالذين قالوا بتناهيه قالوا ان الزمان ان كان لايتناهى فليس بمخلوق ولا له مبدأ فهو مبدأ اول لان الذى لا مبدأ له ليس الا واحدا فمن قال بقدم الزمان فقد جعله ذلك الواحد او شريكا له وقال قوم ان الزمان هو الدهر فى الحقيقة والدهر هو الله تعالى وزمانيته بقياس المتغيرات الوجودية ودهريته هى سرمديته وابديته .

وقال قوم ان الزمان هو اول ما خلق الله تعالى فى الازل وهو صانعه وفاعله ولايتقدم عليه الا بالذات لا بالزمان فان التقدم على الزمان لايتصور ان يكون بزمان وقال قوم انه متناه محدود وليس بقديم ـ فاما القائلون بان الزمان لايتناهى فهو المبدأ الاول اوشريكه فى القدم فقد اجيبوا بان قيل لهم ان التقدم والتأخر يقال على وجوه عدة متقدم بالطبع كالواحد على الاثنين ومتقدم بالمرتبة وهو الاقرب فالاقرب من مبدأ مفروض ومتقدم بالعلية كعين الشمس لشعاعها الفائض عنها ومتقدم بالزمان اما فى الماضى فيما كان ابعد من الآن واما فى المستقبل ففيما هو اقرب الى الآن ـ والقديم الازلى يتقدم على الزمان تقدم العلة على المعلول كالشمس على شعاعها وتقدمه عليه بالعلية لابالزمان فان المتقدم على كل وجه انما يتقدم على المتأخر بشىء غيره لابه فلا تتقدم الشمس على شعاعها بشعاعها بل بالعلية ولا الواحد على الاثنين بالاثنين بل بذاته ولا الاقرب من المبدأ على الابعد بذلك الابعد بعينه بل بالمرتبة التى هى قريبة من المبداء فكذلك لايتقدم موجد الزمان على الزمان بزمان .

فان قيل انه يتقدم عليه بالدهر الذى لاكان فيه ـ قلنا فهل فى ذلك للدهر قبلية وبعدية فان قيل نعم قلنا فذلك هو الزمان قدسمى باسم آخر وان لم يكن لم يتقدمه بزمان ولا بينهما قبلية ولا بعدية زمانية بل علية وذلك هو الذى نقول فما هو هو ولاهو شريكه فى القدم ـ واما القائلون بان الدهر هو الله تعالى فلانعارضهم فى

تسميتهم

تسميتهم الوضعية الذاتية والنسبية اذلا معارضة فى الاسماء .

واما القائلون بان الزمان متناه محدود فيقال لهم اذا كان متناهيا فله اول فى الماضى هو اول يوم من الزمان وليس قبله زمان فهل كان يمكن قبل ذلك اليوم ان يخلق الخالق ويوجد الموجد حركة ومتحركا يقطع بحركة محدودة السرعة مسافة تنتهى مع اول ذلك اليوم ام لا فان قالوا لا فقد كابروا فطرتهم وان قالوا يمكن قيل لهم فهل يمكن ان يتحرك مع ذلك المتحرك من بداية حركته الى نهايتها متحرك آخر ابطأ حركة منه فيقطع مثل تلك المسافة اواكثر منها اواقل فيقولون يمكن ويقطع بحركته الابطأ مسافة اقصر لا مساوية ولا اكثر فيقال فان فرض اسرع منه بدأ وانتهى معه أيقطع مسافة اكثر اواقل اومساوية لمسافته فيقولون بل يقطع الاسرع مسافة اطول ولايمكن ان يقطع مسافة مساوية لمسافة الاول ولا اقل فيكون قد حكموا قبل الزمان بوجود امكان يتحرك فيه المتحرك بسرعة محدودة مسافة محدودة وبأبطأ منها اقل وبأسرع منها اكثر ولايقطع الاسرع والابطاء فى ذلك الامكان المفروض بعينه مسافة واحدة ولا مسافتين متساويتين فهذا هو الزمان الذى تتفق فيه الحركات وتختلف فى السرعة والبطء والمسافات او تتفق فى هذه وتختلف فيه والذى لها منه بحسب السرعة والمسافة واحد محدود فقد تصوروا قبل الزمان زمانا ولا يرتفع فى تصورهم هذا الامكان ولا يرتفع فى تصورهم الزمان فاذا جعلوه متناهيا فقد قالوا بما لا يتصورونه ومن انكر ما تصور وقال بما لايتصور فقد كابر نفسه فان قالوا ان الزمان مقدار الحركة وعرض لازم لها وما من حركة الاويتصور عدمها بالسكون واذا عدمت الحركة فقد عدم الزمان الذى هو عرض من اعراضها . فالزمان متصور العدم لتصور عدم الحركة . وايضا فما من حركة الا واجزاؤها منقضية باطلة متجددة وطبع الكل اعنى طبع كل حركة من طبع الجزء الذى هو الحركة الواحدة فالكل يقبل العدم كما قبل الجزء لان الطبيعة التى هى واحدة فيهما قابلة لذلك وكذلك الزمان اما بذاته واما لاجل الحركة

فكل الزمان يمكن ان يوجد ويعدم لان كل زمان يوجد ويعدم .

فنجيبهم ونقول اما القائلون بان الزمان مقدار الحركة فيلزمهم هذا الاحتجاج ولا يقدرون على حجة ينفصلون بها عنه واما نحن حيث اوضحنا ان الزمـان لايتصور رفعه مع رفع كل حركة بل هو ثابت فى الاذهان قبل وبعد كل حركة لانه امكانها وكونها بالقوة وما فيه امكان الشيء فهو متقدم على كون الشيء بالفعل تقدما بالذات والزمان فلايلزمنا ذلك .

واما القائلون المحتجون بالتجدد والتصرم فى اجزاء الزمان وانتقالهم الى الحكم بذلك على كله فلاتلزم حجتهم فليس حكم الاجزاء مما يلزم الكل فان من الاجزاء ماقد انقضى ولم ينقض كل الزمان ومنها مايستقبل وليس المستقبل كل الزمان ومن الاجزاء يوم وشهر وما كل الزمـان يوما وشهرا بل الاجزاء تتجدد وتنقضى شيئا بعد شيء ولا تنتهى الى ما لا بعد له فالزمان غير متناه فيما مضى ولا يتناهى فيما يأتى وقبل كل زمان زمان وبعد كل زمان زمان الى مالانهاية له مع فرض وجود كل حركة ومتحرك وعدمهما ولا تتصور الاذهـان رفعه وعدمه من الاعيان والقائلون بتناهيه يقولون بمالا تتصوره الاذهان ولايثبت عليه دليل ولابرهان فلم يمتنع دخول ما لايتناهى بالفعل فى المكان وبالقوة فى الزمان واذا امكن دخوله فى هذين فقد امكن دخوله فيما يدخل فيهما من الاعداد والمعدودات والحركات والمتحركات فقد امكن وجود مدة وامتداد وعدة لا تتناهى بالفعل والقوة كما ادانا اليه النظر والبحث المستقصى .

الفصل الثانى والعشرون

فيما يقال من التناهى واللاتناهى فى القوى (١)

يقال متناه ولا متناه فى القوى من جهة افعالها اما فى شدتها اوفى مدتها اوفى عدتها امافى شدة الافعال فكمانجده من شدة حرارة الحديدالمحمى بالناربقياس حرارة الماء المغلى واما فى المدة فبأن يفعل ابدا اوالى مدة محدودة (اطول واقصر من مدة اخرى - ٢) واما فى العدة فبأن تكون اشخاص افعالها غير متناهية العدة

(١) سع - فى القوة (٢) من - سع .

اما معا كرام يرمى سها ماعدة معا اوشيئا بعد شيء ولايجوز ان تكون قوة فعالة فى الاجسام غير متنا هية الشدة من جهة اشتداد الافعال فان الافعال والانفعالات الجسمانية انما تقبل الاشد والاضعف فيماتكون بحركة من انواع الحركات اما المكانية او الوضعية او النماء اوالاستحالة وكل حركة ففى زمان لامحالة فالقوة الاشد تحرك اسرع وفى زمان اقصر فكلما اشتدت القوة ازدادت السرعة فقصر الزمان فاذا لم تتناه الشدة لم تتناه السرعة وفى ذلك ان تصير الحركة فى غير زمان واشدلأن سلب الزمان فى السرعة نهاية ما للشدةواما المدة فقدقيل ان القوة التى تفعل فى الاجسام فعلا لا تتنا هى مدته لا تكون جسمانية .

واحتجوا على ذلك بان قالوا ان كل قوة جسمانية تكون فى جسم ما فبعضها فى بعضه فذلك الجزء بما يخصه من القوة يؤثر ويفعل فعلا شبيها بفعل الكل كجزء النار يسخن فاما ان يكون فعل الجزء مساويا لفعل الكل او يكون اقل منه ولايجوز أن يساوى الكللانا نرى ان القوة تزيد والافعال تشتد بزيادة الجسم الحامل للقوة فان النار الاعظم اشد قوة واسرع احراقا فبقى ان يكون فعل الجزء اقل من فعل الكل وعلى نسبة المقدار الى المقدار قالوا وكل جسم متناه فأضعاف الجزء المفروض منه تتناهى وقوة الكل اضعاف لقوة الجزء كأضعاف الكل للجزء ونسبة الكل من الجسم الى الجزء نسبة متناه الى متناه وهى نسبة كل القوة الى جزءها الموجود فى جزء الجسم فنسبة الجزء الى الجزء كنسبة الكل الى الكل ونسبة الجزء الى الجزء نسبة متناه الى متناه فنسبة الكل الى الكل نسبة متناه الى متناه فقوة الكل متناهية ونحن فما اتضح لنا الى هذا الحد من النظر فى العلم والعالم وجوب تناهى كل جسم فلا ننتفع بهذه الحجة وما قيل من الحجج على ذلك سبق الكلام فيهولم يسلم على محك النظر منه ما ينتج الغرض المقصود وبمثل ذلك ابطل وجود القوة الجسمانية القوية على عدة غير متناهية فاما الذى من جهة الشدة فقد امتنع فى الافعال الجسمانية مطلقا وهذا محصول النظر من هذا وتحريره يتأخر الى موضع الكلام فى موجودات الاجسام .

الفصل الثالث والعشرون

فى وحدة الحركة وكثرتها وتقابلها وتضادها

ان الكلام فى الحركة ساق الى الكلام فى المكان والزمان والكلام فيهما ساق الى الكلام فى التناهى واللاتناهى ولما انتهى الكلام فى ذلك وجب ان نعود الى اتمام النظر فى امر الحركة فمن ذلك الكلام فى وحدتها وكثرتها وتقابلها وتضادها فالحركة الواحدة بالعدد هى التى تكون لمتحرك واحد فى مسافة واحدة فى زمان واحد فلا تنقطع لسكون بل تتصل باتصال الزمان الواحد المحدود فان كان المتحركون كثيرين فى زمن واحد فلايمكن ان تكون حركتهم فى مسافة واحدة فى ذلك الزمان بعينه معابل واحدا بعد الآخر ولاتتصور المسافة قطعة من الارض فيجوز ان يتحركوا فيها معابل هى مسلك واحد منهم لاتتسع لسلوكه وسلوك آخر معه فى زمن واحد معابل قبل اوبعد واما ان كانت الأزمنة كثيرة وكانت متصلة مع اتصال الحركة فيها فالحركة واحدة كمتحرك يتحرك فى مسافة واحدة ليلا ونهارا متصلا فان تكثر الزمان بالليل والنهار مع اتصال الحركة فيه لا يؤثر فى وحدة الحركة فاتصال الزمان لازم لاتصال الحركة ووحدة الحركة باتصالها فى الزمان والمسافة واما ان كانت المسافات كثيرة بحيث لاتتصل الحركة على الواحدة منها بالحركة على الأخرى بل يقطع بين الحركتين سكون من المتحرك فليست الحركة واحدة وان كانت كثيرة وهى متصلة اتصالالا(١)تقطع الحركة عليهاولاتوقع بين الحركتين فى المسافتين سكونا فهى واحدة من جهة وحدة المسافات بالاتصال واتصال الحركة الواحدة عليها وكثيرة باعتبار تكثر المسافات الا ان كثرتها تكون عرضية اوفرضية وهى واحدة باتصالها واما كثرة المحركين فلا يوجب فى الحركة وحدة ولا كثرة فانه قد تجتمع جماعة من المحركين على تحريك شىء واحد فى مسافة واحدة فى زمان واحد كعدة ينقلون حجرا واحدا بالتعاون وفى ازمان كثيرة على الاتصال كحرك يتلو محركا فى تحريك شىء واحد حركة واحدة

(١) صف - اتصالا تقطع

لايتحال

لايتخلل بينهما سكون بل يتصل تحريك بعضهم بتحريك بعض فان دخل سكون قطع الحركة وكثرها والا فلا وقس على ذلك فى غير الحركات المكانية واجعل مكان المسافة ما فيه الحركة من نمو اوذبول اوحركة وضع اوحركة فى كيف تجد الحال فيها كذلك فان وحدة المتحرك مع وحدة ما فيه لا توجب وحدة الحركة فيها مالم يتصل فى الزمان كشئ يبيض ثم يسود ثم يعود يبيض فيبيض فى زمانين يقطع بينهما زمان التسود فلاتكون الحركة واحدة وان كان المتحرك وما فيه الحركة واحداوباقى الحركات على ذلك وفى الحركات الكثيرة تقابل وتضاد اما التقابل فبالغيرية والآخرية واما التضاد فبين كل حركتين الى نهايتين مختلفتين بينهما غاية البعد ففى الاشياء المتضادة هى الحركة من ضد الى ضد وبالعكس كالحركة من البياض الى السواد ومن السواد الى البياض وفى المكان فهى الحركة المستقيمة من طرف مسافة ما الى طرفها وعائدة منه اليه فيها فذلك غاية البعد بحسب تلك المسافة فان الضدين هما اللذان لايجتمعان فى موضوع واحد معا وبينهما غاية الخلاف وغاية كل بعد بحسب المسافة طرفاها وفى النمو والذبول تضاد ايضا بحسب قدر محدود بين صغير وكبير(١) محدود وما لم تحد الطرفان لم يكن التضاد كما اذا لم تحد طرفى المسافة .

وقد تتصل الحركات المتقابلة كالحركة على الدائرة فانها تأخذ من نقطة الى غاية البعد عنها ثم تعود اليها من تلك النقطة التى هى غاية البعد فتتصل الحركة منها بالحركة اليها اذا اتصل الزمان والمسافة فلم يتخلل السكون فى الزمان فاما الحركة على المثلث والمربع ونحوها وبالجملة على الزاوية فقد قيل انها لا تتصل لان السكون يكون بين الحركتين عند نقطة الزاوية فيقطع بينهما والا تتالت النقط قالوا لان الحركة الى تلك النقطة تنتهى بانتهاء الخط الواحد وتبتدئ اخرى بابتداء الخط الآخر فبداية هذه الحركة التى على الخط الثانى غير نهاية تلك التى على الخط الاول ونقطة البداية غير نقطة النهاية فالآن الذى فيه وصل المتحرك الى نقطة النهاية غير الآن الذى اخذ فيه من نقطة البداية وبين كل آنين زمان

---

(١) سع – صغر وكبر .

لا محالة و فى ذلك الزمان يكون المتحرك ساكنا بين حركتيه الآخذة فى المسافة الاولى و المنحرفة عنها فى المسافة الثانية و حركته الاولى قد انتهت و الثانية بعد ما اخذ فيها .

وقيل ان ذلك انما يلزم فى الحركتين المتضادتين لا فى غيرهما من الحركات واقول ان ذلك لا يلزم واذكر ما قيل فيه من الاثبات و الابطال و المناظرة والجدال وامرّها على محك النظر لتتحقق الحق من ذلك و تبطل الباطل .

الفصل الرابع والعشرون

فى النظر فيما قيل من ان بين كل حركتين متضادتين سكونا و ابطال الباطل وتحقيق الحق منه

اول ماينبغى ان ننظر فيه هاهنا و نتطلبه هو السبب الداعى لمن قال بهذا السكون بين الحركتين الى القول به وهل ساقه النظر اليه او اختاره ثم احتج عليه فان ذلك من اعون الاسباب على اصابة الحق و رد الباطل و حل الشكوك فيه .

قال افلاطن من توهم ان بين حركة الحجر علوا المستكرهة بالتحليق وبين انحطاطه و قفة فقد اخطأ وانما تضعف القوة المستكرهة له وتقوى قوة ثقله فتصغر الحركة و تخفى حركته على الطرف فيتوهم انه ساكن واقول انه لما صار القول بالسكون بين الحركتين المتضادتين لهذا السبب المتوهم رأيا لقائل لم يذكر حجته وسمعه من غره فيه مع ماغره وا وهمه مع ما اوهمه حسن رأيه فى ذلك القائل فاراد اتباعه ونصرة قوله تمحل له حججا ولفق له ادلة وطول الكلام فيها ودققه حتى ضجر السامعون مع حسن ظنهم فلم يتبعوه .

فمن ذلك انهم قالوا ماقلناه اولا من ان الشئ الواحد لايجوز ان يكون مماسا بالفعل لغاية معينة ومباينا لها فى آن واحد بل فى آنين وبين كل آنين زمان وذلك الزمان لاحركة فيه ففيه سكون وقالوا ايضا لوكان اتصال الصاعد بالهابط شيئا واحدا لكانت الحركتان تحدث منهما حركة واحدة بالاتصال لان وحدة الحركة هى الاتصال فكان يجب ان تكون الحركتان المتضادتان حركة واحدة

وهذا

وهذا محال وقالوا ايضا لوجاز اتصال الحركتين لكان يجب ان تكون غاية الصاعد العائد هابطا ان ينتهى فى حركته مستمرا الى ما عنه ابتدأ فيكون مبدأ الحركة المستقيمة الهاربة عن حيز هو بعينه المقصود بذلك الهرب .

وقالوا ايضا اذا كان الشئ يبيض فابيض وهو يتسود فمن حيث هو يتسود فيه سواد ومن حيث هو كذلك ففيه قوة على البياض فيكون مع انه ابيض فيه قوة على البياض وهذا محال .

وجاء من رد هذه الحجج باسرها المثبتة والمبطلة بردود سنذكرها ونصر الرأى القائل بالسكون بين الحركتين المتضادتين بحجته هذه .

فقال ان كل حركة بالحقيقة فهى تصدر عن ميل يحققه اندفاع الشيء القائم امام المتحرك واحتياجه الى قوة تمانعه بها وهذا الميل فى نفسه معنى من الامور به يوصل الى حدود الحركات وذلك بابعاد من شيء يلزمه مدافعة لما فى وجه الحركة وتقريب من شيء ومحال ان يكون الواصل الى حدما واصلا بلاعلة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول وهذه العلة يكون لها قياس الى مايزيل ويدافع وبذلك القياس يسمى ميلافان هذا الشيء من حيث هو موصل لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا وهذا الشيء الذى يسمى ميلا قد يكون موجودا فى آن واحد وانما الحركة هى التى عسى ان تحتاج فى وجودها الى اتصال زمان والميل مالم يقسر ولم يقمع اولم يفسد فان الحركة التى تجب عنه تكون موجودة واذا فسد الميل لم يكن فساده هو نفس وجود ميل آخر بل ذلك معنى آخر ربما يقارنه فاذا حدثت حركتان فعن ميلين واذا وجد ميل آخر الى جهة اخرى فليس يكون هو هذا الموصل نفسه فيكون هو بعينه علة للتحصيل وللمفارقة معا بل يحدث لامحالة ميل آخر له اول حدوث وهو فى ذلك الاول موجود اذ ليس وجوده متعلقا بزمان ليس كالحركة والسكون اللذين ليس لهما اول حدوث اذ لا يوجد ان على وجه ما الا فى زمان والا بعد زمان اذهى مقتضية لأين لم يكن الجسم قبله فيه

ولا يكون بعده فيه فيقتضى تقدما و تأخرا زمانيا بل هوكلا حركة التى تكون فى كل آن فلذلك الآن الذى قد يحد طرف الحركة يجوز ان يكون بعينه حد اللاحركة حتى تكون لا حركة موجودا فى آن هو طرف حركة مستمرة الوجود بعده فلا يحتاج بين الحركة واللا حركة الى آن وآن بل يكفى آن واحد ولا يعرض محال لان ذلك الآن لا تكون فيه الحركة والسكون معابل واحد منهما واما الآن الذى فيه اول وجود الميل الثانى فليس هو الآن الذى فيه آخر وجود الميل الاول الذى بينا انه يكون فيه موجودا عند ما يكون موصلا فان كان يوجد موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لا يوجد موصلا الا آنا فليس ذلك الآن آخر الا أن يكون ماهو له آخر موجودا فيه اذ ماهو له آخر هو موصل والموصل لا يكون موصلا وهو غير حاصل وانما لم يكن الآنان واحدا لأن الشيء لا يكون فى طبيعته ما يوجب الحصول و ما يوجب اللاحصول معا فيكون طبعه يقتضى ان يكون فيه اقتضاء بالفعل وان لا يكون اقتضاء بالفعل فاذا آن آخر الميل الاول غير آن اول الميل الثانى .

قال ولا تصغ الى من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شئ فيه بالفعل مدافعة جهة او لزومها وفيه بالفعل التنحى عنها وقال ولا تظن ان الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل مبدأ من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق وقد يغلب كما ان فى الماء قوة ومبدأ تحدث البرد فى جوهر الماء اذا زال العائق وقد يغلب كما تعلم فقد بان ان الآنين متباينان وبين كل آنين زمان والأشبه ان يكون الموصل يبقى موصلا زمانا لكننا اخذناه موصلا آنا ليكون اقرب من الموجب لعدم السكون فهذا قول المثبتين الذين يوجبون هذا السكون .

واما الذين لا يوجبونه فانهم قالوا ان هذا لا يلزم لانا لو فرضنا حجرا عظيما هبط من علو كالرحى مثلا فلقى فى طريقه مدرة صغيرة مثل نواة تمرة أتراه كان يعيدها هابطة معه حيث يلقاها ويمنع سكونها قبل حركتها الهابطة او كانت

هي عند لقائها له توقفه فتكون نواة التمرة قد اوقفت حجر الرحى العظيم ومنعته عن حركته زمانا وذلك مستحيل في قوتها .

وبعض الفضلاء وضع مسطرة وجعل في وسطها ثقبا وجعل فيه خيطا علق فيه شاقولا ثم وضع الطرف الآخر من الخيط على طرف المسطرة مسدودا في مخط ثم اجرى ذلك المخط على خط مخطوط في المسطرة من اولها الى آخرها مارا الى جنب الثقب قال فهذا المخط لامحالة ما دام يتوجه نحو الثقب فان الشاقول ينجرها بطا حتى ينتهي الى غاية قربه منه ثم يعود صاعدا اتباعا لحركته حيث يتوجه عنه الى الطرف الآخر ولايجعل لذلك الشاقول من النقل قدر ما يظن ظان انه اوقف ايدينا والمخط عند الوسط فتكون هاتان الحركتان المتضادتان للشاقول قد لزمتا على طريق الاتباع لحركة واحدة مستقيمة على مسافة واحدة من محرك واحد في زمن واحد متصل فمتى كان السكون .

وتمثلوا ايضا بكرة تركت على دولاب دائر وفرضوا ان ذلك الدولاب يدور تحت سطح بسيط بحيث تلقاه الكرة مماسة له عند الصعود ثم تفارقه فانها تماس حينئذ ذلك السطح بنقطة ولا تقف حتى تبقى مماسة له بعد ذلك زمانا لانه لاسبب هناك يوقفها بحيث يعوق السبب المحرك لها وهي حركة الدولاب .

فاجابهم القائلون بهذا السكون بان قالوا ان الشيء الواجب الضروري الذي يرتفع عنه الامكان لا يبطل بسبب من الاسباب وهذا السكون الذي اوجبناه لم يجب لضعف المحرك حتى ينتقض بقوته بل وجب من حيث انه بين حركتين متضادتين كيف كانتا وعن اى سبب وجبتا كالخلاء الذي لما امتنع وجوده لزم وجود اشياء اخرى عسرة الوجود في الطباع لضرورة الخلاء كاحتباس الماء في السراقات وانجرار الماء في المصاصات ولو علقت هذه الرحى او ما هو اكبر منها لضرورة من ضرورات عدم الخلاء لما رد ذلك ولا انكره من يعقل البرهان فيه وكذلك هذا لا يستنكره ولا يرده من يعقل البرهان فيه والبرهان هو الذي قيل فلنأخذ الآن في تتبع هذه الحجج والبراهين المثبتة لهذا

السكون .

اما الحجة الاولى القائلة بان المماسة والمباينة لاتكونان لغاية معينة فى آن واحد فقد نقضوها بان قالوا انها سوفسطائية لانه (اما ـ ١) ان يعنى بالآن الذى يكون فيه مباينا طرف الزمان الذى يكون فيه مباينا فيكون طرف زمان المباينة التى هى الحركة فيكون ذلك بعينه الآن الذى كان فيه مماسا فلا يمتنع ان يكون طرف زمان الحركة شيئا ليس فيه حركة بل فيه امر مخالف للحركة وان يكون طرف زمان المباينة هو نفس آن المماسة (٢) وليس فيه مباينة وان عنى به ان يصدق فيه القول ان الشيء مباين فحق ان بينهما زمانا لكنه الزمان الذى يحرك فيه من المماسة الى ذلك البعد وليس ذلك الزمان زمان السكون خصوصا ـ ومن مذهبهم ان الحركة والمباينة وما يجرى ذلك المجرى ليس له اول مايكون حركة ومباينة وكذلك ان تركوا لفظة المباينة واوردوا بدلها لامماسة فانه يجوز ان يكون فى طرف الزمان الذى فى كله لا مماسة مماسة قال وجميع ذلك ينتقض اذا كان المتحرك فيه اعنى المسافة قد عرض فيه فصول بالفعل بان صار بعضه ابيض وبعضه اسود أو كان اجزاء منضودة على التماس فكانت هناك حدود بالفعل لكنه ليس يبعد أن يقال انه اذا عرض ذلك وجب ان يقع عند الفصول بالفعل وقفات وتكون الحركة ابطأ منها لو لم يكن خصوصا اذا كانت الحدود بالفعل فصولا وبالذات لا كالتى بالعرض اعنى التى بالسواد والبياض ونحوهما .

واقول ان خلاصة هذا الرد وكماله هو ان يقال ان الآن الذى فيه المماسة لاتكون فيه المباينة لان المباينة تكون بحركة وفى مسافة وزمان قليلها فى قليلهما (٣) وكثيرها فى كثيرهما (٤) والمماسة هى مبدأ ذلك الزمان وتكون نهاية المتحرك فيه فى الحد الذى هو مبدأ المسافة التى تكون المباينة بسلوكها ونهاية المسافة التى كان التوجه الى المماسة فيها وكما ان النقطة الواحدة تكون نهاية خط وبداية خط كذلك يكون هذا الآن فى الزمان الذى فيه الحركة على الخطين نهاية الاول وبداية الثانى فان الآن فى الزمان كالنقطة فى الخط وزمان الحركة مطابق

---

(١) من صف (٢) سع ـ نفس المماسة (٣) سع ـ قليها (٤) سع كثيرها لمسافتها

لمسافتها وطرفه لطرفها ولا ابين من هذا ولا حاجة الى الزيادة .

والحجة الثانية فى اتصال الصاعد بالهابط فنقضها بان نعلم ان تكثر الحركات لا يكون بتخلل السكون بينها فقط بل قد يتكثر بتكثر المسافة وما منه وما اليه وهاتان الحركتان تكثرتا بالجهتين وهما العلو والسفل وتتصلان من جهة الزمان ولا يتخللهما سكون .

وفى القول مغالطة حيث قال ان الحركتين المتضادتين يجب ان تكون (١) واحدة لان التضاد يكون بعد الكثرة ولا يكون الواحد ضد نفسه فان ثبت التضاد فقد ثبتت الكثرة وان ثبتت الوحدة ارتفع التضاد اللهم الا فى وحدة بالعرض فان الضدين يكونان واحدا بالجنس فلا يلزم منه محال فهذه مغالطة سهلة لا ترد بمثلها تلك الحجج القوية الظاهرة وكذلك تبطل الشبهة فى قوله ان غاية الصاعد فى حركته ان يعودها بطا الى ما عنه تحرك فان هاتين الحركتين ليستا واحدة بالغاية فان لكل من المحركين القاسر والطبع غاية فى الحركة وبينهما غاية التباين وان اتصل زمان تحريكهما ولم يدخل بين حركتيهما سكون .

واما حجة الابيضاض والاسوداد فقد رددت بان قيل انها سخيفة وذلك ان المبيض عند ما صار ابيض لا يقال انه يتسود بل ذلك بعده فى زمان طرفه هو ذلك الآن الذى هو فيه ابيض - واقول انها شبيهة بالاولى التى قيلت فى الغاية الواحدة للصاعد الهابط وحلها هو ذلك الحل بعينه وانما تلك فى المكان وهذه فى الكيف .

واما الحجة الاخيرة المحتجة بالميلين فقد تضمنت حقا لا ينفع فى التثبيت ومثبتا (٢) وليس بحق فليناقض المثبت منها الذى ليس بحق فهو ما انساق اليه الكلام حيث قال ولا تظن ان الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة ولم يزد فى ذلك على المشورة والامر به والاعتقاد والظن لا يرفعها الامر والنهى بل الدليل والحجة .

ورده هو أن يقول المجيب بل لأعتقدن ذلك ولأقولن به محتجا عليه بحجة ابين واوضح من هذه الحجج وهو انه لو لم يكن فيه ميل مقاوم لما اختلف حال الحجرين المرميين من يد واحدة فى مسافة واحدة بقوة واحدة فى السرعة

---

(١) كذا والظاهر - ان تكونا - ح (٢) سع - ميلنا

والبطء اذا اختلفتا فى الصغر والعظم حتى كان اعظمها ابطأصعودا او اقرب مسافة (واصغرها اسرع وابعد مسافة - ١) اذا لم يفرط صغره وما ذاك الا ان الميل المقاوم فى الكبير اكبر وان كان مغلوبا - واثباته المغلوبية للقوة الطبيعية(٢) التى عنها يحدث الميل او جعله(٣) للميل ايضا فقال انه مغلوب الميل لذلك الاشكال ألا ترى ان الحلقة المتجاذبة بين المصارعين لكل واحد من المتجاذبين فى جذبها قوة مقاومة لقوة الآخر وليس اذا غلب احدهما فجذبها نحوه تكون قد خلت منه قوة (٤) جذب الآخر بل تلك القوة موجودة مقهورة فلولاها لما احتاج الآخر الى كل ذلك الجذب فكذلك الحجر المقذوف فيه ميل مقاوم للميل القاذف الا انه مقهور بقوة القاذف ولان القوة القاسرة عرضية فيه فهى تضعف لمقاومة هذه القوة والميل الطبيعيين ولمقاومة المخروق ولذلك كلما كان المخروق اكثف واعسر خرقا كان بطلان ذلك الميل القسرى اسرع كما يكون ذلك فى الماء بالقياس الى الهواء وكذلك فى هواء متحرك تضاد وجهته وجهة المقسور فانه يبطله اسرع وقس على ذلك فيكون الميل القاسر فى اوله على غاية القهر للميل الطبيعى ولا يزال يضعف ويبطىء الحركة ضعفا بعد ضعف وبطأ بعد بطء حتى يعجز عن مقاومة الميل الطبيعى فيغلب الميل الطبيعى فيتحرك الى جهته ويقوى عليه مستمرا حتى يبطله فيسرع بذلك حركته لبطلان المقاوم فلذلك تسلطت الظنون على ان السكون يكون قبل الحركة الاخرى فان الاول لما غلب حركه صاعدا وكلما ضعف ابطأ ولما غلب الثانى حركه هابطا وكلما قوى اسرع فظن ان بين الميلين (٥) تساويا وتكافيا يوجب السكون .

وقد كانت هذه المسئلة لاتحوج الى اكثر من التنبيه الذى ذكره الامام افلاطن فلما دققوا واكثروا فى نصرتها اتسع القول فى ردها وردما اثبتت به فاقول بهذا السكون كان اوله من غلط البصر حيث يراه فى مسافة متقاربة زمانا يصعد فيها بطيئا ويهبط بطيئا اما بطء الصعود فلضعف الميل القاسر ومقاربة(٦) الميل

---

(١) من صف (٢) صف - والطبيعة (٣) سع - جعلت (٤) صف - من قوة
(٥) صف - العلتين (٦) سع - مقارنة

فان

الطبيعي ان يقاومه واما ضعف الهبوط فلانه اول قوة الميل الطبيعي ومن حيث يستولى الميل الطبيعي يتولى ابطال(١) ما بقي من قوة الميل القاسر اولا فاولا حتى يبطل فيبطل مقاومته فلذلك يكون اشد الميل الطبيعي فى آخره واشد الميل القسرى فى اوله .

فان قيل ان اشتداد الميل الطبيعي فى آخره ليس لانسلاخ القاسر بل لأمر يخصه فى نفسه ويستدل على ذلك بالحجر المرمى من عال من غير ان يكون عائدا عن صعود بحركة قسرية ولا فيه ميل قسرى فانك ترى ان مبدأ القائه(٢) كلما كان ابعد كان آخر حركته اسرع وقوة ميله اشد وبذلك يشج ويسحق فلا يكون له ذلك اذا القى عن مسافة اقصر بل يتبين التفاوت فى ذلك بقدر طول المسافة التى سلكها فقد ضاد القسرى الذى يضعفه مقاومة ما يخرقه فى مسافته وانما ذلك لان سبب الميل ومحدثه فى القاسر انفصل عنه فلم يحدث فيه ميلا بعد ميل فيخلف عليه بدل ما يضعف من الميل بالمقاوم ومبدأ الميل الطبيعي موجود فى الحجر يمده بميل بعد ميل ولذلك ترى الأكرة اذا قاربت ان تنقضي حركتها من ضربة يجهد الضارب فى ان يلحقها باخرى لتبلغ الغاية ولو قدر الرامى على ذلك لفعل والميل الطبيعي مبدأه غير مفارق فلايزال يؤديه (٣) حتى يبلغ به الحيز الطبيعي وكلما حركت القوة فى المسافة الغريبة عن الطبع احدثت ميلا بعد ميل فتتزايد بذلك قوة الميل مهما استمرت الحركة .

قلنا هذا حق مقبول لكن بطء البداية الطبيعية اذا تلت القسرية اكثر منه اذا لم تكن تالية لها وعلى ذلك قسنا فليس اذا كان لشيء واحد سببان يرد (٤) تأثير احدهما بتأثير الآخر بل ينظر الى ما لكل واحد منهما بحصته من الأثر ولو صح وجود هذا السكون بين الحركتين عند تكافؤ القوتين القسرية والطبيعية فى آخر مسافة الصعود حتى يبقى زمانا ما لوجب ان يبقى على حاله الى ان يطرأ عليه سبب يعين القاسر فيعليه او الطبع فيسفله حتى يستولى الطبيعي ويقهر فيتمم ابطال القسرى

(١) سع - فى ابطال (٢) سع - الغاية (٣) صف - يوجبه (٤) ها مش صف . يزيد .

فان لم ينتظر سببا لم يبق البتة لانه ان كان القسرى لا يزال يضمحل من جهة عدم سببه فأول ما يساوى الطبيعى يستمر على انتقاضه فينقهر ويقهره الطبيعى فيحط الحجر ويكون آن انتهائه فى الصعود هو الذى تكافيا فيه وذلك الآن بعينه مبدأ زمان انحطاطه ولا وجه لبقاء المقاومة زمانا لانه انما ينسلخ على الاستمرار ولو كان مقاومة المخروق هى التى تضعفه وتبطله لقد كان فى وقت السكون لا يبقى خارق ولا مخروق فما الذى يضعفه اذا ويغلب الطبيعى عليه وكذلك ان قلت ان الطبيعى ينشأ متزيدا حتى يقاوم ويقهر فانه لا يبقى على حال واحدة زمانا بل يستمر فى التزيد كما قيل فى نقصان الآخر .

ونعمت الحجة القائلة ان هذا السكون لا سبب له لا القوة القاسرة ولا القوة الطبيعية ولا سبب من خارج . وبئس الجواب جواب من رده بأن قال ان له سببا عدميا وهو عدم اسباب الحركة لان القاسر قد بطل والطبيعى لم يحدث بعد فلم يحدث الطبيعى بعد أن بقى زمانا لا مانع فيه عن حدوثه ولا تجدد له بعده سبب يوجب حدوثه واخرج من ذلك من جعل له سببا وجوديا حيث قال ان المحرك يفيد قوة غريبة وهى القسرية يتحرك بها الجسم ويتوسطها يفيد قوة يحفظ بها مكانه وهو بعينه القائل بانه لولا ممانعة ما فيه الحركة وابطالها للميل القسرى لاستمر ابدا وان كان بقوة غريبة فيرى هذا السكون ما الذى يبطله ولا خارق فيه ولا مخروق ثم ما اعجب أمر هذا السكون وكونه لا زمانا فى المتحركات كلما (١) صغرت ام كبرت اسرعت ام ابطأت بحد واحد من الزمان وهو بحيث يخفى عن حس المدركين فهلا زادت مدته ونقصت فى بعض دون بعض فكان ميلا يطول مدته فى الاصغر او فى الاكبر او فى الاقوى او فى الاضعف ولا يبقى مع اختلاف الاحوال على حد واحد من الزمان والحركات عن اسبابها تزيد وتنقص وهذا لا يزيد ولا ينقص فهذه اوهام نصرتها ظنون نشيدتها مقاصد وطلب الحق فيها اسهل من هذا فلم يوجد الآن فى هذه البراهين والحجج المذكورة فى اثبات هذا السكون ما يضطر الى القول بوقوف حجر الرحى فى الجو لأجل قوة نواة

(١) صغف – كما

الثمرة كما لم يوجد فى منع الخلاء .

الفصل الخامس والعشرون

فى الحركة المتقدمة بالطبع وباقى خواص الحركات

اقدم اصناف الحركات هى الحركة المكانية واقدم منها الحركة الوضعية واقدمها التى على الاستدارة وذلك لان البواقى لا تخلو عنها وهى تخلو عن البواقى لان النمو بحركة مكانية مع حركته فى الكمية والوارد على النامى المزيد له يصل اليه بحركة مكانية ايضا وحركة الاستحالة لا توجد الابعد وجود حركة مكانية او وضعية تتقدم عليها لان الاستحالة من ضد الى ضد او ما بينهما وانما تكون متناهية لامحالة لان غاية ما منه وما اليه فيها الضد ان المحدودان فلها قبل فالسبب الموجب لها قبل ايجابها لم يكن سببا لها بالفعل ولا تام الايجاب ثم صار سببا موجبا فاما ان يكون واصلا الى المعلول اولا يكون فان لم يكن واصلا حتى وصل فأحال فقد تحرك وانتقل وان كان واصلا الى المعلول وليس يفعل فيه فليس بكامل العلية والسببية لتلك الاستحالة بل ينتظر لتمام سببيته امرا يحدث فيه من ارادة او استحالة فى طبع حتى يفعل ذلك والكلام فى تلك الارادة والاستحالة وحدوثهما لذلك السبب مثل ذلك وان كان لايحتاج الى وصول ولا الى استحالة فى طبع او ارادة وهو موجود والمستحيل المذكور موجود وليس يفعل فيه فليس بمحيل(١) اصلا ولا فاعل فالكلام فى الاستحالة ثابت وهذا فى الاستحالات الجسمانية التى فى جسم غير (٢) جسم التى فيها كلامنا الآن وهى انما تفعل بعد ما لم تفعل بقرب المحيل من المستحيل بعد بعد عنه والكلام فى الحركات النقلية المتناهية الى حد من حد فى المسافة هذا الكلام فانها لا تكون متصلة السابق واللاحق بل تحدث بعد ما لم تكن فتتقدمها حركات حتى توجد .

واما الوضعية والنقلية المستديرة فليس الامر فيها على هذه الصورة بل يصح ان تتصل فى القبل والبعد فتكون واحدة بالاتصال على الاستمرار فيكفى ان يكون لها محرك واحد ثابت ويصح ان يكون اصناف ما يحدث من المناسبات

---

(١) سع - بمحل (٢) عن

المختلفة بين ذلك المحرك وبين الاجسام الاخرى التي تكون الحركة بالقياس اليها اسبابا لانبعاث حركات واستحالات اخرى.

فقد بان من هذا ان الحركة التي على الاستدارة اقدم الحركات المكانية والوضعية وتلك اقدم من الحركات الأخرى بالطبع وهذه الحركة ايضا اقدم بالشرف لانها انما توجد بعد استكمال الجوهر بالفعل ولا تخرجه عن جوهريته بوجه من الوجوه ولا تزيل امرا له في ذاته بل تبدل نسبه الى اشياء اخرى .

والمستديرة ايضا يخصها انها تامة لا تقبل زيادة ومتشابهة لا تشتد وتضعف كما في الطبيعية حيث تشتد اخيرا والقسرية اولا وفي الوسط ولا شك انها تضعف اخيرا فالجرم الذي له الحركة المستديرة اقدم بالطبع مما في داخله وبه تتجدد جهات الحركات الطبيعية لما في داخله الصاعدة من وسطه اليه والهابطة عنه الى الوسط وهو دائر على الوسط . والمحرك اوالمتحرك اذا وصف كل واحد منهما بصفة فاما ان يكون له بجملته كما تتحرك السماء اوبجزءه كما يكتب الانسان فانه انما تكتب يده واما ان يوصف بها بالعرض كساكن السفينة حيث يقال انه متحرك بحركتها والذي بالعرض منه ما من شأنه ذلك كالمسار في السفينة فانه يتحرك بالعرض بحركة السفينة و(١) من شأنه ان يتحرك بذاته ومنه ما ليس من شأنه ذلك كبياض الأبيض وكذلك المحرك (٢) والحركة اذا كانت في ذات الشيء فقد تنبعث عن طبيعية لا من خارج ولا بارادة وقصد كنزول الحجر وقد تنبعث عنه بالارادة كحركة الانسان وقد تكون بسبب قسري كصعود الحجر فكل هذه حركات بالذات والطبيعي والارادي يقال عنهما انهما من تلقاء المتحرك وقد يخص بذلك منهما الحركة بالارادة والحركة الطبيعية والقسرية قد تكون في غير المكانية والوضعية كالنموا الطبيعي والاستحالة في الانسان والأزمان والحركة الطبيعية لا تصدر عن طبيعة المتحرك وهو على حالته الطبيعية فان الطبيعة ذات ثابتة قارة ومايصدر عنها لذاتها فهو ايضا ثابت قار والحركة معنى غير قار بل متجدد متصرم لا يحدث عن الامر الثابت في الامر الثابت وايضا فان الحركة يترك بها

(١) سع - مامن شأنه (٢) سع - كبياض الابيض المحرك

المتحرك شيئا ويطلب شيئا والمتروك بالطبيعة غير طبيعي والمطلوب غير حاصل فالطبيعة انما تحرك عن حاصل غير طبيعي والى طبيعي غير حاصل فما لم يعرض امر خارج عن الطبيعة او يفقد حالة طبيعية لا تكون حركة طبيعية وكل حركة طبيعية اذا لم يعق عائق فهي تنتهي الى غاية طبيعية لم يسكن المتحرك عند تلك الغاية فلا يتحرك عنها بالطبع فان المطلوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع فكل حركة طبيعية اذا غايتها سكون اما في اين او كيف وكم (او وضع – ١) وكل حركة لا تسكن فليست بطبيعية فالحركة المستديرة المتصلة اذا لا تكون طبيعية وكيف تكون وليس شيء من الاوضاع والايون التي يتحرك المستدير عنه الا ويتحرك اليه ولا يكون ماعنه وما اليه بالطبع واحدا اذ الاول متروك والثاني مطلوب فلايهرب المتحرك بالطبع عن امر يطلبه بالطبع والحركات المستديرة انما تكون اما من اسباب من خارج واما عن قوة غير الطبع ولا محرك غير الطبع من تلقاء الشيء سوى الارادة والحركة المستديرة اذا لم تكن من اسباب من خارج فهي حركة ارادية .

وقد يجوز ان يستمر الفعل الارادي ولا يختلف اذا استمرت الدواعي من الغايات والاعراض والموانع فلا تتجدد الارادات لانها انما تتجدد وتتغير لتجدد الدواعي وتغيرها فاذا لم تتغير موجبات الارادة ولم تبطل لم تتغير الارادة ولم تبطل فالمتحرك بالارادة يمكن ان تتصل حركته وتستمر عن ارادته لاستمرار ارادته ودوامها فان الارادة للحركة اذا كانت لاجل غاية محدودة تؤمها بها فالحركة تبطل عند بلوغ تلك الغاية لان الغاية كانت المطلوبة بالارادة وقد حصلت بالحركة ولو دامت لاخرجت عنها فالارادة تطلب الحركة لتوصل الى الغاية وتترك الحركة لتبقى عند الغاية المطلوبة فقد تبطل الحركة الارادية مع بقاء الارادة الموجبة لها ايجابا لاجل الغاية المقصودة التي توصل اليها لانها ان لم تبطل عند الوصول صرفت عن الغاية والحركات المحدودة الغايات لا تكون مستديرة وعلى دائرة وانما تكون مستقيمة وعلى مستقيم هو واحد محدود واقرب الطرق الى

---

(١) سقط من – سع .

الغاية والمستديرة غير محدودة لان بين كل نقطتين وحدين من حدود المسافات من تسمى الدوائر مالا يتناهى فكل حركة طبيعية فعلى استقامة والمستديرة ليست بطبيعية والطبيعية فى المكان تحرك عن الحيز الغير الطبيعى الى الحيز الطبيعى لان كل جسم يقتضى حيزا طبيعيا يخصه فما دام فى ذاك الحيز لايفارقه فليس له حركة طبيعية تنقله الى غيره اللهم الا ان تتغير الطبيعة والخاصية التى اوجبت له ذلك الحيز كالماء الذى يسخن ويتغير برودته التى اوجبت له الحيز الذى دون الهواء وفوق الارض وتوجب له حرارته حيزا اعلى منه فيتحرك بطبيعة الحرارة اليه فاذا تحرك الجسم الطبيعى عن حيزه بطبعه فقد تغير طبعه ولا يفارق الجسم حيزه الطبيعى وهو على طبعه ولا يثبت فيه مع تغير طبعه الا لقاسر يحركه او يمنع عن الحركة فان الماء اذا سخن صعد ان لم يعق قسرا وان صعد ولم يسخن فهو مقسور ايضا .

الفصل السادس والعشرون

فى ان لكل جسم حيزا واحدا طبيعيا وان فيه مبدأ حركة يسكنه فيه او يحركه فيه او اليه

كل صفة لجسم لايخلو عنها بل عن جنسها فان له منها شيئا طبيعيا وهذا مثل اللون والشفاف والاشكال والاحياز فلكل جسم لون ولكل جسم حيز ولكل جسم متناه شكل وقد يكون من ذلك ما هو طبيعى له ومنه ما هو قسرى وغير طبيعى فلكل جسم من ذلك شىء طبيعى لامحالة فمن ذلك ان الجسم اما ان يقبل التأثير اولا يقبل فان قبل قبولا بعسر فهو الصلب او بسهولة فهو اللين فلكل جسم من ذلك حال طبيعية وذلك لان الواقع بالقهر والقسر انما يكون بسبب من خارج يمكن ان يجرد المقسور عنه ويبرأ منه فى الوجود والذهن فطبيعة الجسم اذا تبرأت عن القاسر لم يكن بد فى المعقول من ان يكون فى حالة تلك التبرية عن سبب معارض مناف للطبع يقبل التأثير اولايقبل فان قبل بعسر اوبسهولة فما له حينئذ من ذاك هو الطبيعى وانما يقسره القاسر باخراجه عنه فان .

فان كان لايقبل القسر اولا قاسرله بقى على ذلك ابدا وان قبل واتفق مايقسره تغير عن ذلك واذا زال المتفق من ذلك عاد اليه والحيز والمكان من هذه الجملة فلكل جسم حيز واحد طبيعى يسكن فيه ويتحرك بالطبع اليه ولايجوز ان يكون كل مكان طبيعيا لجسم فانه لايتحرك بالطبع عن مكان ولا كل مكان خارجا عن الطبع فانه لايتحرك بالطبع الى مكان ولايسكن فى مكان ولايجوز ان يكون لجسم واحد من الاجسام مكانان طبيعيان ولالمكان واحد جسمان يسكنانه بالطبع اما انه لايكون لجسم واحد مكانان طبيعيان فلان ما تقتضيه الطبيعية الواحدة لايكون الاواحدا لذلك الواحد واما انه لا يكون لمكان واحد جسمان هو طبيعى لهما فلان الاشياء المتباينة لاتقتضى من حيث هى متباينة الاشياء متباينة والاجسام الطبيعية التى لها الاحياز والامكنة الطبيعية البسيطة الاول هى الارض والماء والهواء والنار والسماء فللسماء الاحاطة وللارض الحيز الوسط من الاحاطة ويليه حيز الماء ثم حيز الهواء ثم حيز النار .

بل اقول ان الوسط الذى هو الاسفل حيز للابرد وللاكثف منها وللاحر الالطف منها الاعلى فالاعلى محيط بعد محيط حتى تكون النار التى هى الاحر الالطف محيطة دون(١) السماء بالهواء الذى هو اقل منها حرا ولطفا وحيز الهواء محيط بحيز الماء الذى هو بارد كثيف وحيز الماء يحيط بحيز الارض التى هى الابرد والاكثف ولذلك تصعد النار فى الهواء ويصعد الهواء فى الماء وينزل الماء فى الهواء وينزل الارض فى الماء .

واذا كان لكل جسم بمقتضى طبيعته حيز طبيعى فاما ان يتحرك عنه بمحرك خارج عن الطبع يقسره على ذلك كالحجر فى اصعاده واما ان لا يتحرك والوارد المحرك لما يتحرك عن حيزه فاما ان يحركه بجملته واما ان يحرك منه جزءا اواجزاء فان حركه بجملته عند استيلائه عليه عن الحيز عاد بحركته الطبيعية اليه اذا زال عنه استيلاء ذلك القاسر وان حرك جزأ او اجزاء من اجزائه عاد الى حيزه ايضا عند زواله .

---

(١) صفف بعد – .

فان قيل ان الاجزاء متشابهة فى الطبع واجزاء الحيز والمكان متشابهة ايضا فالى اى موضع من حيزه يتحرك - قيل الى الاقرب منه اليه حيث يفارقه القاسر ان تحرك بالطبع وان حركه محرك ايضا ونقله نا قل فالى اى موضع اتفق من حيزه سكن فيه واتصل بكليته فصار كشيء واحد .

فان قيل ان ذلك كذلك فى الماء والهواء والنار يتصل الجزء بالكل ويصير معه كشئ واحد واما فى الارض فلا لأن اجزاءها لا تتصل بكليتها - قيل بل هو من جهة الحيز والسكون فيه كذلك وان كانت الصلابة واليبس يمنعان الانصال فمن اجل انه لا يتوسط بين ذلك الكل والجزء متوسط آخر ولا يدخل بينهما شئ من غير طبيعتهما فهو متصل به فى الحيز فبهذا نعلم ان لكل جسم طبيعى حيزا طبيعيا فيه يكون بالطبع واليه يتحرك اذا ازيل عنه وهذا الحيز ليس هو للجسم بجسميته التى لا يخالف بها غيره من الاجسام بل بصفة خاصة به هى طبيعة وقوة اوصورة خاصة بذلك الجسم خصته بذلك الحيز وحركته اليه فتلك الطبيعة الخاصة فى ذلك الجسم مبدأ حركة بالطبع وسكون بالطبع والتحريك النقلى المكانى انما يكون عنها بعد سبب طارئ يخرج الجسم عن حيزه الطبيعى فتحركه هى اليه .

وقد طول الكلام فى هذا المعنى بما لا حاجة الى ايراده فمن تأمله وعقله عرف لأى سبب تركناه واكتفينا فى هذا البيان بهذا القدر من غير تمحل وتكلف لما لا يثبت عند التأمل والنظر المحقق بل يبطل ونحن فقد ثبت لنا بهذا القدر ان لكل جسم طبيعى بطبعه وخاصيته حيزا طبيعيا يخالف به ما يخالفه فى طبعه ومبدئه هو قوة او خاصية تخصصه بذلك الحيز تسكنه فيه او تحركه اليه او تحركه فيه حركة لا تخرجه عنه وهى الحركة على الاستدارة فان فيها معنى السكون فى الحيز وزيادة هى اتم فى معنى السكون من السكون ستعلمها فيما بعد فان المتحرك على الاستدارة يتحرك وهو فى مكانه ولا تخرجه حركته عن مكانه بل هى تبدل نسبة الاجزاء الى اجزاء المكان وثبات الكل فى كل المكان .

قالوا وكل جسم لا يفارق مكانه عن قاسر ففيه مبدأ حركة دورية لانهم كذلك

وجدوا

وجدوا وراموا اثباته من جهة المعقول والم لا من جهة الوجود والان فاقدروا واحتجوا بما لايثبت ولااطول بذكره ثم عكسوا القضية الوجودية فقالوا ان الذى فيه مبدأ حركة دورية لايمكن ان يفارق مكانه .

واحتجوا على ذلك بان قالوا انه ان فارق اوجزء منه حيزه ومكانه ففيه مبدأ حركة مستقيمة تعيده اليه وقدكان فيه مبدأ حركة مستديرة ففيه مبدآن هما قوتان محركتان وذلك مما لايجوز لانه لايجوز ان يكون فى جسم واحد مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة (حتى يتحرك فى حيزه مستديرا — ١) وفى غيره مستقيما لانه عند ما يتحرك بالاستقامة أيكون فيه مبدأ ميل الى حركة مستديرة اولايكون فان لم يكن فاذا حصل فى مكانه الطبيعى ولم يحدث هذا الميل وجب من ذاك ان لايكون فيه مبدأ حركة مستديرة لافى مكانه ولاخارجا عنه وان حدث فيه لم يكن غريزيا تابعا لجوهره بل امر يحدث له فى مكانه ولايلزم على هذا حال المستقيم من انه تارة يتحرك وتارة يسكن ويتحرك فى غير مكانه ويسكن فى مكانه وكلاهما طبيعى له وانما لا يلزم هذا لان الحركة المستقيمة ليست طبيعية على الاطلاق بل الطبيعى هو الاين الذى تقتضيه طبيعة الشىء واذافارق اقتضت الرد اليه والمبدأ فيهما واحد .

واما الحركة المستديرة فان المبدأ يوجبها بالطبع ودائما فتبين ان هذا الميل لايكون حادثا عند الوصول الى المكان الطبيعى بل هو معه فى حركته المستقيمة ايضا فيكون فى جسم واحد بسيط ميلان ميل الى الاستقامة وميل عنه الى الاستدارة وهما امران متقابلان متقومان ولايجريان مجرى قوى الممتزجات من العناصر المتضادة التى من شأن كل واحد منها ان يقبل الاشد والاضعف فيقف عندحد من التجاذب فان الاستقامة والاستدارة لاتقبلان الاشتداد والنقص فيما بينهما ولاتأخذ الاستقامة قليلا قليلا الى الاستدارة وانما يفارق المستديرة الاستقامة دفعة لاقليلا قليلا وكذلك القويان عليهما لايقبلان الاشدوالانقص ولاتحدث عنهما قوة متوسطة بين المقيم والمدير فلايكون فى جسم واحدمبدأ حركة مستقيمة

(١) سقط من سع

و مبدأ حركة مستديرة فالجسم المتحرك على الاستدارة لايمكن ان يتحرك على الاستقامة لا عن طبع ولاعن قسر البتة فهذا هكذا فى التطويل والتمحل مع حذف حشو فيه لايوجب ولا يمنع .

والذى يلزم الجواب عنه والمحاققة فيه هو قوله انه ليس كالمتحرك على الاستقامة يتحرك عن غير الطبيعى اليه ويسكن فيه فيقال بل كلاهما سواء وهذه الحركة المستقيمة فيما يتحرك على الاستدارة فى حيزه كما هى فيما يسكن فى حيزه لان هذه الحركة المستديرة فى الحيز كالسكون بل اتم من معنى السكون فى الحيز وقد قالوا هم بذلك وسيتضح فى موضعه فكما ان تلك القوة والطبيعة تحدث الميل وتحرك من الأين الغريب على الاستقامة لانها اقرب الطرق الى الاين الطبيعى كذلك هذه وكما يبطل الميل فى تلك عند الوصول الى الحيز الطبيعى وتبطل الحركة ويعود الجسم الى سكونه كذلك فى هذه يبطل الميل عند الوصول الى الحيز الطبيعى والحركة المستقيمة ويعود الميل والحركة المستديرة لان ذلك اذا كان اعنى الخروج عن الحيز النسيب انما يكون لجزء من الجسم الكرى لا لكله وذلك الجزء اذا فارق كليته بخروجه عن حيزه بقاسر موجودا ومفروض ثم فارقه ذلك القاسر حركته طبيعته والقوة الخاصة به الموجبة لتحيزه تجره اليه على الاستقامة فاذا اوصلته اتصل بكليته وعاد حكمه حكمه وحدث فيه مافيه من الميل المذكور فتحرك بحركته الدورية وذلك ايضا عن تلك القوة بعينها التى حركته الى الأين على الاستقامة(١) فكما ان تلك حركت الى الأين الطبيعى على الاستقامة وسكنت فيه كذلك هذه حركت الى الاين الطبيعى على الاستقامة وحركت فيه الى الاستدارة وكما يبطل الميل فى تلك عند العود الى الحيز الطبيعى ويعود السكون كذلك يبطل ميل الاستقامة فى هذه عند العود الى الحيز الطبيعى وتعود الحركة المستديرة ولم يجتمع الميلان معا لان كل واحد منهما للجسم الطبيعى عن طبيعته او نفسه او خاصيته بقياس اين آخر وفيه الاول فى الحيز النسيب والآخر فى الحيز الغريب وعلى ان هذا الميل فى الحركة المستديرة لا يثبت بما يثبت

(١) بهامش صف ـ الاستدارة

به

به الميل فى الطبيعية والقسرية ولا اثبتوه بغير ذلك وسامحنا فى تسليمه فى هذا النظر ولم يضر ولم يحتج الى التوسط بين الميلين والتوسط بين الاستقامة والاستدارة ولو احتيج الى ذلك لما تعذرت نصرته بان كان يقال ان المستقيم يأخذ فى الانحناء والى الاستدارة قليلا قليلا وعلى تدريج يتضايق عن اتساع وانما لم يحتج لما لم يلزم اجتماع الميلين وكيف يقول هذا من قال ان الجسم الطبيعى فى حيزه لا ثقيل ولا خفيف ولا ميل فيه البتة لان الميل يحدث عن القوة فى الحيز الغريب و يبطل فى النسيب كذلك هذا الميل المستدير يوجد فى الاين النسيب ويبطل فى الغريب والآخر يحدث فى الغريب ويبطل فى النسيب ولم يجتمع فى الشيء الواحد امران متضاد ان متقاومان ولو اجتمعا (كما اجتمعا فى الحلقة المتجاذبة – ١) لما لزم المحال اذ كانا ما ان يتقا وما فيتمانعا عن الحركة او يغلب احدهما فيحرك حركة معوقة السرعة والاستقامة الى استدارة بين استدارة الاولى والاستقامة فذلك فى المقاومة وهذا فى المناقشة التى عنها غناء فى البيان اذ لاحاجة الى القول باجتماعهما وقد جاز ان يكون فى الجسم الواحد مبدأ حركة مستديرة وحركة مستقيمة وما لزم المحال واما المبدأ الذى يسكن الجسم الطبيعى فى حيزه فهو القوة الطبيعية التى فى العناصر الكيانية (٢) اذا كان كل واحد منها فى حيزه الطبيعى فان القوة الطبيعية التى فيه لا تقتضى له فى حيزه الطبيعى الا السكون فيه والملازمة له وانما يحركه عنه مايقسره ويخالف طبيعته وهذه القوة الطبيعية بعينها تحركه الى حيزه الطبيعى اذا اخرجه القاسر منه ثم تخلى عنه او ضعف عن مقاومة طبيعته فطبيعته حينئذ تحركه الى حيزه الطبيعى حركة مستقيمة .

والمبدأ الذى يحرك الجسم فى حيزه هو القوة النفسانية التى فى الافلاك فاما القوة النفسانية التى فى الفلك المحيط الاعلى فهى مسكنة ايضا له فى حيزه وبذلك السكون تكون حركة سائر الافلاك ولاجله ولو كان متحركا لما وجبت حركتها على ما قيل .

---

(١) سقط من سع (٢) سع – الكائنة .

الفصل السابع والعشرون

فى الحركة القسرية والتى تكون من تلقاء المتحرك

الحركة غير الطبيعيــة الموجودة فى ذات المتحرك اعنى التى ليس بالعرض منها ما يكون بالقسر ومنها ما يكون من تلقائه والتى بالقسر هى التى محركها خارج عن المتحرك بها وهذا اما ان يكون خارجا عن الطبع فقط مثل تحريك الحجر جرا على الارض واما ان يكون مع خروجه مضاد اللذى بالطبع كتحريك الحجر الى فوق وتسخين الماء وقد تكون الحركة المكانية القسرية بالجذب وقد تكون بالدفع واما الذى بالحمل كالراكب على الفرس فهى عرضية وليست فى ذات المتحرك والتدوير القسرى مركب من جذب ودفع وحط ورفع والدحرجة قد تكون عن سببين خارجين جاذب ودافع وقــد تكون عن ميل طبيعى مع دفع اوجذب قسرى واما الذى يكون مع مفارقة المتحرك مثل المرمى والمقذوف والمدحرج (١) ففيه مذاهب واراء .

فقائل ان سببه رجوع الهواء المدفوع به الى خلف المرمى والتئامه هناك التئاما بقوة تضغط (٢) ما امامه ومنهم من يقول ان الدافع يدفع الهواء والمرمى جميعا لكن الهواء اقبل للدفع فيندفع اسرع فينجذب معه الموضوع فيه كما تنجذب الخشبــة الطافية على الماء مع انجذاب الماء ومنهم من يرى ان ذلك لقوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة الى ان تبطلها مصاكات تتصل عليه مما يماسه وينخرق به فكلما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعى والمصاكة فابطلت القوة فمضى المرمى نحو جهة ميله الطبيعى .

فاما القائلون بحركة الهواء فانهم قالوا بذلك لخفاء السبب عليهم ولما رأوه من قوة الهواء فى حركته بالرياح وغيرها حتى تحمل الحجارة والاجسام الكبار والاصوات العظيمة وهى حركات فى الهواء وتوجد جبال اذا اصيح فيها تنقطع والرعد من حركات الهواء يهد الابنية المشيدة ويقلب الجبال ويشق الصخور والضرب

(١) صف - المزجوج (٢) سع - تسقط .

بالبوقات اذا الح فتح القلاع .

واجيبوا عن ذلك بان قالوا (١) ان هذا الاستشهاد كله حق (٢) ولكن كيف تقول ان الهواء الراجع الى خلف الالتئام التئاما ضغط ماقدامه وما سبب حركته الى قدام عند الالتئام حتى يدفع ما يليه (٣) .

ورد على القائلين بالقوة الجاذبة فى المتحرك من المحرك بان قيل وما هذه القوة من المحرك وهل هى ذاتية اوعرضية طبيعية اونفسانية وليست طبيعية ولا نفسانية ولا عرضية لان القوة المحركة فى جوهر النار الى فوق هى صورة وطبيعة اعنى الحرارة واذا كانت فى المحركات عرضا فكيف تكون طبيعة واحدة عرضا وصورة ولوكان المحرك يفيد قوة لكان اقوى فعلها فى ابتداء وجودها والوجود يشهد بان فعلها يقوى فى الوسط واما اذا قلنا بان السبب حمل الهواء للرمى انسق عليه اشتدادها فى الوسط لان الهواء يلطف بالحركة ويزداد سرعة وانخراقا لما ينفذ فيه من الهواء الناقل للرمى .

وقال آخرون ان الحركة تولد الحركة والاعتماد يولد الاعتماد فالحركة الاولى مع يد الرامى اذا عدمت تبعها سكون فيه اعتماد ثم يولد عن الاعتماد حركة كما تتولد فى حركة المطرقة على السندان .

ورد هذا بان قيل ان المتولد لامحالة يحدث بعد مالم يكن فله محدث وذلك المحدث ان كان يحدث وهو موجود وجدت الحركة الثانية مع الاولى وان كان يحدث وهو معدوم وجب ان يكون دائما فاعلة للحركة فلا ينقطع فقال السابقون الى النظر فى هذه الاقوال انا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك يستفيد قوة من المحرك يسميها ميلا وهو الذى يحس به من يدافعه ويروم ان يسكنه فيحس فيه قوة مدافعة كثيرة وقليلة .

والقول بان الهواء يندفع فيندفع (٤) قول غير سديد لان الكلام فى الهواء كالكلام فى المرمى وهوانه اما ان يبقى متحركا مع عدم المحرك اولا يبقى فان لم يبق فما يحمل

---

(١) سع - قيل (٢) فى سع بعده - فى نفسه ولا بينة له فيه لذلك ولكن الخ
(٣) صف - ماوراءه (٤) سع - فيدفع .

ولا ينقل وان بقى فالكلام فيه كالكلام فى المرمى فان كان اسرع واقوى حركة فيجب ان يكون نفوذه فى الحائط اشد من نفوذ السهم حتى يكون هو الذى ينفذ السهم والا فما الذى ينفذه غير حامله وقد كانت حركته بحركة كامله (١) فلم لايحتبس السهم ويبرد باحتباس الهواء الحامل له .

فان قيل ان الذى يلى نصل السهم يوقفه الحائط والذى يلى طرفه الآخر يكون بعد على قوته فان كان كذلك فقد صار السهم اسبق من الهواء المتحرك الحامل واذا كان كذلك فليس الهواء حامله ولا يكون المانع (٢) من الهواء قوة تنفذ السهم فى الحائط لان نفوذه فيه لايجوز أن يقال انه كنفوذه فى الهواء فان الهواء يحمله باندفاعه وما بال الاشياء التى يتفق حصولها فى هذا الهواء المطيف بالسهم لا يحملها الهواء كما يحمل الريح ما يحمله و يكسر ما يكسره و هى لا تحمل سهما لو وضع فيها فهذا الهواء الذى ينقل الحجر الكبير بالحرى ان يكون اجتيازه بقرب الاجسام الصغار مما يوجب كسرها .

واما حديث ازدياد الحركة القسرية عندالوسط فليس يضر فى ذلك فرض القوة ولاتنفع فيه حركة الهواء لان الاشكال فيه بحاله ويقول القائل ان ذلك ان كان لاستفادته بالحركة تخلخلا اكثر فهو اولى بان لاينفعل عنه المنقول فيه لانه يصير اضعف قواما ثم كون السرعة فى الاخير اولى من كونها فى الوسط لانه كلما مر لطف والا فالوسط والاول والآخر سواء ثم لم تضعف قوته ولم تقف وهلااستمرت حركته حيث لامانع فاما ان هذا الميل القاسر يقوى فى الوسط فلأن السهم المرمى اذا صادف شيئا عن قرب لا ينفذ فيه كنفوذه من بعد ولا ينفذ وهو فى يدالرامى يدفعه بجهده كما ينفذ اذا رماه واما لم ذلك فلأن هذه القوة تنشؤ فيه وتشتد وتستولى فى زمان من زمان حركته كغيرها من الاستحالات التى تكون فى زمان وانما تشتد فيه وهو يتحرك لانها تملكه بتصريفها وتأثيرها واما لم تبطل فلبعدها عن علتها يستولى البطلان عليها ويستحيل فى زمان كما حدثت فى زمان وتعين على بطلانها مقاومة ما يخرقه لها ولذلك تراها تضعف

(١) صف ـ حامله (٢) سع ـ المتابع .

فى

فى يوم الريح اسرع اذا كانت معارضة اوفى مقابلها وفى الماء تبطل اسرع منها فى الهواء ٠

وبالجملة فى الأكثف الأغلظ اسرع من الأرق الألطف والقوة الطبيعية فى الشيء تبطلها ايضا وتستولى عليها ولاعجب ان تحدث هذه القوة فى المرمى عن الرامى كما تحدث الحرارة فى المسخن عن المتسخن والنور فى المستنير عن المنير واما الحركة التى يقال انها من تلقاء المتحرك فهى التى لموضوعها ان يتحرك بطبعه حركة غيرها وليس هى مع ذلك عن سبب من خارج مثل القائم وله ان يقعد ولم يقمه مقيم غيره وقال قوم هو الذى يتحرك وله ان لا يتحرك ومنهم من يخص ذلك بالحركة الارادية وهى تسمية لا مناقشة فيها ٠

الفصل الثامن والعشرون

فى العلل المحركة والمناسبة بينهاوبين المتحركات

من المحركات مايحرك بالذات ومنها ما يحرك بالعرض والذى بالذات هو الذى عنه تصدر الحركة فى المتحرك كالطبع اوالنفس المريدة اوالقاسر والذى بالعرض هو الذى لايكون تحريكه لذلك المتحرك اولا بل لغيره وله من اجل ذلك الغير كالملاح يحرك الراكب فى السفينة بحركة السفينة وقد يحرك ذاته بالعرض وتحريكه بالعرض قد يكون بالطبع وقديكون بالقسر وقد يكون بالارادة مثل الذى بالذات لانه تبع مابالذات ومن المحرك بالذات مايكون بواسطته مثل النجار بواسطة القدوم ومنه بغير واسطة والذى بالواسطة فقد تكون واسطته واحدة وقدتكون كثيرة ومن الوسائط مايحرك من تلقائه ومنه مايحرك لان ماقبله يحركه فان كان متصلا بالمحرك كاليد بالانسان سمى اداة وان كان مباينا سمى آلة وربمابدل وربمالم يميز بين اللفظتين وما كان من الوسائط ينبعث من تلقاء نفسه الى الحركة ومع ذلك فله مبدأ تحريك آخر لأنه واسطة فمحركه يكون غاية ايضامع كونه فاعلا مثل المحبوب يحرك المحب اليه وغايته فى الحركة هو اوضد الغاية الا انه لاجله مثل المخوف المهروب عنه والمحركات منها مايحرك

بأن يتحرك ومنها ما يحرك لا ان يتحرك والمحرك بأن يتحرك يحرك بالمماسة ويتم فعله بالسكون منه ويلزم منه (فى البداية - ١) تسلسل محركات هى متحركات هى اجسام بلانهاية معا ويستحيل ذلك لان كل واحد منها يتحرك بعد حركة الآخر بعدية بالطبع (والعلية ومعه فى الزمان - ٢) فيستحيل ان يكون كل محرك متحركا فينتهى الامر الى محرك لايتحرك والى اول محرك لايتحرك (٣) اذ لا دور فى التحريك والتحرك والعلة والمعلولية لان الدور يوجب ان يكون الشيء مبدأ لأمر ذلك الأمر مبدأ له فيكون اسبق من الأسبق لذاته وقد سلف فيما تقدم ايجاب المحرك للتحرك وان المحرك الاول (٤) للأجسام اولا وبالذات ليس بجسم وأول محرك اما ان يكون مبدأ حركته فيه فيكون متحركا بذاته او يكون مباينا له وليس فيه لكن فى كل جسم مبدأ حركة كما بان فان كان المباين يحرك التحريك الموافق لما يقتضيه مبدأ حركة الجسم لم يخل اما ان تكون تلك الحركة تصدر عنهما جميعا بالشركة ومع ذلك فان المبدأ الذى فى الجسم له ان يحرك وحده واما ان لايكون للمبدأ الذى فى الجسم ان يحرك وحده فان لم يكن لذلك المبدأ ان يحرك وحده فليس مبدأ حركة فى الجسم وقد قيل ذلك هذا خلف وان كان لمبدأ الحركة ان يحرك وحده لم يكن المباين محركا على انه مسافة الحركة بل على احد وجوه وهى اما انه يعطى الجسم ذلك المبدأ الذى به يتحرك فيحرك الجسم بذلك المبدأ او يعطيه قوى اخرى تعينه على ذلك التحريك او يكون محركا لأنه (كما يتحرك الحديد الى المغناطيس - ٥) غاية ومثال وامام واما الأمرين جميعا هذا ان كان تحريك المباين من نوع تحريك مبدأ حركة الجسم كالمشارك له فاما ان كان تحرك خلاف التحريك فهو قاسر اما جسم واما غير جسم .

واما المناسبات بين المحركات والمتحركات فانا نضع مسافة ومحركا ومتحركا

(١) من سع (٢) من سع (٣) سع - فينتهى الامر الى محرك اسبق من سابقه (٤) سع - وان المحرك الاول لايتحرك والى اول محرك لايتحرك (٥) سقط من صف .

وزمانا

وزمانا ونمتحن المحرك (١) على انه مبدأ الحركة طبيعية وعلى انه مبدأ جذب وعلى انه مبدأ دفع وعلى انه حامل ونتأمل ما يلزم من اصناف المناسبات ونضع محركا حرك متحركا فى مسافة زمانا ونتأمل هل نصف المحرك يحرك المتحرك بعينه فى تلك المسافة نصف ذلك الزمان او اقل او اكثر فنجد انه لا يلزم ان يحركه شيئا (٢) فانه يجوز ان يكون المستقل بتحريك ذلك المتحرك انما هو مجموع قوى المحرك فاذا انتصفت كان لها ان تحدث اعدادا اما ولم يجب ان تحرك لامحالة مثل سفينة يمدها مائة نفس فى يوم واحد فرسخين فلا يلزم ان يقدر الخمسون على نقلها شيئا لا محالة ولا يلزم اذا حدث عن مائة قطرة نقرة فى الصخرة ان يكون كل قطرة تحفر منها شيئا بل عساها ان تعد البعض بابطال الصلابة فاذا تم الاعداد فعل البعض الآخر النقر ثم وعلى ان ها هنا من المحركات ما اذا نصف لم تكن له قوة كالحيوان وان فرضنا التنصيف فى المتحرك فقد قيل ان المحرك يحرك ضعف المسافة فى ذلك الزمان فى المسافة فى نصف ذلك الزمان وليس بحق لانه فى المحرك الطبيعى لا يصح ان يبقى المحرك بحاله والمتحرك به قد تنصف وذلك لان القوة الطبيعية تتنصف بتنصف المتحرك بها الذى هى فيه اللهم الا على سبيل التخمين والتقدير والفرض .

واما الحامل فيجوز أن تكون قوته لا تفى بأن تقطع نصف المسافة التى حمل فيها ما حمل ولو كان فارغا فكيف يلزم ومعه نصف الحمل فان كان الحامل يحمل بحركة طبيعية فعند وجود نهايته الطبيعية لا يتعداه بالمحمول اللهم الا ان يقع الابتداء من الوسط ولا يحفظ هذه النسبة لان الحركة الطبيعية تزداد سرعة كلما امعنت فلا يتشابه الحال فى النصفين .

واما الدافع اللازم فحكمه حكم الحامل واما الدافع الرامى فربما عرض انه يفعل فى الأثقل اشد مما يفعله فى الأخف فيفعل فى الضعف اشد مما يفعله فى النصف ثم يفعل فى ضعف ذلك الضعف اقل على ما عرفت فلاتبقى تلك النسبة ولا تتشابه السرعة والبطء ايضا بل آخره ابطأ ووسطه اقوى وصورة الجاذب صورة

---

(١) سع المتحرك (٢) كذا والظاهر – شيء – ح

الحامل وقد يكون جاذبا بقوة ولقوته حد اليه ينتهي تأثيرها في المنجذب فلا يلزم انا كلما جعلنا المجذوب اصغر جذبه اسرع اومن مكان ابعد .

واما اعتبار نصف المحرك بنصف المتحرك فالمشهور حفظ النسبة لكن يجوز أن لا ينتصف المحرك حافظا لقوته ويجوز ان يكون ابطأ من تحريك الكل للكل فان اجتماع القوة وتزيدها قد يستتبع زيادة في النسبة الى قوة الجزء على نسبة العظم الى العظم . واما نصف المحرك في نصف الزمان فلا يحفظ النسبة واما نصف المحرك في نصف المسافة فعلى هذا القياس وانما هذه فروض في الأوهام مشروط فيها نفي ما تعارض في الوجود ولا يصح في الوجود اذلا يصح رفع مايعارضها وقد اعتبرت هذه المناسبات بين المحرك والمتحرك والحركة والمسافة والزمان من حيث هي متناهية وغير متناهية اذأي هذه تناهي تناهي الآخر لان كل جزء منها بازاء جزء من الآخر وامثال ذلك الجزء ويجب ان يفني ما فرض غير متناه بازاء فناء المتناهي فانه ان بقي لم يكن بينهما مطابقة فلايكون حركة غير متناهية في زمان متناه اوفي مسافة متناهية اولم يكن زمان غير متناه (مع مسافة متناهية بل كل متناه مع متناه – ١) ويخلو فضل ماليس بمتناه عن المطابقة واذا لم يفضل بل فني الغير المتناهي مع المتناهي على مااوجبته الفروض كان الغير المتناهي متناهيا وكان الفرض فيما قيل من تعليق الزمان بالحركة تخصيصه بالدورية منها لانقطاع المستقيمة بالسكون اللازم بين بداياتها ونهاياتها المتكررة مع الزمان فلاتتصل باتصال الزمان ويتخلل بينهما زمان لاحركة فيه حتى ان الحركة المتصلة باتصال الزمان لا محالة هي الحركة الدورية حتى يصح من ذلك انها هي الحركة الحافظة للزمان على انه عرض لازم لها فان العرض اللازم في الوجود لشيء لايصح وجوده مع عدم الملزوم الذي هو عرض فيه فكان الزمان على رأيه غير جائز العدم اي لا يتصور عدمه اولا يتصور الذهن انقطاعه في الوسط حتى يوجد زمانان يقطع بينهما عدم زمان ولا في الطرفين حتى يكون زمان ينتهي الى مالا زمان قبله في القبل وبعده في البعد ونحن فقد اوضحنا ان

(١) سقط من سع

الزمان

الزمان لا يتعلق بالحركة ولا يتبع وجوده وجودها بيانا شافيا لمن تأمل فلم يلزم ايجاب حركة دائمة غير منقطعة حتى يتعلق الزمان بها واذا وجدت الحركة الدائمة بحجة ودليل آخر يوجب استمرارها وازليتها ثم يتعلق به البيان بتعلق الزمان بها وايضا فان اريد تعلق الزمان بحركة واحدة من الحركات ونظر الناظر فيها بالاستقراء فبين ان الزمان لا يتعلق بالمستقيمة (١) لانقطاعها بالسكون الواجب بين نهاياتها وبداياتها فلم يعلق الزمان بها لاتصال وجوده مع عدمها بالسكون الموجب حتى اوجب تعليقه بالدورية والدورية كثيرة ايضا مختلفة بالموضوع كفلك وفلك وكوكب وكوكب فبأيتها يتعلق الزمان فان علقه بالاخرى التى موضوعها المحيط الاول من اجل انها احوى فهلا علقه بها من اول البيان لانها شاملة حاوية المحل وماعداها مشمول فيها فاكتفى واستغنى عن التفصيل فى المحويات التى هى المتحركات الاخرى المتحركة بالاستدارة وغير الاستدارة وان كان بسبب انها اسرع فهلا علقه بالأسرع من حيث هى اسرع فالسرعة لاتتعلق بالدوام والانقطاع فبطىء ادوم ودائم اسرع وسريع اقل دواما فما صح تعلق الزمان بشيء من الحركات حتى يلزمه من ذلك وجود حركة ازلية سرمدية كما قيل بل صح وجوب انتهاء الحركات والمتحركات المتصلة الى محرك لا يتحرك لئلا يلزم وجود ما لا يتناهى فيها فى القبل والبعد معا .

فعندهذا الكلام وتمام هذه المعانى والأغراض ختم الكتاب المشتمل على المطالب التى تضمنها كتاب ارسطاطاليس الذى سمى بسمع الكيان فى الامور والمبادى العامة للطبيعيات اعنى للتحركات المحسوسة الموجودة فى عالم الحس والحركة

والحمد لله رب العالمين وهو حسبى وعليه اتوكل

(١) فى سع – بالمستقيمة لانقطاعها بالمستقيمة لانقطاعها – الخ .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى الا بالله عليه توكلت وبه استعنت

الجزء الثانى

من العلوم الطبيعية من الكتاب المعتبر من الحكمة يشتمل على المعانى والاعراض التى تكلم فيها ارسطوطاليس وتضمنها كتاب السماء والعالم وتحقيق النظر فيهما. وفيه فصول

الفصل الاول

في صور الاجسام الطبيعية وخواصها وقواها

قد عرف فى الجزء الاول موضوع العلم الطبيعى الذى فيه ينظر ومباديه العامة التى بها ينظر اعنى الفاعل والغاية والهيولى والصورة من حيث هى كلية مشتركة فأما مطلوباته التى هى الأعراض والخواص فما كان منها عاما لسائر الاجسام الطبيعية كالحركة والسكون وما يتعلق بهما والمكان والزمان لأنهما عند قوم من جملة المبادى المشتركة وعند قوم من الاعراض العامة فقد تضمن ذلك الجزء الكلام فيها ايضا ونبتدئ فى هذا الجزء بالكلام فى المطالب الخاصة بجسم جسم من الاجسام الطبيعية البسيطة الأولية وتعريف صورها وخواصها وقواها وافعالها ومباديها الفاعلية والغائية والكلام الكلى فى الصورة من حيث هى احدى المبادى العامة ومن جهة ان الفاعل علة لوجودها فى الهيولى وقد سبق هناك ونزيده ها هنا شرحا .

فنقول ان الفاعل علة لوجود الصورة فى الهيولى اولا وبالذات ولوجود المركب على ما هو عليه ثانيا وبالعرض من حيث هو علة للصورة فان المركب انما هو ما هو بالصورة فبايجاده الصورة فى الهيولى يوجد المركب على ما هو عليه مثال ذلك ان الكاتب علة للكتابة وفاعلها وموجدها اولا وبالذات فى الكاغذ وعلة لوجود الكتاب كتابا ثانيا وبالعرض من جهة ايجاده الكتابة التى هى صورته فى الكاغذ الذى هو موضوعها حتى صار بذلك الكتاب كتابا ولان

الهيولى جوهر موجود لا فى موضوع يكون المركب بجملته جوهرا موجودا لا فى موضوع والصورة الموجودة فى الهيولى تكون عرضا لان وجودها فى موضوع هو الهيولى وان الذى يوجد فى اقاويل القدماء ان الصورة هى المقومة والأعراض تابعة ولاحقة لا يمنع كون الصورة عرضا ايضا الا انها عرض فى الهيولى وما يتبع الصورة من الاعراض الأخرى يكون عرضا فى المركب من الهيولى والصورة مثاله ان الكتابة صورة الكتاب التى بها هو كتاب فأما الحمرة والسواد وحسن الخط وقبحه فأعراض فى الكتاب من جهة الكتابة تابعة لها فى الهيولى فتسمى الكتابة صورة وهذه اعراض وكالحرارة والخفة واللطافة فى النار فان الحرارة هى صورة النار التى بها هى ما هى اعنى الحرارة المحرقة والخفة واللطافة تتبعانها يعلم ذلك من جهة ان كل ما يسخن يلطف ويخف فالصورة عرض فى الهيولى الا انها اصل ومتبوع لاعراض اخرى توجد فى الهيولى بوجودها وترتفع بارتفاعها فمن جهة اصليتها وكون الشئ بها هو ما هو تسمى صورة ومن جهة انها للشئ دون غيره تسمى خاصة وخاصية ومن جهة انها التى تصدر عنها الافعال الخاصه بذلك الشئ تسمى قوة ومن جهة انها لا يصح قوامها دون ما هى فيه هى عرض والاعراض الاخرى كذلك فى كونها لا يصح قوامها دون ما هى فيه الا انها لواحق وليس هى التى بها الشئ هو ما هو وقد يكون الشئ الواحد صورة وعرضا لاحقا فى شيئين كالحرارة فى النار والماء فانها صورة للنار وعرض فى الماء وقد يكون عرضا وصورة فى شئ واحد من جهتين كالبياض فانه فى الانسان الابيض صورة من حيث هو ابيض وعرض من حيث هو انسان (١) ولعل الصورة سميت صورة من جهة التصور

---

(١) بها مش - سع ف - ومثل ما يقول الاطباء فى حالات بدن الانسان سبب ومرض وعرض وكلها اعراض الا ان الحادث المتبوع منها اولا كالجزء الحاصل فى البدن من الشمس يسمى سببا وما يتبعه من الحالات المضرة؟ نافعا للبدن فى الحياة والصحة كالحمى يسمى مرضا وما يتلو المرض ويتبعه كالصداع =

الذهني والمعرفة التي بحسبها تكون التسمية فانا نسمي من حيث نعرف ونعني من حيث نسمي فالشيء هو ما هو في تصورنا وما نعنيه بصورته وفي وجوده بفاعله ومادته وغايته فاذا قالوا ان الصورة مقومة عنوا انها مقومة للمركب بمادته وصورته واعراضه الخاصة به من حيث هو ما هو كالحرارة في النار التي بها توجد نارا اي جسما حارا لطيفا خفيفا فالصورة امّ الاعراض ومستتبعتها في المادة.
وشرح هذا انك ترى الشخص الواحد من المركبات الوجودية مجموعا من اشياء كثيرة كالانسان المجموع من اعضاء واخلاط وارواح وكل ذلك مجموع من عناصر وقوى وكيفيات تصدر عنه افعال وهو في معرفتنا انسان من جهة هذه الافعال التي تصدر عنه كالنطق والحياة والحس والحركة الارادية لانه اذا مات وبطلت افعاله لم يكن انسانا مع بقاء اعضائه واخلاطه ومزاجها من اسطقساته وانما يقال للانسان الميت انسان باشتراك الاسم والا فالانسان هو الحيوان الناطق والحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة فاذا بطل النطق والحس والحركة من الجسد فقد خرج عن ان يكون انسانا فاذا تأملنا هذه الجملة المجتمعة وجدنا منها موضوعا وحاملا هو الهيولى والمحل لباقي الصفات وفيه وعنه وبه تصدر الافعال وعلمنا ان ذلك الذي صدر عنه وفيه وبه من الافعال ليس هو الشيء المحسوس منه الذي يبقى بعد موته من جسم ومزاج وشكل ومقدار وغيرها فهو عن شيء غير ذلك سماه قوم روحا وقوم نفسا وقوم طبيعة وما شئت من الاسماء فذلك الشيء الذي هو اصل لما يوجد في الذي صدر عنه وبه وفيه من الاحوال والافعال ما صدر هو الذي يسمى صورة فقد كان هو الاصل والمتبوع لهذه الاحوال والتوابع لما حل في الهيولى ولما ارتفع عنها ويجوز ان يكون عرضا لا قوام له في غير موضوعه بل يبطل ويعدم لمفارقة الموضوع كالحرارة مثلا اوجوهرا يقوم بنفسه وينتقل عن موضوعه كما يعلم اولا يعلم كالنار مثلا اذا كانت

= مثلا يسمى عرضا فهذا من جهة المتبوع والتابع والسابق واللاحق والا فالكل اعراض من حالات البدن الذي يدبره الطبيب.

فى موضع فاضاء بها وحمى ثم نقلت منه الى موضع آخر فزال الضوء والحمى وكما يقال فى نفس الانسان انها تفارق جسده ولا تبطل فانها اصل لاعراض وافعال بها الانسان انسان يوجد بوجودها فيه(١) ولوبا لقوة كما فى الانسان النائم وتبطل بمفارقتها له كما فى الميت الا ان تسمية الصورة اولا كان لما هو عرض فى الموضوع لكنه اصل متقدم على غيره من الاعراض كالحرارة والنور لا جوهر كالنار وكالنطق والتفكر لا كنفس الانسان فكانت صورة الانسان عندهم التى هو بها ما هو هي نطقه وبذلك حدوه بانه حيوان ناطق ولما رأوا ان هذه النفس اصل لهذا الاصل الذى هو النطق وهى فى الجسد ايضا كالاعراض والصور سموها صورة اتصالية ولما اداهم النظر الى القول بجوهريتها قالوا بجوهريتها وقوامها بنفسها لا فى موضوع وبقى عليها اسم الصورة التى سميت به قبل ان تصح جوهريتها وقوامها بنفسها والفصل فى الحدود يؤخذ من الصورة فى المركب فكما ان الشئ هو ما هو فى الوجود بصورته كذلك هو فى التصور بفصله فى حده واذا قيل فى كلامهم ان الصورة تقوم المادة وتجعل لها وجودا بالفعل انما يصح اذا اريد به وجود الحال لا وجودا مطلقا فانه يقال ان زيدا موجود وان زيدا موجود كاتب فالكتابة مقومة له فى كونه موجودا كاتبا لا فى كونه موجودا فانه يوجد ولا كتابة .

وما قاله قائل من ان الصورة تتقوم بالمادة والمادة بالصورة وبهما المركب فقول مردود لانه لايجوز ان يكون شيآن كل منهما يوجد بالآخر لان الذى يوجد بالشئ يكون وجوده بعد وجود الشئ بعدية بالذات فكيف يوجد الشئ بعد ما يوجد بعده وقوله بان العلة الفاعلية يوجد كل واحد منهما بالآخر وظنه انه تفصى بهذا القول عن هذا المحال نقول لايصح وظن لا يتحقق فان القول فى ايوجد كالقول فى يوجد فلا يوجد الموجد الشئ بما يوجد بالشئ وانما دعاه الى هذا القول اشتباه الكلام واختلاف الاعراض فى الهيولى بالتقدم والتأخر واللزوم والمفارقة وحال الصورة فى الذهن والوجود وكيف يقول ان الهيولى

(١) سع – منه

توجد بالصورة اويتقوم بهاوجودها والصورة تكون وتفسد وتحصل وتزول والهيولى لا تكون ولا تفسد على رأيه لانه يرى ان لكل كائن فاسد هيولى فلا يكون لكل هيولى هيولى وللصورة وللمركب منهما يكون الكون والفساد والهيولى ثابتة موجودة قبل الصورة الكائنة وبعد الصورة الزائلة فكيف يتقوم وجودها بها لكنه يقول هذا الا فى كل هيولى بل فى الهيولى الاولى ولا يعتقد لها مفارقة الصورة الاولى التى بها تقومت فلا يراها كائنة فاسدة ونسبة الصورة الى الهيولى من حيث هما صورة وهيولى لا فرق فيها بين هيولى اخرى واولى واستيفاء القول فى هذا والمناظرة عليه والمحاقة فيه يكون فى العلم الكلى .

ويتضح لك فيما بعد هذا الموضع من العلم اذا تأملت الصور الوجودية فى الاجسام الطبيعية وقابلت الكلى المعقول بالامر الموجود ولم تجعل الكتاب المنقول عن قائل عالم اصلا تقابل به نسخة الوجود كما فعل هذا القائل حيث اخذ يتمحل لما وقع له من مفهوم كلام القدماء فى الصورة ورد حكم الوجود اليه فلم يستتب له ذلك فى كل شىء مع كل شىء ولا اتسق ولا تحقق مع انه طول الكلام ودقق النظر بل تنظر بحسب ما اتضح لك هاهنا وتجعل الام الوجود وتقابل به الكتاب المنقول فيقصر عليك التطويل ويتسق المختلف ويتحقق المشتبه من امر الصورة الطبيعية والقوة الخاصة فكل صورة خاصة وليس كل خاصة صورة فان العرض التابع اللاحق للصورة اذا خص الشىء الذى له تلك الصورة فلم يكن لغيره سواء كان لكله كالضحك للانسان او لبعضه كالكتابة للانسان تسمى خاصة ايضا وسواء كانت الخاصة للشىء كله ودائما كانتصاب القامة للانسان اولكله فى بعض الاوقات كالشيب له اولبعضه فى بعض الاوقات كالكتابة له بعد ان لا يكون لغيره فهى خاصة والافعال الخاصة هى التى تصدر عن الخاصة التابعة للصورة اوعن الصورة كتعلم العلوم وعمل الصنائع من الانسان وانما تسمى خاصة من حيث هى له دون غيره فتكون الصورة خاصة وتسمى قوة من حيث تصدر عنها الافعال والاجسام الوجودية تشترك مع اشتراكها فى الجسمية

فى صفات من اعراض ولواحق عامية وخاصية لكلها ولبعضها دون بعض والعلم التام فيها انما هو بمعرفة الاعراض والخواص التى لها ولشيء منها فنبتدئ الآن بالنظر فى الاوائل البسائط منها وننظر فيها نظرا طبيعيا وهو الذى من جهة الحركة والسكون .

الفصل الثانى

فى بسائط الاجسام الطبيعية

النظر العلمى يبتدئ على ما قيل من الاعرف عندنا وينتهى الى الاعرف عند الطبيعة ومركبات الطبيعيات التى نجدها فى الاعيان اعرف عندنا من بسائطها لان بسائطها موجودة فى التركيب والبسائط اقدم واعرف عند الطبيعة من مركباتها لان المركب عند الطبيعة بعد البسيط والبسيط من الاجسام هو الذى له صورة واحدة هى طبيعة وقوة اولى يتبعها ما يتبعها من الاعراض ولاينحل بنوع من التحليل الى اجزاء مختلفة كالماء والهواء والمركب هو الذى فيه صورتان هما طبيعتان وقوتان اصليتان تزائد اوينحل تركيبه بنوع من التحليل الى اجزاء مختلفة القوى كالطين الذى ينحل تركيبه الى ماء وارض واذا نظرنا الى الاجسام من جهة حركاتها الطبيعية ارانا الوجود فيها ما يتحرك صاعدا يتجه نحو السماء وما تتحرك هابطا يتجه نحو الارض ونعلم من جهة ما نراه عيانا من تقعير السماء من جهتنا وحركة بعض الكواكب طالعة وغاربة علينا وحركة بعضها مستديرة كالرحى حول كوكب اوكواكب لا نراها تتحرك مع حفظ النسبة بينها باسرها فى الوضع بالقرب والبعد بحيث لا نرى فى ذلك تغيرا البتة ان جميعها يتحرك على الاستدارة حول الارض والمتحرك بها هى السماء التى هى فيها لانها لوكان كل واحد منها يتحرك على دائرة فى سمائه مع اختلافها فى القرب والبعد من القطب لما تناسبت حركاتها بعضها مع بعض ولا حفظت نسبتها الى ما عند القطب بحركة متناسبة فى السرعة والبطء فانه يبعد عند عقولنا ان يكون الكوكب الصغير والكبير والقريب والبعيد يتحرك كل واحد منها

حركة بحسب دائرته من سمائه (١) فى السرعة والبطء بحسب صغر الدائرة وكبرها حتى يحفظ مع حركاتها على دوائرها نسب ابعادها كصورة المتحرك بكرة حاملة دائرة على قطبين ثابتين ويغلب على ظننا غلبة لا يزاحمها نقيض ان جرما واحدا كرى الشكل يتحرك بالكواكب على الاستدارة حول الارض والارض فى وسطه وذلك الجرم هو السماء فنجد فى المتحركات الطبيعية حركةً صاعدة عن الوسط وحركة هابطة الى الوسط وحركة دائرة حول الوسط ولما كان الجسم البسيط هو الذى له طبيعة واحدة فالجسم البسيط بطبيعته الواحدة مكان واحد يتحرك اليه بالطبع اذا فارقه ويسكن بالطبع اذا كان فيه .

ونرى من الاجسام التى قبلنا ما يتحرك الى اسفل مزاحما لغيره سابقا له وهو الاثقل ونعلم ان الاسفل الذى يطلبه هو مقابل الفوق والفوق من مستقرنا هو جهة السماء والسماء محيطة بالارض من كل جانب فالفوق من كل جهة هو ما يلى السماء فالاسفل لا يتعدى الارض من الجهة الاخرى المقابلة لجهة ميله لانه يعود بذلك مستعليا نحو السماء فغاية السفل من كل جهة هو غاية البعد عن السماء وغاية البعد عن السماء فى داخلها من حيث هى كرة هو مركزها فالثقيل هو الذى يتوجه اليه ويسكن فيه واذا تمثلته جسما واحدا كان مركزه على المركز وذلك الثقيل الاثقل هو الارض او ما يغلب الارض فى تركيبه واما الماء فانه ثقيل ايضا يتحرك الى اسفل حركة مغلوبة مسبوقة من الارض تعرف ذلك تمام المعرفة بموازين الاثقال حيث تزن بها الاشياء المتساوية المقادير بالمساحة فترى احدها يهبط هبوطا يصعد بالآخر فتعلم ان الاهبط هو الاثقل فتعلم ان الحيز الطبيعى للارض هو المركز فيما يليه وان الماء ثقيل ايضا لكن الارض هى الاثقل لانك ترى الماء يهبط ويصعد الهواء على قياس ما قلنا وترى انك لو احتفرت بئرا ثم ملأتها ماء وطرحت فيها بعد ذلك ترابا لاستأثر بها التراب هابطا الى قعر الماء اولا فاولا مصعدا بالماء عن آخره ومستأثرا بموضعه ولو ان فى تلك

---

(١) بهامش سع ــ فلا يتقابلان ولا يتباعد بعضها عن بعض

البئر اناء مملوءاً بالهواء كزق وما اشبهه لرأيته يصعد على وجه الماء ويحصل فى موضعه اولا فاولا فتعلم من ذلك ان حيز الماء يلى حيز الارض لانه تاليها فى الثقل وان حيز الهواء يلى حيز الماء لانه يسبق(١) الماء صاعدا وترى النار كذلك بالنسبة الى الهواء فالنار الاخف والارض الاثقل والهواء يلى النار خفة والماء يلى الارض ثقلا.

واذا اعتبرت ذلك فى المركبات وجدت الارضية والمائية اغلب على اثقلها كالزئبق والذهب والنارية والهوائية اغلب فى اخفها كالدخان ويريك التامل ان تلك الخفة انما هى فى النار بحرها ولطافتها وذلك الثقل انما هو فى الارض ببردها وكثافتها حتى ان الكثيف اذا سخن صعد وطفا بحره واللطيف اذا برد رسب وثقل ببرده والبرد يكثف ويغلظ كما يجمد الماء والحر يرقق ويلطف كما يذيب الذهب والرصاص الا ان الكثافة اكثر ايجابا للثقل من البرودة واللطافة اكثر ايجابا للخفة من الحرارة والحرارة تلطف ما تسخنه والبرودة تكثف ماتبرده لكن زمان التسخين للكثيف الاكثف اقصر من زمان التلطيف له فان الارض تسخن قبل ان تلطف والهواء يكثف كما يبرد ويلطف كما يسخن والمتوسط بين الكثافة واللطافة كالماء لايتساوى ذلك فيه لان البرد القوى يجمده والضعيف لايكثفه ولا يخثره وقليل الحر يذيب جامده ويلطفه وشديده لايزيده لطافة على ماله فى طبعه والنار لاتبرد ولاتسخن ولاتلطف ولاتكثف وهى نار البتة وانما تغلظ فى ذلك ماتشتعل فيه فالاحر الالطف هو النار وحيزه الاعلى والابرد الاكثف هو الارض وحيزه الاسفل والهواء يلى النار بحيزه كما يليه بحره ولطافته والماء يلى الارض بحيزه كما يليها ببرده وكثافته وحيز السماء فوق حيز النار ثم سماء بعد سماء كل فى حيزه الطبيعى الا ان هذه التى تلينا تسكن فى احيازها الطبيعية وتتحرك اليها اذا اخرجها مخرج عنها حركة مستقيمة يريدها فى اقرب مسافة اليها على ما نرى ونرى السماء مع لزومها بجملتها بالجملة حيزها تتحرك فيه حركة مستديرة ولم نر جزءا من السماء نخرج عن موضعه حتى نعلم هل يعود الى

(١) صف - يشق

موضعه بحركة مستقيمة اصلا ولا نرى (١) فى الوجود اجساما يرينا النظر والامتحان انها مركبة من هذه الاجسام التى تلينا فنتشكك بذلك فى امر السماء ايضا هل هى طبيعية او طباع اخرى خارجة عن هذه الطبائع ام هى واحدة منها كالنار مثلا اومركبة من هذه كما ظن قوم من القدماء .

الفصل الثالث

فى تتبع ما قيل من ان السماء لاتنخرق وتحقيق القول فيه

فاما ان السماء لو قدر انه فصل منها جزء كما يفصل من الارض او الماء فاخرج عن حيزه وكليته صعدا الى فوق او حطا الى اسفل هل كان يعود الى كليته وحيزه ام لا فقد قيل فيه ان ذلك مما لا يمكن اعنى اخراج ذلك الجزء حتى يعود او لا يعود وذلك لانه لا يصح القول بعوده الى حيزه وكليته ولا بسكونه فى حيز غريب عنه وانتج من ذلك ان السماء لا تنخرق فاما لم لا يسكن فى الحيز الغريب فلان طبعه لا يقتضى السكون فيه مثل غيره من ذوات الاحيان الطبيعية واما لم لا يعود الى موضعه قالوا لان عوده يكون بحركة ناقلة من المكان الذى صار اليه الى المكان الذى زال عنه والطبع يحرك كذلك على اقرب الطرق وهو الذى على الاستقامة والمتحرك على الاستدارة لا يتحرك حركة مستقيمة لان الشىء الواحد لا يمكن ان يكون فيه مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة وكأنهم قالوا ان الذى يمنع انفصال هذا الجزء عن كله امر يكون بعد انفصاله وهو كونه لا يصح ان يسكن فى الموضع الذى صار اليه ولا ان يعود الى الموضع الذى انفصل عنه فجعلوا الحالة التى تكون بعد الانفصال علة لعدم الانفصال وعلة منع الانفصال تحتاج ان تكون موجودة فى الوقت الذى يروم فيه الفاصل ان يفصله حتى يمنع من فصله والعود والمقام هما بعد الانفصال وما بعد لا يكون علة لما قبل فى منع ولا ايجاب اللهم الا فيما يكون بالروية فان المروى ينظر فى العواقب فيقدم او يحجم بحسبها .

---

(١) صف – ولا نرى

وقد عرفت الجواب العلمي عن هذا فى الجزء الاول وان هذا الاحتجاج ليس بحق وان ذلك جائز اعنى الحركة المستقيمة الى الحيز والمستديرة فى الحيز لجسم واحد لا يمتنع كما لم يمتنع فى هذه الطبائع ان تكون الطبيعة الواحدة منها تحرك الجسم على الاستقامة الى حيزه وتسكنه فيه .

ثم انتقلوا من هذا القول الى ان حكموا بان السماء لا تنخرق قالوا لانها لا تتحرك حركة مستقيمة والخارق يحرك اجزاء المنخرق حركة مستقيمة مصعدة او هابطة اوالى الجوانب والسماء اذا انخرقت تحركت اجزاؤها متدافعة لدى الخارق فاما ان تبقى عـلى ما هى عليه اوتتحرك الى الالتحام وذلك بحركة مستقيمة وفى الاولى قسرية وعن قاسر خارق وفى الثانية مستقيمة طبيعية والفلك لا يتحرك واحدة منهما اما الأولى فلانه لا مبدأ ممانعة فيه فيلزم لذلك ان يكون حركته لا فى زمان وذلك لانا اذا فرضنا هذا قد تحرك فى زمان مع عدم الممانعة وآخر فيه ممانعة تحرك مثلها فى مثل ذلك الزمان اوفى اضعافه فان تحرك مثلها فى مثل الزمان ساوى جسم متحرك بالقسر وفيه قوة ممانعة فى قبوله التحريك عن القاسر لبرعته وبطئه جسما لا ممانعة فيه وهذا محال وان تحرك مثلها فى اضعاف الزمان قسمنا الاضعاف على كل واحد منها فكان مافيه نصف تلك الممانعة يتحرك مثلها فى نصف الزمان ومثل ثلثها فى ثلثه وكذلك حتى ينتهى فى تجزئة الممانعة الى محاذاة زمان ما لا ممانعة فيه فتكون حركة ذى الممانع وغير ذى الممانع فى زمان واحد واحدة وذلك محال .

وهذا قول لا يستقيم اما اولا فلانه قد توجد حركة متحرك مقسور لا ممانعة فيه بل مساعدة وهى مع ذلك فى زمان كالنار الى فوق وان حركتها وقذفها قسرا اوكالحجر يزج نحو المركز بقوة وكلاهما فى زمان فان عنى بالممانعة ممانعة ما فيه تكون الحركة كالهواء والماء فهناك ايضا ممانع اما ان يحرك الى الوسط فانه لا يندفع جزء من الفلك الى اسفل الاخارقا لما يليه وفيه ممانعة سواء كان فلكا آخر أو جسما من هذه الطبائع فان فى الفلك قوة متحركة الى مأ خذمحدود على

الاستدارة فهى ممانع غير (١) ذلك المأخذ الا ان تكون الحركة القسرية فى مأخذ الطبيعة فتكون كالحجر المزجوج الى اسفل وهوفى زمان وايضا فان حركة كل فلك بسرعة محدودة وبطء محدود تتوخاه القوة المحركة من غير معاوق يعاوقها فان المتحرك دوراً لايخرق بحركته شيئاً يتحرك فيه وحد سرعته وبطئه لايكون من جهة المعاوق والمخروق وانما ذلك الحد من السرعة والبطء تقتضيه قوته المحركة كما اقتضت حركته فهى ممانع عما عداه .

واما القول بان حركته الى الالتئام انما تكون عن قوة طبيعية ولا قوة طبيعية فيه فقول غير مقبول فان القوة بل الصورة التى بها الفلك هوما هو تقتضى شكله ومقداره واتصاله وحركته وسائر احواله فتقتضى له فى اجزائه الالتئام عن التفرق الذى اوجبه فيه الخارق وقالوا ايضا وكيف ينخرق ولاخارق له ولاصاعدا من اسفل فان الاجرام العنصرية والمركبات منها لايصعد شىء منها الى هناك اذلا مصعد لـه لاطبعا ولاقسرا اما الطبع فلا يحرك جسما عن حيزه صاعدا ولا نازلا واما القسر فمن الذى يتوهم ان راميا يرمى حجرا اوسهما ينتهى الى الفلك فيخرقه ولاهابطا من فوق من خارج الفلك فليس وراء الفلك شىء من الاجسام حتى يخرقه اولا يخرقه .

ونقول فى جوابه . انما الكلام كان على انه هل هوفى نفسه يقبل الانخراق من خارج لو قدر وفرض ام لا لاعلى وجود الخارق والانخراق بالفعل ويكفى فى ذلك ان نعلم انه لا مانع فيه من ذاته عن قبول ذلك من خارق لو وجد ثم انه منع الخارق من صاعد الى السماء من اسفل وداخلا اليها من فوق واعرض عن الكواكب التى كان اصل هذا النظر لأجلها حتى لما امتنع انخراق الفلك عندهم امتنعوا عن القول بحركتها فى افلاكها حتى لايخرقها .

وقالوا بان حركاتها المشاهدة انما هى بحركات افلاك هى فيها مركوزة وافلاك تحرك الافلاك وتكلفوا فى ذلك تقديرا وتخمينا ما لو جوزوا انخراقها لاستغنوا عنه .

(١) سع - عن .

فأما السبب الذى دعا القائلين بهذا القول اليه حتى تمحل له من تمحل هذه الحجج فهو ما اقوله - لما رأى القدماء الكواكب الثابتة مع حركتها اليومية التى من المشرق الى المغرب دائرة حول القطبين والارض على دوائر مختلفة بالصغر والكبر بحسب اختلاف بعدها وقربها من القطبين مختلفة فى السرعة والبطء اختلافا بحسب دوائرها مع اختلاف مقاديرها بحيث تحفظ اوضاعها فى القرب والبعد بين بعضها وبعض بحيث لا تتقارب المتباعدة منها ولا تتباعد المتقاربة ولا يختلف نظام وضعها بحركتها غلب على ظنهم بل اعتقدوا أن حركتها بأسرها انما هى بحركة الفلك الذى هى فيه وانها تتحرك بذواتها خارقة للفلك لتقدم وتأخر بعضها عن بعض وتباعدت وتقاربت واختلفت اشكال اوضاعها بعضها عند بعض وبعد فى انفسهم وتقديرهم ان تكون مقدرة السرعة والبطء من اختلاف دوائرها تقديرا يحفظ الاوضاع حتى تشبه حركة جملتها بحركة فلك يدور على القطبين ومنطقة ولو قصده قاصد للتشبيه لقد كان فى غاية الصعوبة يحتاج الى حكمة بالغة وليس مما تقصده الحكمة وزادهم فى ذلك اعتقادا ماعرفوه من حركتها البطيئة المخالفة لهذه فى كل مدة مديدة وسنين عدة قدر درجة واحدة لها بأسرها على نسبة واحدة يحفظ لها القرب والبعد من نقطة الاعتدال ولما حكموا بحسب هذا النظر على هذه الكواكب وهى الأكثر بان حركتها التى نشاهدها هى حركة لها بالعرض من جهة حركة فلكها قضوا بمثل ذلك فى الكواكب الأخرى القليلة (١) وهى السبعة المتحيرة ولم يروا ان يحكموا فيها بخلاف ما رأوه فى تلك ولم يفرقوا فى الحكم فى هذه وتلك بين كوكب وفلك وكوكب وفلك وتمحلوا الحركاتها المختلفة ماتمحلوه واحسنوا فى تمحله من كثرة الافلاك والحركات وكان الاول من جهة الان وغلبة الظن والثانى ظنا تبع ذلك الظن فاراد الحكماء الطبيعيون ان يحكموا مثل ذلك بحجج حكمية تأتى مع الانية باللمية فتمحلوا ماسمعت وقالوا ما تلى عليك وجعلوا المسئلة كلية ومنعوها وجودية وفرضية فلم يثبت ما قالوه وعاد الامر الى الظن القوى والاعتقاد فى

(١) سع - الفلكية .

الثانية وانها كذلك لالان فلكها يقبل الانخراق اولايقبل والى الظن الضعيف التابع علي طريق التشبيه للنظر الاول فى الكواكب المتحيرة وتواه ما اتسق واستتب فى ارتياد الافلاك للحركات فكان ذلك كذلك لا لمانع منع من الانخراق فانه لم يعلم بل لم يقل ان لكواكب ارادت ان تتحرك فى افلاكها فلم تستطع ان تخرقها بحركتها فيها فتحرك الافلاك مساعدة لكواكبها كالفرس لراكبها حتى يقال ان ذلك لأن الافلاك لاتنخرق بل كذلك وجد ولايمنع مانع من انخراق الجسم من ذاتـه الاصلابته بالقياس الى الخارق ولم يتعرض له فى الاحتجاج المذكور ولا وجد واما يحتجون به عليه فكانوا يقولون وما الذى يخرقها وهى اصلب من كل شيء بل الحدس القياسي يذهب الى انها لاصلابة فيها من اجل اشفافها البالغ لانا نرى فيما لدينا الاشف الطف والالطف اشف فان عارض معارض بتشفيف البلور والياقوت وما اشبهما اجبناه باناتعلم ان تلك الصلابة فى امثال هذه انما هى من اجل الاكثف من عناصرها وهوالارض لا من اجل الالطف والدليل على ذلك ثقلها ولا يبلغ مع ذلك الى اشفاف الماء لكثافة الارضية فكيف الى اشفاف الهواء الذى هوفى الغاية وان لم يكن فى الغاية فالسماء هى التى فى الغاية لانها لاتحجب عن ابعد بعد واقصى عمق والظن الاغلب من ذلك ان كواكبها هى الصلبة لعدمها الاشفاف بالكلية واستنارة سطوحها عن ذواتها وعما يقابلها واقصى المسامحة فى هذه المجادلة هى الموافقة على ان الاشفاف لايمنع الصلابة كالبلور فاما من وجه آخر فقد يحكم الظن فيها بالصلابة لئلا يلزم من رقتها ولطافتها ان تتموج بتموج ما تحتها من الاجسام العنصرية بالرياح وغيرها فيخالطها ويمتزج بها كما يمتزج بعضها ببعض وتتعرض للكون والفساد والتركيب والانحلال ونحن نراها علي طول المدة على حال واحدة لا تتغير .

ويعارض هذا الظن بان يقال ان ذلك الذى نجده ونعلم به من الثبات وعدم التغير انما هو فى الكواكب الثابتة وفلكها الحامل المحرك لها واما فى المتحيرة

ففى الكواكب دون الافلاك ولا نعلم من حال افلاكها الاّ مثل ما نعلمه من الهواء المحيط بنا اللهم الا على طريق الحكم بحال ذلك الفلك فيها وما قيل من تموج الرياح لا يلزم منه القول بصلابتها فان تموج الرياح وتكدير الابخرة لاينتهى على ما ستعلمه وتعلم السبب فيه الى اقصى حيز الهواء بل الى بعضه الادنى وان اشمخ الجبال لا يهب عليه ريح ولا يعلوه غيم ولا ينزل له غيث فى وقت من الاوقات فكيف ان ينتهى ذلك الى الفلك فبقينا على ما ظننا فى الفلك ولطافته التى توهم سهولة انخراقه ولم يمنعها مانع ٠

الفصل الرابع

فى النظر فى السماء هل هى طبيعية اوطبايع اخرى خارجة عن هذه الطبايع او هى احدها اومركبة منها

وبحركة النار الى فوق بالطبع حكمنا بان حيزها فوق حيزالهواء والنظر يوضح لنا انها شفافة كالهواء وان الذى فيها من نور يكون لاختلاط الدخانية والارضية بها نعلم ذلك من انا نرى وسط ذؤابة النار شفافا لايحجب ما وراءه عن ابصارنا وطرفها حيث يلى الدخانية يكون كدرا مظلما وما بينهما نيرا مضيئا والهواء الذى فى التنور الكثير الجمر الشديدالحر يحرق ما يدخل فيه على بعد من الجمر فهو نار وليس بمضىء اذلا دخانية فيه فالنور انما يظهر من النار على سطوح الاجسام الكثيفة والنار شفافة كالهواء فى المرأى وتخالفه بحرها المحرق فاذا كان ذلك كذلك فلنا ان نظن ان السموات كلها نار شفافة يظهر نورها على كواكبها كظهوره فى جمرالتنورلافى جوه ؛

فان عورض هذا الظن بحركتها الدورية اجيب بما قيل من ان الحركة الدورية لذلك الجسم فى حيزه والمستقيمة الى حيزه ولم يمتنع ويقويه ماتجده من حركة النار دورا اذا منعتها السقوف الحاجزة عن حركتها الصاعدة وحركة الذهب الذايب وغيره من الفضة والرصاص فى ذوبه وشدة حره دورا فيبطل هذا الظن مانراه من اختلاف الحركات فى الافلاك والكواكب فى السرعة والبطء

والمأخذ والجهة ولو كانت كلها نارا الكائنت طبيعة واحدة فلم تختلف حركاتها ومأخذها وجهاتها وانما اختلفت الحركات والاحياز والاقدار لاختلاف الطبايع لامحالة فليس السماء ولا كواكبها نارا على ما ذهب اليه الظن ولو كانت السماء وما فيها نارا اوحارة لقد كان ما يقرب منها من اعالى الجو والجبال الشامخة والارض العالية اشدحرا ولما كانت الشمس تسخن بطلوعها السماوات والارض والكواكب اضعاف اضعافها فكيف كانت تختص بالاسخان دونها وهى فيها كقطرة فى بحر والامر فى ذلك بالعكس لانانرى الاعالى ابرد والمطر والبرد والثلج يهبط الينا من اعالى الجوفذلك دليل كاف ايضا على انها ليست بنار ولاحارة وهى طبايع اخرى وصعود النار ليس هو الى الفوق المطلق بل الى فوق الهواء كما انصعود الهواء ليس الى فوق المطلق بل الى فوق الماء وستعلم فيمابعد كيف استدلوا على ان حيز النار فى مقعر الفلك فى الآثار العلوية وكذلك تعلم ان السماوات وكواكبها ليست مركبة من هذه الطبايع فان المركب يسكن بطبعه فى حيز الغالب من عناصره بل يقرب منه بحسب غلبته فيه فلوكانت مركبة منها لما بعدت احيازها .

فان قيل ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء انما هولاختلاف الافلاك فى العظم والصغر قيل ولم اختلفت الافلاك وبما ذا يميز بعضها عن بعض وطبيعتها واحدة والامر فى الحركة بالعكس مما نظنه ايضا لأن الأبطأ بمقتضى هذا القول يلزم ان يكون الاكبرلسعة مداره والاسرع يكون الاصغرلضيق مداره والامر بالعكس فان اعظم الافلاك واوسعها مدارا هوفلك معدل النهار وهو اسرعها حركة ثم ما يليه فما يليه فى الحركة اليومية ابطأ ثم ابطأ ان كان تحركها بالذات وان كان تحركها بالعرض وتابعة لحركة معدل النهار فحركاتها التى لها لخاصتها ابطأ منه كثيرا ثم ان الكواكب لا تكون نارا لأن النار شفافة وهى كثيفة لا تشف عما وراءها بل تكثف ويحجب بعضها بعضا ولاهى مع كثافتها ارض ولا ارضية فان الارض والارضى لا يتحيز فى الحيز الاعلى ولا يبقى الجسم فى

في حيز خارج عن حيزه الطبيعي ابدا ولو كانت نارية مركبة فكيف لا يحرقها الاشتعال ويحيلها نارا ويبددها ويلاشيها وما بال انوارها مختلفة في اشتعالها وهي لازمة لذلك الاختلاف في الوانها ابدا فبعض يضرب نوره الى حمرة وبعض الى صفرة وبعض الى بياض وبعض الى كودة وما بال القمر يشتعل بعضه وينطفيء بعض وينخسف فينطفيء بأسره ويعدم النور البتة فهي نور لا نار(١) وليست من هذه الطبايع بل طبايع اخرى وما لها من حركة ونور واشفاف انما هو بالطبع لا بالقسر لدوامه على حالة واحدة ابدا .

الفصل الخامس

في ان السماء لا ضد لها ولا تعرض لها الاستحالة والفساد

اقول ان الطبايع السماوية لا يضاد بعضها بعضا ولا يضادها غيرها لان التضاد يكون بين شيئين – احدهما للآخر يتعاقبان على موضوع واحد لا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف فيفسد احدهما الآخر كالحرارة والبرودة والبياض والسواد ونحوها فالتضاد يكون بين حالتين وصفتين اوصورتين لا يصح وجودهما في موضوع واحد ومن شأنهما ان يوجد اله على التعاقب ويرتفعان عنه وبينهما وسائط والموضوع لها ينتهي بحركته من احدهما الى الآخر بجوازه على تلك الوسائط كالبياض والسواد الذي يستحيل المستحيل بحركته عن احدهما الى الآخر مارا بالصفرة والحمرة والخضرة والغبرة فالبياض ضد السواد والحرارة ضد البرودة والحركة الآخذة في مسافة متناهية بالطبع من طرف الى طرف مضادة لمقابلها من ذلك الطرف الى الآخر فالخفيف ضد الثقيل واللطيف ضد الكثيف وليس الشفاف ضد الملون وان كانا لا يجتمعان اذ ليس بينهما وسائط وانما الضد ان معنيان وجوديان يفسد عدم اللون والعدم لا يضاد الملكة من حيث هذا ملون وهذا شفاف بل الاشفاف احدهما الآخر والملكة لا تضاد العدم اى لا تفسده فان الفساد عدم والعدم لا يعدم فالسماء لا تضاد من جهة اللون باشفافها لاسماء ولا غيرها ولا من جهة الشكل لانه لا تضاد في الاشكال

---

(١) سع – فهي نورانية لا نار ولا نارية .

فان الاختلاف بينها لا يتناهى فلو ضاد المثلث المربع لكان المخمس اولى بمضادته والمسدس اولى وهلم جرا الى مالا يتناهى ولا يوجد بالفعل والضدان موجودان بالفعل ولا الكرى يضاد الكرى ولا غيره من الاشكال ولا الحركات التى فيها تتضاد لانها كرية دورية تأخذ من نقطة واليها والشيء لايضاد نفسه وليس الحركة من المشرق الى المغرب مضادة للحركة من المغرب الى المشرق لان بتلك الحركة بعينها يعود الى المشرق فمن حيث يبعد المتحرك بها من نقطة يقرب منها لكون مامنه هو ما اليه ولو ضادت المشرقية للغربية لقد كان يكون للحركة الواحدة اكثر من ضد واحد لان الحركة على قوس نصف الدائرة تضادها الحركة العائدة على تلك القوس وتضادها الحركة العائدة على القطر والعائدة على القوس التى هى نصف الدائرة الأخرى والضد انما له ضد واحد.

ولا الكواكب يضاد بعضها بعضا لابحركاتها فانها (دورية ايضا - ١) ولا بألوانها فانها كلها نيرة ولا بأشكالها اذلا مضادة فى الشكل وليست ايضا حارة على ماسبق بيانه ولاباردة فان البارد كله حيزه الوسط مما يليه ولا تتضاد بالثقل والخفة ايضا لانها ليست بثقيلة فتضاد الخفيف والخفيف يضاد الثقيل اذا كان للخفة نهاية محدودة كما للنار مقعر الفلك وان فرضت النهاية ما بعد ذلك فلا .

فان قال قائل ان الفلك الاول هو الاعلى وفى الحيز الاعلى يتحرك اليه بطبعه لو ازيل عنه الى اسفل عائدا صاعدا كما تتحرك الارض الى الوسط هابطة ونهاية الصعود هو ذاك فهو الخفيف على الحقيقة ونهاية الهبوط هو هذا وهو الثقيل فى الحقيقة .

قلنا ان التسمية الوجودية والفرضية لايشاح فيها من يفهمها بحسبها فلو اراد مريد ان يسمى الخفيف مافى الحيز الاعلى حتى يجعله الفلك الاول لم يرد عن تسميته لكن من الذى يعلم انه هو الاول وليس وراءه غيره مما يشعر به اولا يشعر .

وليس يرد هذا بان يقال ان النار اذا حطت قسرا تعود صاعدة بالطبع فتسمى خفيفة وهذا لا ينحط بالقسر حتى يعود فلا يسمى خفيفا لان ذلك انما قيل على

---

(١) من صف .

ما من شأنه لا على ما يوجد كذلك لا محالة والقول بانها ليس من شأنها ذلك لم تثبت له حجة توجب الحكم به عليه .

واما المضادة بالرطوبة واليبس فمما لا اعرفه حتى احكم فيه فانهم يقولون ان الرطب ما يسهل انخراقه واليابس ما يعسر انخراقه ثم يحكمون على النار بانها يابسة وهى سهلة الانخراق واسهل انخراقا من الهواء ويقولون ان اليابس ما يتحيز بنفسه والرطب ما ينحاز بغيره فان عنوا بذلك كلية الجسم(١) فكل جسم ينحاز بنفسه وان عنوا الجزء من الجسم فالنار الصاعدة لا تنحاز ولا تتشكل بنفسها الا كما يتشكل الماء المنحدر وما شا كله يستدق عند الطرف بعد غلظه عند المسيل ولا يستدق بحسب قوة جريته والدقة فى النار فى الطرف الصنوبرى انما هى لا ضمحلال ما عند الصنوبرية بالتلاشى والانطفاء ولو بقى لصعد اسطوانيا بل قطعة كبيرة تبتدئ من دقة وضيق بحسب المشتعل وتأخذ الى سعة بحسب الانبساط المتناسب فى اخذه من عند المركز الى المحيط فهو فى صعوده كالماء فى انحداره الا ان هذا ينطفئ ويستحيل فى صعوده ويتشكل باقيه بالصنوبرية وذاك لا يستحيل فيبقى على اسطوانيته او ما يقارب الاسطوانية ويتصل هذا وينفصل ذاك وان قيل ان اليابس هو الذى اذا قبل شكلا بقى فيه وليس كذلك الرطب فليس كذلك النار ويحصل من معنى اليبس والرطوبة على معنى الصلابة واللين والكثافة واللطافة وقد قيل فى ذلك فلا ضد للسماء ولا مضادة بين السموات فى حال من احوالها وطبيعة من طبائعها فاذا لم يكن لطبيعة الفلك ضد ولا فيها تضاد فليس فيها استحالة ولا فساد لان الاستحالة كما عرف من ضد الى ضد .

وقد ظن قوم ان ظلمة القمر بعد استنارته فى اول الشهر وآخره وخسوفه وكسوف الشمس استحالة وفساد فى الجوهر السمائى وليس ذلك بحق لان نور القمر ليس مما هو له فى ذاته وانما هو من الشمس فيعدمه (٢) بحاجز كثيف يحجز بينهما وهو الارض والشمس لا يعدم نورها فى كسوفها وانما يحجبه القمر (٣) عن ابصارنا والفساد انما يطرأ على الشىء من جهة ضده والأضداد هى

(١) هامش صف – كية الجسم (٢) سع – فيعدمه القمر بحاجز (٣) سع – يحجب القمر

التي يفسد بعضها بعضا فما لا ضد له لا يفسد ثم ان الفساد يكون بالاستحالة وذلك بحركة استحالية وفي زمان وكل شيء يكون في زمان فبعضه يكون في بعض الزمان والسماء من حيث نعرفها ونذكرون يعرفها ونسمع ممن عرفها لم تتغير ولم تستحل بنوع من انواع الاستحالة في كم ولا كيف فلم تسلخ (١) نورا ولا انتقلت عن مكان ولا استبدلت ولا استحدثت حالة من الحالات المتضادة وما لا يكون من الاستحالة في بعض الزمان لا يكون في كلة لست اقول ما لا يعرف بل ما لا يوجد فان الاستحالة القليلة قد تكون في الزمن القصير ولا يشعر بها حتى يطول الزمان فيظهر الفساد وهذه مع طول الزمان لم نشعر منها بشيء من ذاك ولا لها حالة تقبل فيها ذلك فلا يدخل عليها الفساد كما لم تعرض لها الاستحالة .

وقد قيل انها ازلية لا تزول ولا تعدم واحتجوا على ذلك في هذا العلم بحجج من جهة السماء تتعلق بما قالوه في الهيولى ولم تثبت وبالحركة المستقيمة التي منعوا وجودها في الفلك ولم تصح فمن احب ان يسمعها من قولهم فيسمعها ويعتبرها ويعارضها بما قلناه من معارضاتها فيقول بما يؤديه اليه نظره ذلك وينصرف عما صرفه عنه .

الفصل السادس

في طبائع الكواكب ومحو القمر وفي المجرة

واقول ان الكواكب الثابتة والمتحيرة بسيطة الجواهر لا تركيب فيها (٢) لأن التركيب اما ان يكون من اجسام متشابهة فهو اتحاد واتصال وليس بتركيب كأجزاء الماء اذا اجتمعت واتصلت واما ان يكون من اشياء مختلفة اختلافا بالتضاد وقد صح انه ليس في الافلاك تضاد ايضا ولو تركبت من اشياء مختلفة الطبائع لقد كانت اجزاء التركيب مختلفة الاحياز الطبيعية ولكانت تتنازع متجاذبة الى التفرق طالبة لاحيازها الطبيعية لان الحيز الطبيعي مطلوب بالطبع فكانت تتفرق ويدخل عليها الفساد ولا يدخل الفساد والاستحالة على الطبيعة

(١) سع – فلم تصلح كذا – ولعله فلم تستحل (٢) سع – فيها من اجسام .

الفلكية فهى اجرام بسيطة وهى باسرها كرية الاشكال لان شكل البسيط ابسط الاشكال وهو الكرى والبسيط متشابه والكرى متشابه فالكرية اولى الاجسام بالاجسام البسيطة وبغيرها اذا بقى على طبعه فكل شكل طبيعى كرى وكل ما ليس بكرى فليس بطبيعى .

ولا يعترض باشكال النبات فانها عن النفس المشكلة للمركب لا عن الطبائع التى فى اجزاء التركيب وكذلك فيما يكون بالقسر والصناعة هو غيرما بالطبيعة فاما انوارها فقد ظن قوم انها ليست كلها منيرة بل المنير منها الشمس فقط وانوار الباقية من نورها باشراقها عليها كالقمر وليس ذلك بحق فانها لو كانت كذلك لظهر فيها عدم النور والهلالية فى التزيد والتنقص لاجل البعد والقرب من الشمس كما فى القمر .

وقد اجيب عن هذا فقيل ان ذلك انما يظهر فى القمر لكونه تحت الشمس فيكون له وجه الينا ووجه اليها فاذا قاربها فى المحاذاة كان الوجه الذى يلينا مقابلا للذى يليها فلم يكن فيه نور واذا بلغ اقصى البعد منها كان الوجه الذى له اليها هو الذى الينا فامتلأ نورا وبينهما تختلف حاله فى الزيادة والنقصان بحسب القرب والبعد واما تلك فلكونها فوق الشمس يكون الوجه الذى لها الينا هو بعينه الذى الى الشمس فلا يعرض لها فيما نشاهده محاق ولا امتلاء ولا زيادة ولا نقصان وهو قول تخمينى غير لازم وكما كان النور للشمس بذاتها لا من جسم نير آخر يشرق عليها كذلك يوجد للكواكب .

وقد شيد هذا قوم باختلاف انوارها اللازم لحالة واحدة ابدا كحمرة المريخ وبياض المشترى وظلمة زحل وبالجملة عدم تشابه الالوان فى الانوار وهو مما يغلب الظن ولا يقطع به لان نور الشمس يشرق على مختلفات الطبائع فنرى الوانا مختلفة فيقول قائل ان ذلك لاختلاف جواهرها وطباعها فى الكثافة وغيرها ونور الشمس عليها واحد فى الاشراق الا ان اغلب الظن هو ذلك والآثار التى توجد فى القمر قد اختلف القائلون فيها فمنهم من ذهب الى ان الا نرى فيه وليس

فيه كما يرى فى المرآة لصقا له وهو شكل الارض وليس بحق فانا لانرى فى المرآة البعيدة شكلا ولاتنتهى ابصارنا الى ادراك شيء فى المرآة الاعلى حدمن قرب قريب خصوصا اذا استنار وجه المرآة بنور ساطع من شروق الشمس كنور القمر ثم لوكان كذلك لقد كان يرى كريا اوكالكرى ولم يرعلى ماهو عليه وقدقالوا ان تغير كريته لتغير كرية الارض بالجبال وليس كذلك لان الجبال فى الارض كتضريس اوخشونة فى سطح كرة ولايكون لها من البعد عندا لمنظر قدر ما يؤثر فى الكرية فكيف لمثالها المرئى فى المرآة .

وقال قوم انها اجسام اخرى موجودة فى كرة القمر كثيفة خشنة لاتقبل النور من الشمس وليس بحق لان الخشونة لا تمنع قبول النور فان الاملس من الجدران والخشن كالمنقوش مثلا يقبل النور بعد أن يكون كثيفا وليس من الاجسام مالا يقبل النور سوى الشفاف فبقى ان تكون اجساما سودا فان الانوار تظهر الالوان ونحن نرى جرم القمر ملونا بسواد فيه اشفاف على ماتراه ابصارنا ولم يتحصل لمن تقدم فى ذلك قول يعتد به اعنى فى محوا القمر وما فيه من الاثر المخالف للاستنارة وقد قال قوم انه مصور بصورة وجه الانسان (١) ففيه عينان وحاجبان وانف وفم والطبيعة لاتشكل عبثا فالعينان يجب ان تكونا انور من باقى الوجه لامظلمة اللهم الافى العميان والحاجبان على العينين حاجبان يدفعان ما يجرى من عرق الجبهة الى العين والفم باب البطن الذى فيه يدخل الغذاء وليس من ذلك مايوجد للقمر فالذى نعلمه من ذلك هو أن ذلك الجزء اوالاجزاء غير المستنيرة فى القمر مخالفة الجوهر لجوهر باقيه .

والذين هربوا من هذا خوفا من القول بالتركيب ما اصابوا لان العيان لايدفع والتركيب على هذا الوجه لا يمتنع فان للكواكب مع جوهر الفلك تركيبا ايضا لمركب هو فلك مكوكب وانما المزاج غير موجود فيها وهذا الجسم او الاجسام المخالفة لطبيعة القمر فى كرة القمر كالكواكب فى الافلاك واما ما هى وكيف هى فلا تعلم .

---

(١) سع – كالانسان .

واما المجرة فان الاشبه من امرها انها اجسام كوكبية يصغر آحادها عن منال (١) ابصارنا وجملتها فى الفلك كالآثار فى القمر الا ان هذه مستنيرة فى غير مستنير وتلك غير مستنيرة فى مستنير والذين قالوا انها آثار فى جونا من اعالى الهواء وكرة النار فيبطل قولهم كونها لا يرى لها اختلاف المنظر كما يرى للأشياء المختلفة الابعاد فى جهة واحدة عند اختلاف المحاذيات وما رأينا من الكواكب ما يختلف نسبته اليها فى البعد والقرب بل تبقى على اوضاعها منها كغيرها من الكواكب فى فلكها ولا تزيد ولا تنقص فان كانت سحابية المرأى فهى فى فلك الكواكب الثابتة مثلها فى لزوم المكان من الفلك ، وقد قال قوم ان وراء هذه الافلاك فلك نير منير (٢) وليس بشفاف وهو معدل النهار وما قالوا حقا والا لرأيناه ولم تحجبه الافلاك التى لا تحجب صغار الكواكب كالسها .

الفصل السابع

فى حركات الافلاك والكواكب ومحركاتها وغاياتها

قد وجد الراصدون من المنجمين حركات الكواكب مختلفة فمنها حركة تشملها باسرها آخذة من المشرق الى المغرب وهى التى تكون فى كل يوم وليلة دورة واحدة مثل حركة الشمس وحركة اخرى مقابلة لها تتحرك بها من المغرب الى المشرق ظاهرة فى بعضها وهى السبعة المتحيرة وخفية فى الثابتة عرفت بتمادى الارصاد على طول الزمان بالنسبة الى نقطة الاعتدال الربيعى والخريفى وحركات بالعرض لهذه المتحيرة شمالية وجنوبية وحركات سريعة وحركات بطيئة لها ايضا ورجعات واستقامات لبعضها وهى الخمسة دون الشمس والقمر وكلها حركات دورية تقطع فى الاسطرلابات وغيرها من الآلات قسيا متشابهة ولما سمع الراصدون ان السماء لا تنخرق اعرضوا عن نسبة الحركة الى الكواكب فى الافلاك وجعلوها للافلاك بكواكبها والافالذى يشاهده البصر انما هو حركة

---

(١) سع — مثال . (٢) كذا — فى الاصلين ومقتضى السياق — فلكا نيرا منيرا — ح

الكواكب دون الفلك لكون الفلك متشابه الجوهر والاحاطة فلاتختلف نسبته الينا فى الوضع اختلافا تدركه ابصارنا لان السابق منه كاللاحق عند البصر لانه محيط بنا فتتشابه الحركة فى الاحاطة والاجزاء وليس كذلك الكواكب، واصل الرأى فى القول بحركات الافلاك بالكواكب لابحركة الكواكب فى الافلاك هو كون الحركة دورية على شكل الفلك ومنطقة حركته وكون الثابتة وهى الاكثر محفوظة الوضع بالتجاور الدال على انها فى فلك واحد يتحرك بها حركة على قطبين ومنطقة وأجروا حكم المتحيرة(١) فى حركاتها ذلك المجرى وتحلوا البطئها وسرعتها واستقامتها ورجعتها وشمالى حركتها وجنوبيها عللا اتسق لهم بها القول بذلك ووافق بعضه بعضا وجعلوا لكل كوكب عدة افلاك مختلفة المراكز والاقطاب على مايعلم تفصيله من تعاليمهم كل ذلك حتى اتسق لهم حركة الافلاك بكواكبها ووافق بعضه بعضا وجاء من اراد أن يقول فى ذلك قولا حكميا بلمية وتعليل فقال ان الفلك لا ينخرق اى ليس قبول الانخراق موجودا فى طباعه من خارق موجود ولا مفروض وقد سلف جواب هذا وبقى الحكم فى ذلك على اغلبية الظن لا على اليقين المحفوظ باللم وعرفوا بالارصاد نسب الحركات الى الزمان فى القبلية والبعدية والمعية فعرفوا القرانات والمسامتات والكسوفات والخسوفات بالتفصيل والتحرير وذلك بآلات استخرجوها بأنظار وبراهين هندسية مبرهنة الصحة والدلالة فهذا هو علم النجوم من حيث ينظر فى ذلك بانه كذلك وكيف هو واما لم هو وطلب العلة الفاعلية والغائية فيه فمن مطالب علمنا هذا ونبتدئ اولا بطلب العلة الفاعلية وهى المحركة للاجرام الفلكية .

فنقول ان المحرك بالذات لكل متحرك يكون اما طبيعة واما قسرا واما ارادة ويخصون باسم الطبيعة مايحرك بالتسخير وعلى سنن واحد ويعنى بالتسخير انه يحرك بغير معرفة ولا روية كالحجر فى هبوطه والارادة فمعلومة وهى معرفة الفاعل بمايفعله وعزيمته عليه والقسر فمن شىء خارج عن المتحرك يحركه على مقتضى طباع المحرك او رويته لا على مقتضى طباع المتحرك ورويته والسماء

(١) صف — ا لمجرة لايجوز

لا يجوز ان تكون حركتها قسرية لان القسر اذا دام يبطل الطبيعة ويفسد المطبوع ويحيله الى مقتضاه وهو فعل الاضداد باضدادها والسموات لاضدلها ولا تضاد فيها فلافسادلها وحركتها دائمة كذلك فليست بقسرية ومن القاسر فان كل قسر لجسم عن طبع لآخر (اوارادة - ١) فاما ان القسر الدائم يبطل الطباع ويفسدها فمعلوم من جهة ما لدينا من المتضادات وافساد بعضها بعضا فما السموات مقسورة عن حركتها (٢) الدائمة قالوا ولا حركتها بالطبيعة المسخرة لان جوهرها الباقى المشرق بالحيز الاعلى والانوار لا يجوز ان تشعر ولا تكون له (٣) معرفة بما يفعل ولا يكون محركة نفسا عارفة ويوجد ذلك فينا معشر البشر الذين اجسامنا مركبة من الاضداد والاغلب فيها الكثيف الغليظ وهذا القول انما يعطى الاولى والاحرى .

وانما الحجة الطبيعية البرهانية على ذلك هى ان الاجرام السماوية تتحرك دورا فتأخذ من نقطة الى مقابلها وتعود من ذلك المقابل اليها ولا يجوز ان تكون طبيعة واحدة تحرك الحركتين المتقابلتين بالطبع فان ما منه فى الحركة الطبيعية مهروب منه بالطبع وما اليه فيها مطلوب بالطبع وكيف يعود المتروك طبعا مطلوبا بالطبع والمطلوب طبعا متروكا بالطبع وايضا فان المتروك بالطبع والمطلوب بالطبع يحرك الطبع عن احدهما الى الآخر فى اقصر مسافة وهى الاستقامة والا فالدورية فيها مع الميل عن ميل آلى بقياس المستقيم فلا تكون الحركة الدورية طبيعية ولاهى قسرية فهى ارادية عن (٤) محرك عارف مريد عازم فاعل والروية كالطبيعة ايضا فى كونها لايكون المطلوب عندها متروكا والمتروك مطلوبا الا لأسباب متجددة بعد الطلب والترك زائدة على معنى المطلوب والمتروك من حيث هما كذلك والا فالمريد لشيء ما من حيث هو ذلك الشيء يريده ابدا ما دام المريد على حالته التى معها ولاجلها ارادو المراد على حالته التى معها ولاجلها اريد فالحركة الدورية لا تراد من جهة الطلب

---

(١) من سع - (٢) سع - على حركتها (٣) كذا - ح (٤) سع - وعن .

والهرب فلما ذا ليت شعرى تراد ألعينها و من حيث هى حركة اولأمر ينال بها والحركة لا تراد من حيث هى حركة لان كل مطلوب بها اولا فأولا متروك اولا فأولا وكل تجدد منها تصرم وكل تصرم منها تجدد وكل موجود منها معدوم وكل معدوم منها موجود ولو اريدت لعينها لما تعين لهاجهة ولا مأخذ ولاسرعة محدودة ولابطء محدود فالحركة لا تراد لعينها وانما تراد لشيء مما فيه الحركة المكانية لمكان والاستحالية لكيفية فالوضعية الدورية لما ذا ودوامها لما ذا فان الحركة تنقطع بل المحرك يكف عند بلوغه بالحركة الى ما لاجله حرك فالحركة الدورية الدائمة التى لاتكف محركها اما لان مالاجله لاينتهى اليه اولانه اذا انتهى اليه فى وقت تجدد له ارادة فى غيره ولا يجوزان تكون السماويات (١) تتحرك ابدا الى غاية لاتنتهى اليها فان مالانهاية له لايوجد ولايكون سببا غائيا لحركة ولوكان كذلك فى حركة ارادية لقدكانت غاية انعذاب فان المريد يزداد عندالقرب شوقا والشوق يؤذى مع عدم النيل فالأذى الدائم يقترن بالشوق الدائم الى غاية لاتنال ولا يخرج السبب الغائى فى الحركة الدورية عن ما فيه الحركة اعنى عن وضع فكيف يكون هذا الوضع .

فنقول ان المتحرك انما يتحرك بالقياس الى ساكن اوالى متحرك آخر يخالفه فى حركته فى مأخذ وجهة وسرعة اوبطء ولوتحركا معا فى الجهة والمأخذوالسرعة والبطء لما افترقا فحركتهما ان كانت فبالقياس الى ثالث يفارقانه معا فان الحركة مفارقة بقرب وبعد فاذا لم توجد مفارقة ولا مفارق فلاحركة واحق ماكانت الحركة بالقياس الى ساكن ولاساكن فيما نشعر به سوى الارض وما يليها والحركات السماوية تستكبرها العقول وتكبرمحركاتها عن ان تكون بالقياس الى الارض ولاجلها وان كان قد قال بذلك من قال انها لاجلها ولاجل ما فيها من كون وفساد فبالشروق يكون الكون وبالغروب الفسادوبالعرضية المائلة تختلف الفصول وتمتلىء البطون وتتابحبل المعادن والنبات والحيوان شتاء وولادهار بيعاوصيفا وفسادها خريفا فلوكانت الافلاك دون النجوم لما اختلف اختلاف الاوقات

(١) سع – السماوات .

الفاعل لنشء الحيوان والنبات ولو كن نيرات بلا افلاك لازهق انبثاث الاضواء علل الكون والفناء ولو لم يكن الفلك المائل عن معدل النهار لتساوت الفصول وتشابهت احوال النواحى وعلى هذا النسق فى التعليل وهو اوبعضه حق فى الان والايجاب لافى اللم والتسبيب فان الاشرف الاجل من العلل والاسباب لايكون لاجل الادنى الاسفل والا لكان المعلول علة العلة اعنى علة غائية للعلة الفاعلية ويزداد بهذا معرفة فى الحكمة الآلهية بل كان هذا الادنى هكذا لان ذلك الاعلى هكذا ولم يكن ذلك الاعلى كذلك ليكون هذا هكذا والا لاطرد المعنى فى العلة والمعلول فكانت العلة الفاعلية ابدا معلولة معلولها من حيث يكون لها المعلول علة غائية وهذا مردود باوائل الافكار واقاصى الانظار لحركة كل سماء وكوكب انما هى بالقياس الى ما هو اعلى منه لا بالقياس الى ما هو دونه اما من حيث هو ساكن وذلك هو الاولى وا ما من حيث هو متحرك حركة مخالفة يقع لها من الافتراق والاتصال والمباعدة والمقاربة ما يقع بين ساكن ومتحرك فاذا تحرك المتحرك الادنى بالقياس الى متحرك اعلى فالاعلى ليت شعرى بالقياس الى ماذا يتحرك أبالقياس الى الادنى وتعود المسئله دورا ام بالقياس الى الاعلى من الاعلى فلايتناهى واذا تناهى فالى ساكن لامحالة(١) فقد وجب الساكن الاعلى قبل المتحرك الاعلى الذى هو قبل المتحرك الادنى فاطلبه بعقلك وان لم تجده بحسك فاما لم هذه الحركة المستبدلة العائدة اوائلها على اواخرها فان الجسم الادنى المحوى يشتاق بطباعه الجسم الاعلى الحاوى له شوق الارض والماء وغيرهما الى احيازها الطبيعية وكله يشتاق كله بنسبة الكل الى الكل وبعضه يشتاق بعضه وجزؤه يشتاق جزءه بنسبة الاجزاء الى الاجزاء ونسبة كل جزء من المحوى الى كل

---

(١) بهامش الاصلين ــ ما نصه ــ فائدة ــ وجدنا بعد هذا التصنيف كلاما لابقراط فى كتاب سماه الاسابيع يقول فيه ان الارض والفلك الاعلى قائمان ثابتان ــ وفيه ايضا ان الارض وسط لايتحرك وان العالم الاقصى لايتحرك ــ قولا مرسلا بغير حجة .

جزء من الحاوى كنسبة كل المحوى الى كل الحاوى وكل المحوى فى كل الحاوى ملازم ابدا وكل جزء عند كل جزء لايمكن ان يكون ابدا لان الجزء اذا كان عند جزء فليس عند غيره من الاجزاء فلو لزم جزء جزءا ابدا لفارق غيره ابدا ولا يمكن ان يكون اللزوم ابدا المفارق ابدا واحدا فى الطبيعة بالقياس الى شىء واحد فالحركة تلقى بكل جزء من المحوى كل جزء من الحاوى فى اوقات مختلفة فى الزمان اذ لم يمكن اجتماع ذلك له فى زمن واحد فالسكون يمنع ذلك ويخالف مقتضى الطبع فالحركة الدورية فى الاينية وشوق المتمكن الى مكانه والمتحيز الى حيزه اولى من السكون واحرى على سنن الطباع والسكون اشبه بالقسر وطلب اللمية الموجبة للسكون اوجب من طلبها للحركة على ما قيل فالحركة الدورية بارادة شوقيه تلقى باجزاء المتحرك اجزاء ما فيه الحركة فى الاوقات المختلفة لامتناعه فى وقت واحد فلذلك استمرت ابدا فى الوجود ولزوم الحد الواحد فى السرعة والبطء .

ولا تعترضن فى هـذا الموضع بان المتصل لا اجزاء له واذكر ما سلف من ان الجسم لا وحدة له بل وحدته بالاتصال وكثرته بالانفصال وغيريته مستمرة لازمة فى كل حال قبل الفصل وبعده والا كان الفصل يفصل الشئ عن ذاته ولا اثنينية (١) فيه وذلك محال فان المفصولين غيران قبل الفصل والفصل يميز الغيرية ويكثرها بعدد محدود وهى فى اتصالها غير محدودة بل غير متناهية كما سبق لك شرحه فبالحركة يكون كل المتمكن المشتاق الى مكانه فى كل مكانه المشتاق اليه على استبدال غيريته لغيريته فى غيرية الزمان التى حالها تلك الحال فى الاتصال .

ثم ان الكواكب فى افلاكها كالاجزاء المتغايرة المقتضية لذلك فى اجزاء الفلك الحاوى لفلكها بنسبة المكانية ووصول كل واحد منها الى كل مداره (٢) فى زمان ما والى اجزائه فى اجزاء ذلك الزمان فهذه لمية الحركة الدورية .

---

(١) صف – ومالا اثنينية – (٢) سح – مدارة منه .

قال قوم ان حركة الافلاك عبادة و ذلك حق لان العبادة التفات المعلول الى علته وتقبله بها فيما ينحوه وكل حاو من الافلاك علة وكالعلة للمحوى بل نفس الحاوى معشوقة لنفس المحوى من حيث هى العلة القريبة لها و المعشوق مطلوب بالطباع والارادة والجسم الحاوى معشوق لنفس المحوى من حيث هو جسم لتلك النفس اوالقوة اوالطباع اوما شئت سمه الى ما يأتى الكلام فيه وكذلك هلم جرا من معلول الى علة حتى ينتهى الى العلة الاولى وهذه احق بالعبادات . قال ارسطوطاليس ولا يشفق عليها مما يشفق عليها الطبيعيون وهو انها تتعب بدوام الحركة فان التعب انما يكون لقوة تتصرف على مقتضى قوة اخرى كما تصرف ابداننا بطباعها على مقتضى اراداتنا النفسانية والعقلية والسماويات طباعها محركتها ونفسها المحركة هى طباعها فلا تنازع فيها ولا تجاذب ولا تقاوم فلا تتعب بل ولا تتكلف كما لا يتكلف الساكن بل حركتها فى اعدام التعب والكلفة اولى من سكون الساكن وسكون الساكن منها لو كان لكان اولى بالكلفة والقسر الموجب للتعب وكانت تشبه حاله حال الواقف منا على شكل واحد مدة طويلة فهو اتعب واشقى من المتحرك على اختياره فاما كيف يكون متروكها بالطبع مطلوبا بالطبع فى الزمانين فلان الكون عند الموضعين فى الزمان الواحد لا يمكن فالى كل متروك نزاع لاستحقاقه الكون عنده وعن كل مواصل انجذاب لاستحقاق غيره من النزاع اليه ما استحقه هو فيتصل الشوق والحركة ويكون الترك لاجل الطلب لا الطلب لاجل الترك فهذا ما نقوله فى الحركات الفلكية واما القوى الفعالة والعلل المحركة للسموات على التفصيل والاستقصاء فسيأتى فى خاتمة هذا العلم وفى العلم الآلهى .

الفصل الثامن

فى المبادى والقوى المحركة والمسكنة للاجسام التى فى داخل الفلك

فاما القوى والطباع الخاصة بواحد واحد من بسائط الاجسام التى فى داخل

الفلك التى تعين لها احيازا تسكن فيها وتتحرك اليها فقد سمى كل واحد منها طبيعة وفسر اسم الطبيعة بانها القوة التى تفعل على سنن واحد من غير ارادة ولا معرفة فانهم رأوا الارض ابدا تهبط الى حيزها من الاعالى التى ترتفع اليها على مسافة مستقيمة والماء يهبط من حيز الهواء والهواء يصعد من حيز الماء والنار من حيز الهواء كذلك ايضا لا تتوقف فى حركاتها تلك وسكوناتها على روية ولا معرفة فان الحجر الهابط الطالب للحيز الاسفل لو لقى فى طريقه مايقف فى وجهه (١) لما انحرف عنه متمما للهبوط وليس كذلك النار الصاعدة والماء الهابط فانهما اذا لقيا حابسا عرجا عنه سائلين صعودا ونزولا والنار فى ذلك اكثر من الماء اعنى فى هذا التعريج عن الصاد عن الوجهة الى المقصود من الحيز لان النار اذا ردها راد مقعر تعود هابطة حتى تجد مخرجا فتصعد منه والماء اذا صادف مقعرا سكن فيه ولم يعد صاعدا والنار لا تبقى نارا فى غير حيزها الا باتصال مدد الاستحالة اليها وكل من الباقية يبقى فى غير حيزه زمانا لايستحيل ولا يفسد فيه والاكثر فى ذلك الارض ثم الماء ثم الهواء .

وقد قيل ان هـذه العناصر اربع هى الارض والماء والهواء والنار فالارض اكثفها ويليها الماء والنار الطفها ويليها الهواء ونرى خامسا هو الثلج فانه فى الكثافة بين الارض والماء وقيل ان طبائعها اربع حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ويحدونها بحدود لانطيل بذكرها فقد قلنا فى الحدود ان هذه وامثالها من البسائط لا تحديل يحدبها فتكون مبادى الحدود منها لانها اوليات حسية لكن الحرارة والبرودة منها تقال باشتراك الاسم على اشدوا ضعف كحرارة النار وحرارة الهواء وعلى مختلفات الذوات متشابهة عند الحس كحرارة النار وحرارة الشمس وحرارة الحيوانات فان الحار يقال عليها فى اشتراك الاسم .

قيل فى الكلام القديم ان النار اربعة اصناف نار تأكل وتشرب ونار تشرب ولا تأكل ونار تأكل ولا تشرب ونار لا تأكل ولا تشرب وارادوا بالنار الحرارة فالنار التى تأكل وتشرب هى الحرارة التى فى الحيوانات التى بها يحيل الماكول

(١) سع - يقف فى وجهه حركته .

والمشروب الى طبائعها ومزاجاتها والنار التى تأكل ولا تشرب هى حرارة النار المحرقة المعلومة والنار التى تشرب ولا تأكل هى الحرارة التى فى النبات والنار التى لاتأكل ولا تشرب هى النور والانوار كأنوار الكواكب وهذا كلام ركيك يرجع الى اصل صحيح وهو اختلاف جواهر هذه الحرارات وذواتها فان الحرارة الغريزية التى فى ابدان الحيوان غير حرارة النار على ما ستعلم فيما بعد ويتضح لك بدلائل مصدقة مقبولة وحرارة النار غير حرارة الشمس فانها لاتقويها بل قد تضعفها وحرارة النبات غير هذه ايضا فاما الاكل والشرب فمن الاعتبارات العامية لان معناه الاحالة وكلها تحيل ولكن اقل واكثر واشد واضعف فالحرارة اسم مشترك لبسائط محسوسة متشابهة عند الحس مختلفة الجواهر والانواع .

واما البرودة فانها واحدة انما تختلف بالاشد والاضعف قال قوم ان البرودة ليست من المعانى الوجودية وانما هى معنى عدمى بالقياس الى الحرارة كالظلمة للنور (١) وما قالوا حقا لان الاعدام لاتفعل فان الظلمة لاتحيل غيرها الى طبعها والبرودة تفعل فان البارد يبرد كما ان الحار يسخن .

واما اليبوسة فهى طبيعة الارض وقوامها وهى غاية الكثافة والرطوبة هى طبيعة الماء وقوامه وقد حدوا اليابس بانه الذى يعسر انخراقه وذلك الحد اولى بالصلب والرطب مايسهل انخراقه وذلك اولى باللين فانهم يقولون ان الهواء رطب والنار يابسة فان ارادوا بذلك ان اليابس الذى يعسر انخراقه فالنار يابسة لانها تنخرق بسهولة والماء ايبس منها لانه اعسر انخراقا منها وان قالوا انها تجفف بالاحراق فسيأتى جوابه فيما بعده (ويتبين ان ذلك بالعرض – ٢) وكذلك الرطب ان ارادوا به اللطيف الذى يسهل انخراقه فالنار ارطب من الماء والذى يدل عليه العرف اللغوى القديم هو ان ارطب والرطوبة اسم لقوام الماء الجارى لا لقوام الهواء بل هو باللطافة والرقة اولى فانهم يقولون رطب الهواء اى خالطته اجزاء مائية ولو ارادوا بالرطوبة اللطافة والرقة لقد كانوا يقولون كثف الهواء او يبس

---

(١) صف – والنور (٢) من سع .

باجزاء المائية لارطب اذا كان معنى اليبس عسر الانخراق ومعنى الرطوبة سهولته وقد يقولون عن الهواء الذى تختلط به الاجزاء المائية انه كثف وانه رطب معا فليس معنى الرطوبة اللطافة فى عرفهم وانما هى اسم لقوام الماء بعينه لالما هو اكثف ولا الطف منه ويقولون ان اليابس هو الذى ينحاز من نفسه والرطب هو الذى ينحاز بغيره وذلك فى اجزاء العناصر لافى كلياتها وبهذا المعنى يرجع معنى اليبس الى الكثافة والرطوبة الى اللطافة فلا تكون النار يابسة بهذا المعنى لما يرونه من اشكال الشعل وانحيازها فان ذلك لسيلانها الى فوق كالماء فى جريانه الى اسفل ولولا ذلك لما انحازت الا بحيز من غيرها كالماء حتى تلحق بكلياتها وترى الكثافة يفعلها البرد كما يجمد الماء ثلجا والطافة يفعلها الحر كما يذيب الثلج ماء وترى بين غايتى الحرارة والبرودة استمرارا على الاتصال فى الزيادة والنقصان(فى — ١) كون الاعلى فالاعلى احر والاسفل فالاسفل ابرد ولا تراه كذلك فيما بين الكثافة واللطافة بل يتشابه حال كل واحد من هذه الخمس من اوله الى اخره فى كثافته ولطافته فلا يكون فرق بين اجزائه العالية والسافلة فى ذلك ولا تتشابه فى الحرارة والبرودة فاعلى الارض وظاهرها لايخالف باطنها فى الكثافة من حيث هذا ظاهر وعال وهذا باطن ومستفل وكذلك اعلى الثلج وقعره واعلى الهواء وادناه واعلى النار وادناها فان هذه الخمس او الاربع تخالف كليات بعضها بعضا فى اللطافة والكثافة فى ان العالى منها الطف والسافل اكثف ولا تختلف اجزاء كل واحد منها فى نفسه من هذا الوجه وتسخن الارض وتبرد وهى على كثافة الارضية فتسمى ارضا وهى حارة وباردة ولو خرجت فى القوام عن حد كثافتها ويبسها الى قوام الماء لما سميت ارضا وكذلك الماء يسخن ويبرد وهو ماء ولا يرق حتى يصير كالهواء فى قوامه واما النار فانما هى نار بحرها الشديد المحرق لا برقة كالهواء ولا بكثافة كالحديد فصورة ما عدا النار منها التى بحسبها عرف وسمى هى قوامه اعنى كثافته ولطافته المعروفة الحد عند الحاس وان لم يحددها النطق لا حره

---

(١) سع — من . وبرده

يبرده لانه يسخن ويبرد وهو من ارض او ماء او هواء فيكون كل واحد من الهواء والماء والارض حارا وباردا وهو هو والحرارة المحددة الشدة بالاحراق هي صورة النار التي بحسبها سميت وعرفت فانقسام هذه الطبائع باختلاف القوام ظاهر الا ان الحرارة والبرودة نراها فيها اسبابا فعالة وهي في بعضها طبيعية وفي بعضها عرضية التي هي فيها طبيعية لا تشتد ولا تضعف وهي هي كالحرارة في النار والبرودة في الثلج وهما ضدان في الحر والبرد الطبيعيين ولعل الماء في الطبع كله جامد يسيل بالحر والهواء والارض كلها باردة تسخن كذلك ايضا والحار بالطبع الذي هو النار يسخن ما عداه سخونة عرضية فاذا احاله الى حده منها صارت له ذاتية والاستحالة في الماء والثلج والنار والهواء ظاهرة فان الحرارة تحيل الهواء نارا محرقة والثلج ماء سيالا والبرودة تحيل النار هواء وتطفئها والماء ثلجا وفي الارض فان احالة الحرارة لها وتغييرها عن الكثافة الى الرقة واللطافة تظهر ظهورا عرضيا في اشياء ارضية كالذهب والفضة والرصاص حيث تذيبها وتجريها كما تجمدها البرودة وتعقدها ولا نرى مثل ذلك في الارض الصرفة فالحرارة والبرودة هي القوى الفعالة فيها تجميدا واذابة وتحريكا وتسكينا فعلا اوليا وبواسطة .

وقد قال قوم بل فيها قوى غير محسوسة غير هذه هي صورها الطبيعية وقواها الفعالة الاولية التي بها تتحرك الى الاحياز وتسكن فيها لان الماء يسخن ويبرد وهو ماء بقوامه وثقله الذي بالقياس الى الهواء واذا افرطت عليه السخونة خف حينئذ ولطف فالقوة التي تحركه الى طلب الحيز وتصرف عنه الحرارة وتعيده الى البرودة هي قوة غير محسوسة بها هو ماء وليس كذلك فان حره مع كونه ماء من جهة المجاور المتسلط عليه من النار والهواء الحار والشمس المسخنة بشعاعها وبرده عن ذاته وعن جاره الذي يستبدله له فانه انما يبرد اذا بعد عنه النار والهواء الحار وشعاع الشمس وجاور باردا كالارض والهواء البارد الا ان برده حينئذ يزيد على برد جاره ويعود مبردا له فان الماء يبرد في

الهواء الحار بردا يعود على الهواء المجاور فكثافة الماء الباقية اقتضت البرودة الزائدة على تبريد الحار ولولم يستبدل فى مجاورته بردا بحر لما برد ولولم يصدر عنه برد زائد على برد المجاور لما عاد مبردا للمجاور فالبرودة تقتضى الكثافة وتفعلها والكثافة (١) تحفظ البرودة وتقويها وليس هناك قوة اخرى وكذلك الارض الاان الكثافة واللطافة محدودة بحدود هذه الخمس والحرارة والبرودة غير محدودة بل تنحصر بين طرفين بالشدة فى الضدين وتتصل فى الزيادة والنقصان من الطرف الى الطرف غير واقفة عند حد حتى يكون قعر الماء ابرد من سطحه وان لم يكن اكثف وقعر الارض ابرد من سطحها وان لم يكن اكثف ويعترض على هذا بحرارة بواطن الارض شتاء وبردها صيفا وانما ذلك بانحصار ما اكتسبته الارض من حر الصيف وثباته عند كثافة السطح بالبرد فى ابخرة لا تتحلل وعكس ذلك فى الصيف وغلط من الحس بالقياس الى الهواء المحيط باللامس فى حره وبرده فان بواطنها ابرد من الهواء الصيفى فى الظاهر واحر من الشتوى والاعماق العميقة جدا باردة ابدا لبعدها عن تسخين الشعاع والهواء ويشتد بردها لما قيل صيفا فالقوى الفعالة فى هذه الاجسام هى الحرارة والبرودة والآثار المنفعلة هى الكثافة واللطافة مع الحرارة عن الحرارة والبرودة عن البرودة ونرى الخفة والثقل اللذين بهما طلب الاحياز ينشئان عن اللطافة والكثافة اللتين تنشئان عن الحرارة والبرودة والحرارة تحرك الكثيف الى فوق وتلطفه فتصعد بحرارته ولطافته فتعين اللطافة الحرارة على الاصعاد وتعاوق الكثافة وتضاد البرودة والفاعل الاول فى هذه يسمى طبيعة فيقال هذا طبيعته الحرارة وهذا طبيعته البرودة وتسمى هذه الاربع والخمس طبائع .

فاما القول بانها تفعل افعالها ولا تشعر ففيه موضع نظر للنظار فان الشعور والمعرفة عرفناه فى غيرها من الفاعلين بنطق الناطقين منهم وقول الواحد عن نفسه انى شعرت وعرفت وعلمت ولا يصح ذلك فى غير الناطقين فيبقى الامر مجهولا عندنا فلا نعلم هل يشعر الفاعل اولا يشعر فنستدل حينئذ باختلاف الافعال

(١) سع – وكالكثافة .

على

على اختلاف الموجبات فنقول ان الدابة ماأكلت الشعير وتركت الملح والصبر الا لذوق مثل ذوقنا شعرت منه بموافقة المأكول واستطابته وكراهة المتروك ومباينته فيلزم على ذلك ان تقول وماترك الحجر جهة الفوق وطلب جهة الاسفل الا وقد شعر بموافقة هذه ومباينة تلك ويتعذر حينئذ الجواب والرد فلا يقدر القائل ان يقول انه توجه الى هذا وترك ذاك ولم يفرق بين هذا وذاك فقد فرق وشعر لامحالة ولكن فى الشعور زيادة ونقصان وشدة وضعف وسعة وضيق ومنه الشعور بالشعور ومعرفة المعرفة فالناطق يعرف بأنواع كثيرة من المعارف ويستثبت ويعرف انه يعرف وبتلك المعرفة ينطق ويدل على انه يعرف وغير الناطق يعرف بمعارف ويستثبت فيذكر ويتصرف بحسب ما يعرف وما لايعرف (١) انه يعرف ولايدل على انه يعرف وينطق والنبات يعرف بمعارف اقل ولايستثبت ولا يعرف انه يعرف فلايذكر والجماد يعرف بمعارف اقل واضعف ولا يشعر بمعرفته فكل يفعل بمعرفة فارقة بين مطلوب ومتروك وتختلف المعرفة بالاكثر والاقل والاشد والاضعف ويفعل بحسب مايعرف فتتفنن الافعال بتفنن المعارف فهذه الطبايع الاربع او الخمس فى الاجسام العنصرية اعنى الداخلة فى تركيب المركبات من الكائنات الفاسدات قوى فعالة بشعور ومعرفة فارقة بين مطلوب ومتروك وضد ومناسب لامحالة وستزداد بهذا معرفة فيما بعد .

الفصل التاسع

فى اتصال هذه الاجسام وانفصالها ووحدتها وكثرتها بالذات والعرض

قد سلف القول فى اجزاء الاجسام وتجزيها وما قيل فيه وانتهاء النظر الى حد يقتضى الزيادة وهذا موضعها فان الحال فى الموجود المحسوس من ذلك مختلفة فى الاجسام الموجودة اما السموات ومافيها من الكواكب فعلى حال واحدة ابدا ان خرقت السماء كواكبها بحركتها فيها وان تحركت السموات بكواكبها واما الاجسام العنصرية فنارها وهواؤها وماؤها متصلة بطباعها وتنفصل اذا انفصلت بأسباب عرضية مفرقة بين الاجزاء المتشابهة منها كنار فى هواء

---

(١) صف – ولايعرف .

اوهواء فى ماء وكذلك فى سائرها فاذا زال المفرق الحاجز عادت الى الاتصال فهى متصلة بالذات والطبع متفرقة بالعرض والقسر والاتصال بعد الانفصال يعيدها الى ما كانت عليه من الاتصال قبل انفصال لاتجد فى ذلك فرقا فالقول فيها هو الذى انتهى اليه حد النظر هناك وبقيت الزيادة فى الارض التى اذا انفصل متصلها بفاصل لم يعد الى اتصاله مع زوال الفاصل واذا تشكل جزؤها بشكل بقى على شكله مع زوال المشكل فالارض والارضيات من المعادن والنبات والحيوان كلها هكذا فمتصلها ينفصل بعسر ومنفصلها لا يتصل بسهولة ويبقى على انفصاله واكثر الموجود فيها رمال وتراب متجزية الى اجزاء صغار ويتسلط عليها التصغير بالدق والسحق الى حد يخفى آحاد الاجزاء عن ابصارنا ويبقى كذلك ومتصلها تؤثر فيه حرارة الشمس والنار والهواء تجزية وسحقا كذلك ايضا وانما تتصل بالماء اذا خالطها مخالطة بالغة فى المزاج ويغلب الظن على ان الارض الصرفة هى التراب لان كل ماعداه اذا استحصلت منه المائية بالتجفيف والاحراق عاد الى الترابية - قيل فى الكلام القديم الكل كان من التراب والى التراب يعود كذلك يظهر وبه تشهد الآثار الطباعية والصناعية وان لم يكن الكل فهو الاكثر والاكثرى فننظر الآن فى هذه الاجزاء الترابية وهل لها مقادير واشكال بالطبع يعيدها اليها عدم الاتصال المازج بالمائية الواصلة بينها اوليس لها شيء من ذلك فى الطبع بل هو موكول الى الاسباب العارضة مثل السحق والدق ونحوها.

فنقول قد سبق القول بان كل شيء له حالتان مختلفتان فصاعدا لا يخلو من احدها فلابد ان يكون له احدها بالطبع لان ذلك الواحد الذى لايخلو عنه اما ان يكون له عن ذاته اوعن سبب خارج عن ذاته فان كان له عن ذاته فهو الذى بالطبع وان كان عن سبب خارج صح ان يجرد وجوبا او فرضا عن كل سبب خارج عن ذاته ولايتجرد حينئذ عن احدها فالذى يبقى له منها مع التجريد هو له بالطبع والارض بحسب هذا التقرير اذا رفعت عنها اسباب الوصل كالماء

والامتزاج

والامتزاج به واسباب الفصل والتجزئة كالساحق والمحرق والمفرق اما ان تبقى متصلة متحدة كالماء فى البحر واما ان تبقى اجزاء متفرقة كالرمل والتراب ولا يمكن غيرها ونرى كل متصل منها كالاحجار الصلبة ونحوها اذا اشتغلنا باستنشاف رطوباته واستخراجها منه بحرارة النار المصعدة لها عاد هو الى الترابية فى التجزى والصغر وكلما امعنا فى ذلك ازدادت اجزاؤه صغرا واذا جمعنا بعضها الى بعض من غير مخالط داخل فيما بينهما من ماء اوهواء لايتصل بعضها ببعض كغيرها من الاجسام ولا يعود لها اتصال الابالماء فبالماء يتصل وباستخراجه ينفصل فالذى لها بالطبع انما هو الانفصال والاتصال انما هولها بسبب خارج عن طباعها وهو الماء فهى فى هذا الانفصال تنتهى الى حدود من الصغر هى التى لها بالطبع لامحالة ولا يقبل فيها الانقسام لاجل انها بالطبع ولها بحسب ذلك اشكال هى الكرية لامحالة فالخلاء واقع بينها ابدا والهواء اوالماء اوالنار فان كان الخلاء فهى على مقتضى الطباع وان كان غيره فهى ممتزجة اما بالماء ويصل فيما بينها ويتحد به فى الوصل والمزاج اتحادا لا يفارقه بالحركة واما بغير ذلك فيفترق بالحركة فتراها فى الهواء تصعد غبارا كما يظهر لك فى شعاع الشمس وفى النار دخانا وفى الماء الغالب كدورة ورواسبها طينا لاختلاطه بمائية تكافئه اوتقاربه فى المقدار وما مع غلبة المائية فيعدم الاتصال وتبقى متحركة فى الماء مثل حركتها فى الهواء طافية راسبة ألا ترى ان النار تذيب الثلج ماء وتحيل الهواء نارا اذا تسلطت عليهما ولا تفعل فى الارض كذلك بل تصعدها فتصغرها وتصغرها فتصعدها لان التصغير يحصل عن فعل النار فيها على وجهين احدهما بتحريك الاجزاء من مركز وما يقاربه الى محيط وما يقاربه فمسالك الاجزاء تتفاوت فى اوائل حركاتها وتتباعد فى اواخراها فتفترق والثانى بخروج المائية الواصلة فيما بين الاجزاء فانها تسخن اسرع من سخونة الارض وتصعد اسبق فتتخلص الارضية الى اجزائها الاولية ولذلك ترى التصعيد يؤثر فى التصغير ما لا يؤثره الدق والسحق لاستنشافه الرطوبات المائية الواصلة بين الاجزاء

ولا تمنعها الحرارة ولا تذيبها النار كما تذيب الثلج والاشياء المركبة من الارضية والمائية كالذهب والفضة وغيرها وكذلك لا يجمد البرد الماء ارضا بل ثلجا فما ترى الارض تدخل فى الكون والفساد بالاستحالة عن اليبس الى الرطوبة بل بالمزاج والاستحالة عن البرد الى الحرارة وحال الارض من حيث هى كذلك هى التى يسمونها يبوسة لامن حيث انها لا تنخرق جملتها بل من حيث ان اجزاءها الاولى لا تتجزأ لكثافتها .

فان قال قائل كيف لا تتجزأ ولم لا تتجزأ ألأنها لا يتصور ذلك فيها بالفرض اولأنه لا يخرج الى الوجود وكونه لا يخرج الى الوجود لعدم الاسباب الفاعلة ام لعدم القبول والانفعال .

قلنا اما كيف لاتتجزأ فانها لا تتجزأ فى الوجود اى ان ذلك لايحصل فى الوجود كما قيل واما فى الوهم والفرض فلا يستحيل ذلك ويلزم من قال بامتناعه من الردود والمحالات كل ماقيل - واما لم لا تتجزأ فلعدم الاسباب المجزية اما النار والحرارة فانتهت فى تصغيرها الى الحد الذى اخرجت الاجزاء المائية الواصلة فيما بينها كما قيل واما الصعود من الضيق الى السعة الذى يوجب تجاذبا بين الصاعدين على الخطين المتباعدين فقد انتهى تفريقه بينهما الى الحد الذى ازال الوصل العرضى بالمائية القابل للانفصال بتجاذبهما الى التباعد وبعد ذلك فلا يبقى تجاذب اذ لم يبق جزآن بل واحد واحد وقد لا يبلغ هذا الموجب الى ان يفرق بين اجزاء ممتزجة لاستحكام(١) مزاجها مع دخول الارق والالطف فيما بينها فيصعدها بقوة الحر وهى بعد ممتزجة كما يصعد فحما قبل ان يرمده فى شرار النار فكيف ان يفرق الاتصال الطبيعى الذى لا بين له وليس فيه اثنان يتجاذبان واما القطع والسحق فان الاصلب يقطع اويسحق الاقل صلابة والاصلب فى المركبات هو الاكثر ارضية مع مزاج محكم بالمائية والصلابة انما جاءته من ارضيته لا من مائيته المخالطة لها واذا قلت هذه الرطوبة تكسر وتفتت وانسحق كالزجاج واذا كثرت انطرق ولم ينكسر كالذهب بل ينقطع بما هو

(١) سع ـ لاستحالة .

صلب

اصلب منه وانما عظمت مقادير الاجزاء الصلبة بالاتصال الذى حصل بالامتزاج مع المائية ولو وجد من اليابس بطبعه جزء كبير لظهر انه اصلب من كل صلب من الممتزجات وانما الصغر اخفى صلابته عن حسنا فهو فى ذاته وبطبعه اصلب من كل صلب من المركبات ولا يوجد الا مثله من نوعه فلا يكون اصلب منه ولا يسحق احدهما الآخر ولا يقطعه لانه ليس فيه رطوبة واصلة لا قليلة فينسحق ولا كثيرة فينطرق وينقطع اوما هو اقل صلابة منه للينه بالخالط الممتزج معه ولا يقطع اللين الصلب فقد عدمت الاسباب المصغرة فصارت الاجزاء التى اليها انتهى التفصيل بالتحليل لا تتجزأ فعلى هذا الوجه ومن هذا القبيل وجد فى الاجسام اجزاء لا تتجزأ لا فى كل جسم ولا على كل وجه قيل مما ناقضه المناقضون وجادله المجادلون .

واذ قد عرفت هذا فقد عرفت الحال فى غير الارض من الماء والهواء والنار فان اتصالها (١) بالذات وانفصالها بالعرض وانفصال الارض بالذات واتصالها بالعرض ولين هذه بالذات والبساطة وصلابتها بالعرض والتركيب المزاجى (بالارض — ٢) وصلابة تلك بالذات والبساطة ولينها بالعرض والتركيب المزاجى فقد عرفت بهذا ما سبق الكلام فيه فى الفصل الذى قبله من حديث اليبس والرطوبة والصلابة واللين والكثافة واللطافة على اتم ما يكون من المعرفة .

الفصل العاشر

فى اسباب الحركة العرضية والسكون للأجسام العنصرية

قد سبق القول بان كل حركة قسرية تعرض لجسم ما فعن حركة طبيعية لجسم آخر وكل حركة بالعرض فعن حركة بالذات والاجسام العنصرية لا تتحرك بالطبع عن احيازها ولا فيها بل بالعرض والقسر وتعود اليها بالذات والطبع لكن القسر والعرض يكون لبعضها عن بعض كالنار تسخن الماء فتحركه صاعدا بالتبخير والتصعيد والهواء يسخنه ايضا بحرارته فيصعده ويبخره وتحركه الرياح حركة قسرية مموجة مفرقة ناقلة من مكان الى مكان وليس ذلك عن طبيعة النار ولا عن طبيعة

---

(١) صف — فان اتصالها لها (٢) من سع .

الهواء من حيث هاكذلك ولوكان ذلك لاستمر الحاصل منه ابدا على سنن واحد وليس كذلك فان الرياح تهب تارة فتحرك الماء والتراب ثم تسكن والنار تتسلط على كل منها بقربها منه فتسخنه وتحركه ثم تبعد عنه فيبرد وتسكن فالسبب الاول غيرها وطار عليها اما النار فمن مثل فعل الانسان حيث يقدحها بالزناد ويستخرجها ويربيها بالآلات الصناعية فتشتعل منها الاجسام المستعدة للاشتعال بها ثم يقربها من الماء فتسخنه وتبخره .

واما الهواء فيحرك ارضى كالحيوان والناس وباسباب سماوية تطرأ عليه من حركات الاشخاص السماوية التى تقرب فى افلاكها بعد بعد وتبعد بعد قرب ويجتمع بعضها الى بعض بعد افتراق ويفترق بعد اجتماع فيؤثر فى الاجسام العنصرية خصوصا فى الارض والماء منها حرا بعد برد وبردا بعد حر وصعودا بعد هبوط وهبوطا بعد صعود وفى الهواء تحريكا وتمويجا بعد ركود وسكون لتسخين ايضا وتبريد فى موضع دون موضع يوجب حركة منه او اليه بعد سكون اوسكونا بعد حركة فتتحرك بذلك الاجسام العنصرية فى اجزائها بالتمويج والتبخير فتصعد اجزاء وتهبط اخرى وتقبل اجزاء وتدبر اخرى وتتيامن اجزاء وتتياسر اخرى فتتصادم المتحركات فى حركاتها الى الجهات المختلفة فيتشبث بعضها ببعض فيختلط ويمتزج انواع الامتزاج وتصعد بـه لان يتكون بها انواع الكائنات الفاسدات فلا يقر منها عنصر بجملته ولا يتحرك بجملته ولا تفتر الحركة فى اجزائه الى سائر جهاته والقوى الطبيعية فيها منازعة مجاذبة فى اعادتها الى الاحياز الطبيعية فتجتمع لها من الحركات القسرية والطبيعية والعرضية والذاتية حركات مختلفة الى جهات مختلفة فى اوقات مختلفة تتشبه بذلك السموات فى حركات الاجزاء وثبوت العلات (١) فى الامكنة والاحياز الطبيعية وانما سكنتها الحكمة الناظمة للوجودات لتعدها للانفعال والتاثر والتحرك (٢) بهذه المؤثرات السمائية فان احسن احوال القابل المنفعل فى قبوله الفعل من الفاعل المتحرك واتم استعداده وتمكينه له يكون بالسكون لحركاتها عن الاحياز بالقسر وبالعرض

(١) كذا وفى صف ـ الكلاب (٢) الحركات ـ

وعودها

وعودها اليها بالطبع وبالذات وقد تتركب حركاتها من طبع وقسر وما بالذات وما بالعرض كالحجر المدحرج الى اسفل والنار المقذوفة الى فوق فانهما تجمع لهما حركة الطبع والقسر والنار الصاعدة بيد الانسان المتحرك الى فوق تجمع لها الحركة بالذات وبالعرض وبالعكس على الخلاف فباختلاف هذه الحركات والسكونات من هذه الاسباب المختلفة تتكون من هذه العناصر المتضادة بقوؤها المتقاومة وافعالها المختلفة واحوالها المتباينة انواع الكائنات المتفننة وبقائها على احوالها وزوالها عنها بمدد مقدرة بين تأثير الفاعل وقبول القابل وموافقة الاسباب الخارجية الذاتية والعرضية فينتهى كونها الى فساد وفسادها الى كون وحركتها الى سكون وسكونها الى حركة .

والاجسام الفلكية لما لم تكن معرضة للانفعال والكون والفساد والاستحالة والتغيير بل للبقاء والثبات والفعل والتأثير فى الكائنات الفاسدات لم تسكن بل تحركت فى امكنتها حركة لا تخرجها عنها بل تكون اولى بلزومها لها وبحفظ نسبتها اليها من سكونها فيها ألا ترى ان الحيوان يتحرك ليفعل ويسكن لينفعل كالأجنة فى الارحام والنوم للهضم فقد خالفت الاجسام العنصرية المنفعلة الاجسام السماوية الفاعلة بان تلك متحركة وهذه ساكنة واشبهتها فى حركة الاجزاء مشابهة المعلول للعلة والاثر للمؤثر فعلى هذا الوجه تفعل حركات الاجسام العنصرية والطبيعية القسرية الذاتية والعرضية فى طلب الان والكيف والكم(١) بحسب هذا النظر الطبيعى فعند تمام الاعراض انتهى البحث عما ضمنه ارسطوطاليس فى كتاب السماء والعالم وما يتصل باستقصاء النظر فيه - والحمد لله مستحق الحمد والشكر .

---

(١) سع - الآن والكيف والكم .

(بسم الله الرحمن الرحيم
وبه استعين وعليه أتوكل واليه انيب – ١)

الجزء الثالث

من العلم الطبيعى من الكتاب المعتبر من الحكمة يشتمل على المعانى والاعراض التى تضمنها كتاب ارسطوطاليس فى الكون والفساد وتحقيق النظر فيها وهو احد عشر فصلا

الفصل الاول

في التغير والاستحالة والكون والفساد بقول كلى

قد عرفت فيما سلف من الكلام فى المبادى ما الهيولى وما الصوره واللوازم واللواحق من الخواص والاعراض التابعة فالتغير يقال لكل ما يصير به الشيء غيرا من مقوم(٢) اوعرض فهوأعم الحوادث كما يصير الحار باردا والبارد حارا والقصير طويلا والمثلث مربعا والنطفة حيوانا والحيوان ميتا والمتحرك ساكنا والساكن متحركا والاستحالة تقال على استبدال الاحوال فى زمان كسخونة البارد وبرد الحار وصعود الهابط وهبوط الصاعد كل ذلك فى الاعراض والاحوال والكون يقال لحدوث الصورة فى الهيولى بل فى المركب بل لحصول المركب على ما هوعليه بهيولاه وصورته وقد عرفت ان الصورة هى الاصل ويتبع حدوثها فى الهيولى حدوث خواص واعراض ويتبع عدمها زوالها والفساد يقال لعدم الصورة من الهيولى بل لعدم كون المركب من مادة وصورة على ما كان عليه من جهة الصورة فمن الكون ما هو طبيعى كما تتكون الحيوانات عن النطف والنبات عن البذور ومنه صناعى كما يتكون الكرسى عن الخشب فالصورة ايضا منها طبيعية كالقوى الحيوانية والنباتية ومنها صناعية كالهيئات والاشكال والالوان المعمولة بالصناعة البشرية

---

(١) من سع (٢) بها مش سع – ن – من صورة

وقد يشتركان فى العلية اعنى الصناعة والطبيعة فيكون احدهما سببا قريبا والآخر بعيدا كالزرع بالحرث والبذر والسقى والتربية بالتربة الموافقة فتكون الصناعة مقربة معدة ممدة والطبيعة فاعلة مكملة وقد يكون الامر بالعكس كايجاد الموضوعات للآلات من المعادن والنبات وتصويرها وتشكيلها بالصناعة فالطبيعة فيها معدة ممدة مقربة والصناعة مشكلة متممة بحسب الصورة المقصودة والعرض المطلوب فالكون انما يقال من ذلك لفعل الطبيعة ويخص به دون فعل الصناعة وان قيل عن الصناعى فعلى طريق النقل والتشبيه فى اشتراك الاسم والمتكونات (١) تنتقل من حال الى اخرى فى زمان كالحار يبرد والبارد يسخن وفى غير زمان كالحيوان يموت والجنين يتحرك والكون يخص من ذلك بما يكون فى غير زمان فالذى يكون من ذلك فى زمان قد يعد لما يكون فى غير زمان كالغروس والبذور فانها تغرس وتسقى فى زمان وتحل فيهما الصورة الثانية (٢) فى غير زمان ثم تنشؤ وتنمو فى زمان وتثمر فى زمان (٣) اعنى بروز الثمرة عن الشجرة ثم تتربى فى زمان ثم تفسد فى غير زمان كما (٤) يموت الحيوان فالكون والفساد من جملة التغاير هو للصور دون الاعراض وما لا يقبل الاشد والاضعف والاقل والاكثر دون ما يقبلها فان الذى يقبلها يبتدئ ويتزيد او يشتد ويكمل فى زمان بعضه فى بعضه وكله فى كله والذى لا يقبل ذلك ولا بعض له حتى يكون فى بعض الزمان فلا يحدث فى زمان وعليك بالطلب فى كل صورة وعرض فالكون يقال لحدوث ما لا يقبل الاشد والاضعف والاقل والاكثر ولا يحدث فى زمان والفساد لمقابله واما ما يقبل الاشد والاضعف فيتغير من حال الى حال فى الشدة والضعف والزيادة والنقصان فيحدث فى زمان ضعفه فى ضعفه وبعضه فى بعضه وقوته فى قوته وكله فى كله فيقال لتغيره وحدوثه استحالة والاحوال المتغيرة فى الشدة والضعف هى من الاعراض اللاحقة للصورة الثانية التى بها الشىء هو ما هو والكون هو حدوث الصورة التى بها هو ما هو وعلى ما قررناه تكون الصورة الصناعية مشاركة للطبيعة فى مفهوم الصورية من حيث ان بها الشىء هو ما هو

---

(١) سع - المكونات (٢) صف - النباتية (٣) سع - غير زمان (٤) سع - ثم يموت

الا انها لا تشاركها فى معنى الكون لان هذه زمانية تحدث بحركة وفى زمان باشد واضعف واكثر واقل وان كان فى ذلك نظر فلا نستقصيه الآن لان الغرض(١) الآن لا يقتضيه فالكون والفساد والاستحالة والتغير كله بحركة وعن حركة وبزمان (٢) وفى زمان الا ان منه ما يكون بعضه فى بعض الزمان وكله فى كل الزمان وهو المخصوص باسم الاستحالة والتغير ومنه ما يكون تمام استعداد المادة له فى زمان ويوجد هو فى طرف ذلك الزمان وذلك هو الكائن الفاسد وقد نفينا ذاك اعنى الكون والفساد بحجج كافية عن الاجرام السمائية وكواكبها ذوات الحركة الدورية ووجدناه فى الاجسام العنصرية وعرفنا انه يتم بسكون المنفعل القابل وحركة الفاعل او بحركتيهما معا حتى يقرب الفاعل من القابل او القابل من الفاعل قربا بعد بعد وبعدا بعد قرب يوجبان كونا بعد فساد وفسادا بعد كون فان العنصر فى حيزه الطبيعى لا يتحرك ولا يتغير بطبعه بوجه من وجوه الحركة والتغير واذا لم يتحرك ولم يتغير لم يكن فيه كون ولا فساد ولا استحالة ولا استعداد فالكون والفساد والحركة والاستعداد فى كل عنصر قابل يكون عن سبب خارج محرك ومغير ومعد ومصور وذلك المحرك انما حرك بعد ما لم يحرك لانه يغير ويحرك لحركات الاستحالات والاستعداد والكون (٣) والفساد فى هذه العناصر عن اسباب متحركة اليها وهى فى احيازها او محركة لها الى غير احيازها فهى اسباب خارجة عنها اما عن واحد منها لواحد منها كتحرك الماء عن النار التى هى احد العناصر وهى غيره او عن خارج عنها باسرها كتحريك الشمس بالاسخان والتبخير وهى غير العناصر كلها فعلل الكون والفساد فى العناصر هى قواها المتضادة والاسباب المؤثرة فيها وبها اما فيها فكحر الشمس يسخن الماء فيصعده الى حيز الهواء واما بها فكتأثير الكواكب الدرارى المجتمعة بعد افتراقها فى تهييج الرياح وتمويج المياه واصعاد الغبار والنقع من الارض بها فاذا تصغرت الاجزاء استعدت لقبول التأثير من المغير المحيل فان احالة الجزء الصغير اسهل من احالة الجزء الكبير واذا بعدت عن احيازها ودخلت فى احياز اضدادها

---

(١) سع - لان الآن لا يقتضيه (٣) صف - وزمان تمكن .

تمكن ذلك الضد من الفعل فيها لقوته فى حيزه وضعفها بغربتها وكثرته وقلتها فيبرد حارها كالهواء ويسخن باردها كالارض والماء وقد عرفت ان الارض هى الاكثف والابرد والنار الاحر والالطف والماء يلى الارض كثافة وبردا والهواء يلى النار لطافة وحرا وان السموات غير مكيفة بهذه الكيفيات المتضادة فماهى حارة ولاباردة وان من خاصية الانوار كشعاع الشمس ان تؤثر فى الارض والماء الكثيفين حرارة باشراقها عليهما فاذا سخنا بحر الشمس عكسا السخونة على ما يليهما من الهواء فصار حارا خصوصا ادناه وبقى مافوق ذلك السخين ابرد منه وهو الذى يلى قلل الجبال الشامخة والذى منه فى الاغوار يخالطه البخار الحار والدخان والغبار ويبقى ما فوقه مما لم يسخن بذلك باردا بالقياس الى الارض والماء المتسخن بشعاع الشمس وباختلاف شروق الشمس وغروبها فى الاوقات بطول النهار وبقصر الليل فيشتد الحر ويضعف البرد فى الصيف وفى البلاد الطويلة النهار وينعكس الامر فى الشتاء والبلاد القصيرة النهار فيستولى البرد على الارض والماء من طبعهما فتجمد المياه وتنعقد الابخرة فى الجو وتهبط منه مطرا وثلجا وتكمن الحرارة الشمسية فى البواطن الغائرة من الارض فتمتزج (١) الابخرة فى اغوارها ثم يبتدئ طول النهار فتقوى الحرارة فيبرز من ذلك الامتزاج انواع النبات ويعتدل الهواء فى الحر والبرد فيربيه ويربى اجسام الحيوانات ويذوب الثلج فيمد الاودية والانهار فالاستحالة تتردد فى هذه العناصر فتسخن البارد كالارض والماء وتذيب الثلج ماء وتبرد الحار من الهواء وتجمد السائل من الماء وتطفىء النار وتفسدها وتلهب الهواء نارا فان النار لا تبرد وهى نار بل تنطفى كما لا يحمى الثلج وهو ثلج جامد بل يذوب فالاستحالة فى الحر والبرد فى العناصر الثلاث دون النار فانها تكون وتفسد ولا تسخن وتبرد والارض تسخن وتبرد ولا تلطف وترق والماء والهواء يبردان ويسخنان والماء يكثف ويجمد ويرق ويلطف فعلى هذا الوجه يعرف التغير والاستحالة والكون والفساد فى عالم الاضداد .

---

(١) سع - فتموج .

الفصل الثانى

فيما يتغير ويستحيل ويتكون ويفسد من هذه الاجسام الاول

اما الاجسام السماوية فقد بان من امرها ان التغير انما يعرض لها فى حركاتها فقط ولا تعرض لها الاستحالة والفساد لبرائتها عن الضدية وبعدها عن الاضداد واما الاجسام العنصرية فالارض منها تتغير بان تسخن وتبرد وتتحرك بالحرارة الى فوق وبالبرودة الى اسفل وتخالط الماء والهواء والنار ويعرض لها بذلك الاختلاط اتصال وانفصال فاما ان تتغير فى الجوهر والقوام بان تكون وتفسد فما لم يظهر لحس ولم يتضح لعقل بنظر ودليل يعول عليه ومن قال بذلك قال تخمينا وظنا واحتج عليه بما لا يصدقه الحس ولا يشيده النظر لان اجزاءها الاول لا تتجزأ وكثافتها الطبيعية لا تلطف ولا ترق كما يرق الماء ويلطف بعد كثافته التى تكون بالجمود ولا يستحيل غير الارض ارضا لا النار ولا الهواء ولا الماء اما النار فلان الاطفاء يحيلها هواء لا ارضا والهواء بعيد عن ذلك والماء يجمد ثلجا ولا يستحيل ارضا ومن ظن انه يستحيل ارضا قاس فى ظنه على جموده ثلجا وكانت الارض عنده الباردة اليابسة والثلج بارد يابس فلم يفرق بين الارض والثلج والفرق هو ان الجمود والكثافة فى الثلج تنحل وتلطف بتسيير الحرارة وترطب بعد يبسه وليس كذلك الارض فان النار الشديدة لا تذيبها وقوم ظنوا مع معرفتهم بان الثلج غير الارض ان الماء كما يجمد ثلجا يستحكم جموده بقوة البرد على طول الزمان فتثبت فيه الكثافة ويصير ارضا وغرهم انهم رأوا امياها سائلة من عيون جارية صافية يعدل بها عن سبيل جريتها الى موضع تقف فيه فتجمد صخرا جلمدا يعسر كسره ولا تذيبه الحرارة فظنوا ذلك استحالة من الماء ارضا وجعلوه من الكون الذى له ثبات وبقاء وما اصابوا فى ظنهم وانما ذلك كالجص المبلول بالماء ويخالفه فى منظره ويشتبه لصغر الاجزاء وجريانه بحرارته ودفع بعضه بعضا وهو ممتزج بارضية غالبة لا يمهله الجريان ريثما تنحل ما ثبته المخالطة حتى تجف وتجمد فاذا وقف تحللت المائية المخالطة بالتبخير وبقيت الباقية فيه على

مزاجها

مزاجها المستحكم بالارضية فانعقد كما ينعقد الجص المباول فلا تذيبه النار كما تذيب الثلج ولا تحلله بالتبخير كما تحلل الماء بل تحلل ما ثبته بالاحراق وتعيد ارضيته كلما كغيرها من الاجزاء الارضية واوان الارض تذوب وتتحلل ماء بالحر لقد كانت الصناعة تتولى اذا بتها عن آخرها فلا تترمد ولا تتكلس وليس كذلك بل التصعيد والتحليل ينتهي الى ما لا يتصعد ولا يرق ولا يلطف فما وجدنا فيما نعاني بالصناعة والتدبير شيئا من الماء يصير ارضا ولا من الارض ما يصير ماء بل يفارقها (١) الماء وتبقى على ارضيتها .

واما الماء فانه يسخن ويبرد ويمزج ويمتزج بالارضية كما نشاهده طينا وبالهوائية كما نشاهده زبدا ثم يدق عن الحس بالاختلاط والمزاج وبه اتصال الاجزاء الارضية .

والهواء يسخن ويبرد ايضا ويمتزج بالماء والارض فيكون هو الغالب على كل خفيف من الممتزجات حيث يطفو على الماء كالخشب وغيره ويستحيل الماء بالبرد فيجمد ثلجا وبالحرارة يذوب فيعود ماء فاما ان الماء يستحيل هواء والهواء يستحيل ماء فلابل اذاسخن الماء تتصعد اجزاؤه وتتفرق وتتبدد رذاذا في الهواء فيخفى ويعسر على ابصارنا تمييز قليله ومتفرقه عن الهواء واما كثيره ومجتمعه فهو الذي يكثف الهواء ويغلظه بعدا شفافه ولطفه فيصير سحابا وغيما ولذلك يعود اذا بردها بطا فيقطر مطرا الان صعوده كان من ضيق جامع الى سعة مفرقة كما عرفت وهبوطه بالعكس من سعة مفرقة الى ضيق جامع فكلما تفرق في صعوده صغرت اجزاؤه فتبددت رذاذا خفيا وكلما اتصلت في نزولها اجتمعت اجزاء كبارا فثقلت وهطلت مطرا فترى استحالته عن برد الى حر وحركته صاعدا متفرقا بالحر وهابطا مجتمعا بالبرد فاما تغير جوهره عن كثافة المائية الى رقة الهوائية فلا والهواء كذلك يسخن ويبرد ويصعد وينزل بتحريك الحرارة والبرودة ويظن الاكثرون انه يستحيل ماء بالبرد قالوا لان الكوز الفارغ اذا دفن في الثلج مع تغطية رأسه ومنع ما يدخل اليه اذا ترك زمانا وجد فيه

---

(١) سع - يفارقه

ماء ولم يدخل اليه ترشح (١) من الجمد فان الكوز قد يكون من الاجسام التى لا ترشح كالذهب والزجاج ولو دخل اليه رشح من (٢) الجمد لقد كان دخول الماء اليه اسهل ولا نجد فيه ذلك اذا تركناه فى وسط الماء زمانا كما اذا تركناه فى الثلج زمانا وكذلك اذا ملىء الكوز ثلجا وجد محيطه يتكلل برذاذ الماء وما ذاك لرشح والا لكان الماء به اولى فهو فى الحالين لاستحالة الهواء المحيط والمحوى ماء .

والجو الصافى الراكد الهواء يتكدر فى زمن قصير وينعقد سحابا ويتسع من غير مدد يتصل به من موضع آخر بل يبتدئ قليلا ثم يتسع اتساع استحالة حتى يصير سحابا كثيفا عاما فيقطر مطرا كثيرا ولو كان عن بخار صاعد لرئى مدده فى زمان اتساعه وزيادته فما ذاك الا لان البرد احال ثم احال واتسع فى الاستحالة حتى عم وكثر وقطر وهذه اشياء توجب ظنونا يمسخها الامعان فى النظر .

اما الكوز المدفون فى الثلج واجتماع الماء فيه فلو انه لاستحالة الهواء لوجب ان يتصل المدد فى الزمان على التشابه فى الزيادة حتى يمتلىء ولا نراه كذلك بل يصير فيه قدر من الماء فى زمان ثم لا يزيد مثله فى مثل ذلك الزمان ولا نصفه فى ضعفه بل يبقى على حد لا يزيد عليه فما ذاك لاستحالة الهواء ماء بالبرد والا لاتصلت الاستحالة حتى يمتلىء بل لاجزاء مائية كانت فى الهواء المحصور فى الكوز فلما بردت نزلت واجتمعت فاتصلت وانفصلت عن الهواء الى قعر الكوز فلما استصفاها (٣) البرد المصفى من الهواء بالاحدار كما يستصفيها الحر عن الارضية بالتصعيد لم يتصل مددها وبقى الكوز بعد ذلك فى الثلج ما بقى فلم يزد ما فيه من الماء وكذلك يكون الحال فيما نرى على سطحه من الاجزاء المائية .

واما الجو وما قيل فيه فلا يلزم ان يكون عن الاستحالة بل عن برد عرض لرذاذ مبدد فى موضع من الجو عال هبط فاجتمع اجتماعا سحابيا مكدرا للهواء فلما برد اجتمع فقوى برده وفشا وامتد الى اجزاء اخرى فبردت واجتمعت

---

(١) سع رشح (٢) صف - رشح الجمد (٣) - سع - استقصاها .

فاتصلت

فاتصلت ثم كذلك سرى فى الرذاذ المبدد فى الهواء بجمعه لا فى الهواء فاحاله. والدليل على ذلك ان السحاب لا يتلاشى فى الجو كما يجتمع بل يقطر ويتبدد بالرياح وحركة الهواء ولو كان باستحالة لا تصل بمدد المطر والثلج لا تصال مدد البرد بالثلج الواقع على الارض فكان لا يصحى الجو الا بحر حادث او ريح مبددة وليس كذلك فان يوم الصحو عن الثلج والمطر ابرد من يوم المطر والهواء الملاصق للثلج النازل على الارض اولى بالبرودة من الذى فى اعالى الجو فلم لا يكثف ويصير ماء او ثلجا كما كثف فى الجو حتى قطر والهواء الذى عندنا اكثف من هواء الجو واشد استعدادا للاستحالة بالبرد فما رأينا الى آخر نظرنا هذا المستقصى هواء استحال ماء ولا ماء استحال هواء بوجه من الوجوه ولا ادى الى ذلك النظر ولا ثبت بحجة يعتد بها بل رأينا الهواء يستحيل نارا بالاشتعال (١) والنار تستحيل هواء بالانطفاء ولا يمكن ان يكون ذلك باجتماع اجزاء بعد تفرقها ولا بتفرق اجزاء بعد اجتماعها كما كان فى الماء (والهواء-٢) فان الشرارة الواحدة تحيل فى الساعة الواحدة بالاشعال ما يكثر عن ان يقال انه لا اجتماع نارية ثم البرد يجمع اجزاء الماء ويحركها الى الاتصال والحر يفرق الاجزاء النارية ويبددها بالانفصال فلا تجمع الشرارة الى نفسها من الاجزاء ما جمعت القطرة الى نفسها بل الامر بالعكس والاحالة اسرع واكثر والحال اشهر واظهر وكذلك فى الانطفاء فان النار الملتهبة تطفأ بالسد عليها والحصر الذى لا تنفذ فيه اجزاؤها وان نفذت فى الاناء الحاصر ففى زمان اطول من زمان الانطفاء بكثير لانها تنطفى كما يشد الاناء فالعناصر التى نراها تتغير وتستحيل من غير كون ولا فساد هى الارض والماء ان لم تسم استحالة الماء الى الثلج بالجمود والثلج الى الماء بالذوبان كونا ويجوز ان تسمى لانه يكون فى غير زمان والذى يكون منه فى الزمان هو فى اجزاء بعد اجزاء لجمود بعد جمود (٣) ولا يجوز ان يكون بعض الجمود فى بعض الزمان كما تكون بعض الحرارة والبرودة

(١) سع - لا بالاشتعال - (٢) سقط من سع (٣) بها مش الاصلين - لجمود بعض لا لبعض جمود .

فى بعض الزمان وكذلك بعض الذوب لا يكون فى بعض الزمان بل ذوب البعض .

ويستحيل الهواء نارا والنار هواء وذلك كون ايضا لانه يكون كذلك فى غير زمان والحرارة فى الهواء تشتد وتضعف من حيث تعده لذلك وتقربه واما من حيث تحيله وتقلبه نارا ففى غير زمان ايضا فانه لا بعض للنارية ولافيها اشتداد ولا ضعف فلا يكون بعض النارية فى بعض الزمان بل نارية بعض الاجزاء وما يشكل هذا على متأمله ولا يشتبه والحال فى المركبات من هذه العناصر كالحال فى البسايط لان اجزاء البسايط فى التركيب يعرض لها فيه من الاستحالة والتغير ما يعرض لها فى حال البساطة فتسخن وتبرد وتصعد وتهبط وتجتمع وتفترق وتكون وتفسد وتتغير المركبات بحسب ذلك انواع التغاير فيكون بذلك كونها وفسادها ونشؤها واضمحلالها ونموها وذبولها وزيادتها ونقصانها وتقلبها فى احوالها واختلاف انواعها واشخاصها فى اصنافها واجناسها كل ذلك بالاختلاط والامتزاج والتحليل والافتراق .

الفصل الثالث

فى المزاج والامتزاج

فاذا تصغر من هذه العناصر اجزاء بالحرارة المصعدة والرياح المحركة والاسباب الاخرى تحركت صاعدة وهابطة ومختلفة المأخذ فى الحركات بحسب الحركات وتصادمت فى حركاتها فاختلطت الاجزاء المائية بالارضية فاتصلت بها ووصلت بينها اتصالا يخالطهافيه الهواء ويتداخلها الخلاء (١) فاذا كانت الاجزاء على حد من الصغر يخفى معه آحادها عن الحس وتضعف قواها عن الحركة المفرقة سمى ذلك الاختلاط مزاجا وامتزاجا .

اما الخفاء عن الحس فكسحيق الكحل مع سحيق الاسفيداج فانهما اذا اختلطا لم يدرك الحس احدهما على انفراده بل يراهما بلون وسط بين اللونين .

(١) سع - الهواء الخلاء.

واما

واما ضعف قوى الاجزاء عن الحركة المفرقة فان الاختلاط بين الاجزاء يكون فى حيز غريب عن بعضها كما يختلط الماء والارض فى حيز الهواء والارض والهواء فى حيز الماء وطبيعة الاجزاء تحركها الى احيازها ومجاورة اجناسها فتقتضى التفرقة بينها وبين كل جزء (١) يتحرك يخرق بحركته ما يتحرك فيه فيخرق الهواء ان تحرك فى حيز الهواء والماء فى حيز الماء فاذا صغرت الاجزاء ضعفت قواها فان قوة الاكبر اقوى وقوة الاصغر اضعف على ما ترى عليه صورة الذهب المسحوق المهبأ تطفو اجزاؤه على الماء فلا ترسب ولو رسبت لما طفت فطفوها كان لعجزها بصغرها عن خرق الماء واذا اجتمعت وكثرت حتى تصير بقدر الخشخاش او اكثر قليلا قويت على الخرق بحركة ابطأ من حركتها لو كانت اكثر من ذلك واقوى فالتصغير يضعف القوى الطبيعية من الاجسام العنصرية فلا تتحرك بطباعها الى احيازها فلا تفترق وان افترقت ففى مدة اطول وبحركة ابطأ وكلما امعنت فى الصغر كانت على الاجتماع ابقى واختلاطها وتجاورها فى الامكنة واتصال بعضها ببعض مع غرابة الطبائع يوجب فيها اختلاطا فيما يدركه الحس من قوامها وتوسطا فيما يقتضيه الفعل والانفعال من كيفياتها اما القوام فان اليابس اذا امتزج بالرطب والكثيف باللطيف لم يكثف الكثيف اللطيف ولم يلطف اللطيف الكثيف كما علمته من حال بسائطها بل ترى المجموع بحاله من اللطافة والكثافة والصلابه واللين متوسطة بين حالتى الممتزجين فاغلب بحسب الاغلب واضعف بحسب الاقل كاختلاط الماء والارض فان الطين الحاصل من ذلك الاختلاط والامتزاج يكون ارق بغلبة مائيته واغلظ بغلبة ارضيته .

واما الكيفية المستحيلة فان الحار منها يسخن البارد والبارد يبرد الحار فى الامتزاج والتجاور حتى يصير للمجموع حالة متوسطة بين حر الحار وبرد البارد بحسب الاغلب والاضعف والتوسط - والتأمل يريك ان البارد والحار اذا تجاورا يبرد الحار ببرد الباد ويسخن البارد بحر الحار والحر الاقرب من

(١) صف - بينها وكل .

احدهما الى الآخر يستحيل اسرع واكثر من الابعد وكلما كان كل واحد منهما اعظم كان الاختلاف بين حره الاقرب (من ضده - ٢) وحره الابعد منه اظهر وكلما كان اصغر كان التشابه بين قريبه وبعيده اكثر حتى ينتهي به الصغر الى حد لا يتبين فيه الاختلاف ولا يظهر فتصير الكيفية المتوسطة بين الكيفيتين واحدة متشابهة فى الممتزج وهكذا يكون المزاج والامتزاج وهو اختلاط اجزاء من اجسام مختلفة الاحوال بحيث لايدرك الحس فى مخلوطها حال واحد منها على انفراده بل حالة واحدة لمجموعها عن مجموع حالاتها المختلفة وتسمى تلك الحال الواحدة مزاجا وهى بمجموع احوال الاشياء المختلطة المختلفة الاحوال والعناصر التى تبقى على المزاج زمانا يعتدبه هى الارض والماء والهواء معا عساه يتخللها من الخلاء .

واما النار فلانها لايتسلط عليها التوسط بالامتزاج لانها لا تقبل فى حرارتها الضعف والاشتداد بل الكون والفساد يظن فيها انها لاتدخل فى المزاج ولا تبقى على الامتزاج زمانا الا بمدد يخلف فيه الكائن الفاسد وذلك المدد انما يكون باستحالة كونية كاستحالة الدهن والحطب التى يتصل اولها بثانيها ومقدمها بتاليها ولو تأخر التالى عن المقدم باقصر زمان لا نقطع المدد وانما الحر الصاعد يحيل فى مثل الزمان الذى فيه يصعد بدلا يخلفه فقبل ان ينفصل يحيل خلفا وكذلك الثانى والثالث على الولاء والاتصال فان كانت الاحالة اقوى سبق الكون الفساد وزاد الكائن على الفاسد والبدل على الزائل فنما الاشتعال وكثرت النار وان كانت الاحالة اضعف سبق الفساد الكون وزاد عليه فنقص الاشتعال وقلت النار واذا لم تلحق الاستحالة بالمفارقة والكون بالفساد انطفت فانها لاتتمادى فى الصعود حتى تنطفىء ولا يعلو لهيبها الابقدر كثرتها لان الكثير يحفظ بعضه بعضا ويقوى على الحار المحيل والضد المفسد فيعلو بحسب عظمه وقوة مدده واذا قل قل واذا انقطع انقطع فاذا كان الحر الكثير الذى يقوى على الضد الذى يطفيه لايبقى فى الحيز الغريب زمانا يعتدبه الابمدد الاشتعال والاستحالة

(١) من صف

والكون فكيف يبقى الصغير الضعيف على مجاورة الاضداد المتعاونة عليه من سائر جهاته فى الحيز الغريب .

ولعمرى ان هذا موضع اشكال ونظر دقيق الا ان ترى من ذلك فى العيان مايحيله ويرده وهو ان النار والنارية تبقى فى حجارة النورة المحرقة مدة مديدة وهى باردة الملمس كغيرها من الحجارة التى لم تحرق ثم يطرح عليها الماء ولو بعد مدة فيظهر ما كان كامنا من النارية فيها فيشتعل الكبريت ونحوه ويطبخ ماينطبخ ويحرق ما يحترق فقد كانت لا محالة كامنة فى الحجر موجودة فى خلله ما انطفت فى تلك المدة ببرد الهواء ولاظهرت حرارتها على ظواهر الاجزاء بل خفيت عن الحس لتفرقها وتبددها فى خلل الاجزاء فلما ورد الماء عليها برزت فكذلك تدخل النار فى المزاج مع غيرها من الممتزجات ويظهر اثرها فى الفعل والانفعال والالوان والطعوم والروائح على ما تراه بتفصيله واعتباره فى انواع الممتزجات ولا تبرد حرارة اجزائها ولاتضعف بالبرودة كما تسخن اجزاء الارض والماء والهواء وتضعف برودتها بالحرارة بل تختلط عند الحس وتخفى وقد يختلف المزاج فيما بين الممتزجات بالامتزاج فى(١) التخلخل والاندماج بحسب ما يتخلله من الخلاء ويداخله من النارية والهواء واتصاله بالمائية وثباته بالارضية الممتزجة بها على قدر الامتزاج الذى كلما امعن فى الخفاء بامعان الاجزاء فى التصغر والاتصال الذى يملأ الخلاء ويقلل النار والهواء او يعدمهما كان المزاج اوثق(٢) وابقى وعلى المفرقات والمحللات اعصى وكلما كبرت الاجزاء وتخللها الخلاء وداخلها الكثير من النار والجليل من الهواء كانت عرضة للانحلال والانفصال فاذا اختلطت النارية والهوائية بالمائية والارضية اختلاطا تاما بالامعان فى تصغر الاجزاء مع عدم الخلاء كان المزاج ثابتا ايضا فاحكم الامزاج اصغرها اجزاء واقلها خلاء وهواء واثبتها ماجادا متزاج مائيته بارضيته مع غلبة الارضية وعدم الخلاء والهوائية والنارية والامتزاج بين الاضداد هو من كثيف بارد ولطيف حار خفيف وارضية منفصلة ومائية واصلة متصلة والهوائية داخلة على

(١) سع والتخلخل (٢) سع - اوفق

المزاج والنارية داخلة على الهوائية اولا وعلى الارضية والمائية ثانيا وانحلال المزاج انما يكون بالتفريق والمفرق بالطبع هو الثقل والخفة المتجاذبان والمفرق بالعرض والقسر هو القاطع والخرق والساحق فاثقل الممتزجات اكثرها ارضية واقلها خلاء وهوائية ونارية واخفها اقلها ارضية واكثرها خلاء وهوائية ونارية واعدلها متوسطها فى ذلك الذى تتساوى فيه مقتضى الخفة والحرارة الهوائية والنارية والبرد والثقل الارضى والمائى وما يقال من الاعتدال بين الاضداد وان المعتدل لايوجد اما لانه لايقر على اعتداله واما لان الاعتدال مما لا يحصل فسيأتى الكلام فيه.

الفصل الرابع

فى اعداد الامزجة المختلفة لاصناف الممتزجات للقوى الفعالة

وهذه العناصر تدخل فى المزاج فيوجد فى الممتزج بين(١) كل حالتين مختلفتين حالة متوسطة اوغلبة زائدة بحسب الاكثر ناقصة بحسب الاقل من الداخل فى المزاج منها فبين الحار والبارد الفاتر الذى منه احر ثم احر وابرد ثم ابرد ومعتدل متوسط وبين الرطب واليابس اما معتدل اوارطب اوايبس وبين الخفيف والثقيل معتدل ايضا واخف واثقل الا ان الاخف والاثقل يتبع الاكثف والالطف على الاكثر والاحر والابرد على الاقل فان رسوب الكثيف وثقله بكثافته اكثر من خفته بحرارته وخفة اللطيف بلطافته اكثر من ثقله ببرودته ومن الحرارة والبرودة ماهو قار فى الحار والبارد وهو الذى يكون له بطبعه كحرارة النار والهواء وبرودة الارض والماء ومنه ما هو غير قار وهو الذى يكون للشيء بالعرض ومن غيره كحرارة الماء والارض عن النار والهواء وحرارة الهواء وبرودته الزائدتين على ماله بطبعه من حرارة النار وبرودة الثلج والارض والماء وكذلك تكون فى الممتزج حرارة وبرودة طبيعيتان قارتان هماله بالطبع من بسائطه التى هو ممتزج منها وحرارة وبرودة عرضيتان

(١) صف — من .

زائلتان مكتسبتان مما يجاوره ويقرب منه من نار وهواء خارجين عنه والمزاج الاول انما هو بين الطبايع الاول التى هى الحرارة والبرودة واللطافة والكثافة والمضادة الاولى هى بين الحار والبارد وبحسبها يضاد اللطيف الكثيف واللطيف الالطف هو الحار الأحر اعنى النار ويليه الهواء والكثيف الاكثف هو الارض ويليها الماء والهواء يقارب النار فى اللطافة مع مخالفته لها فى الحرارة والرطب هو الماء المتوسط بين الكثيف الاكثف واللطيف الالطف والخلاف الأصلى بين العناصر انما هو بالقوام الذى هو الكثافة واللطافة والحرارة والبرودة قد تعرض لبعضها وتزول عنه سوى النار فانها تخالف سائرها بحرارتها والارض تخالف سائرها بكثافتها والماء والهواء متوسطان اما الهواء فمن جهة النار واما الماء فمن جهة الارض والتباين الضدى الذى يكون فيه غاية وتوسط هو بين الحرارة والبرودة والكثافة واللطافة فالنار احرها والطفها والارض ابردها واكثفها والمتوسطة متوسطة ومن قال ان النار يابسة فاما ان يكون هو ما عرف ما قال اونحن ماعرفناما عنى فان الرطوبة فى عرف القدماء لاتليق(١)بغير الماء واليبوسة لا تليق بغير الارض وليس فى النار غير الحرارة واللطافة ولا فى الارض غير البرودة والكثافة فان كانت الكثافة هى اليبس فما النار يابسة لانها ليست بكثيفة وان كانت النار يابسة فاليبس غير الكثافة لانها ليست بكثيفة لكنا نستعمل فى العبارة ما استعملوه ونجعل الرطوبة فى المزاج عوض اللطافة واليبوسة عوض الكثافة ليجرى الكلام على سننه المشهور .

ونقول كما قالوا ان الطبايع اربع متضادة حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ونجعل الرطوبة ضد اليبوسة ونعنى بذلك ان اللطافة ضد الكثافة والحرارة ضد البرودة فتختلف الممتزجات فى امتزاجها (٢) بانواع من الخلاف احدها الذى يكون بزيادة واحد واحد من هذه الطبايع ونقصانه فى الممتزج من جهة زيادة واحد واحد من العناصر ونقصانه فيكون منها ما يزيد حره على برده اوبرده على

---

(١) سع – ما لا تليق (٢) سع – امتزاجها .

حره اويتساويان ورطوبته على يبوسته اويبوسته على رطوبته اويتساويان فالزائد الحرارة يسمى حار المزاج والزائد البرودة بارد(١) والرطوبة رطب واليبوسة يابس فيكون فى الامزاج معتدل وهو الذى تساوى حرارته برودته ورطوبته يبوسته حيث يكون فيه من اجزاء العناصر بقدر ما يتكافأ فى القوى الحار بازاء البارد والرطب بازاء اليابس ويكون فيها خارجا عن الاعتدال وذلك على ثمانية اوجه اربع منها مفردة وهى الحار اعنى الزائد الحرارة اوالباردا والرطب اواليابس واربعة مركبة وهى الحار اليابس اعنى الذى تزيد حرارته على برودته ويبوسته على رطوبته والحار الرطب والبارد اليابس والبارد الرطب والمعتدل واحد وفى كل واحد من هذه الثمانية الخارجة عن الاعتدال اختلاف بزيادة ونقصان قليل وكثير وقريب وبعيد تختلف فيه الممتزجات وتختلف بعد هذا الاختلاف الذى فى حدود مزاجها باختلاف امتزاجها فى صغر الاجزاء الممتزجة وكبرها واختلاف ذلك فيها بحيث يكون فى سائرها بالسواء على حد من الصغر والكبر اوفى بعضها دون بعض بزيادة ونقصان كما تكون الاجزاء المائية فى بعض الممتزجات على غاية من الصغر وان كان ذلك مما لا غاية له والاجزاء الهوائية والنارية ليست كذلك فى الصغر بل الهوائية اكثر من المائية والنارية من الهوائية اومساوية لها وبالعكس اوبعض المائية اكبر وبعضها اصغر مع تساوى الاجزاء الهوائية والنارية اولا تساويها اوتساوى اجزاء كل واحد منها مع مخالفته لاجزاء الآخر اولاتساويها فتختلف الممتزجات بحسبه ايضا اختلافا لايتناهى اويتناهى عند كبره لاتحصرها الاذهان فيكون فيه اعتدال وهو تساوى سائر الاجزاء وهو بعيد الامكان فيكون فيه ان كان مع التساوى صغر الاجزاء وذلك مما لايتناهى عند الاذهان ولعله يتناهى فى الوجود عند حد لايكون اصغر منه والأشبه ان يكون عند مساواته للأجزاء الارضية الا ان تلك لا تتجزأ على الانفراد ولا فى التركيب ليبسها وصلابتها على ما قيل وهذه وان لم تتجزأ فى الوجود على الانفراد فتتجزأ مع الاتصال اعنى ان الفصل قديقع منها عندالوصل

(١) كذا – ومقتضى السياق – بارد – و ما بعده مثله – ح

في

فى غير موضع الوصل الاول وتلك انما يقع فيها الفصل فى موضع الوصل لانها فى ذواتها لا تقبل الفصل وتختلف الممتزجات فى الامتزاج بعد هذين النوعين من الاختلاف بنوع ثالث فى المزاج وهو اندماج الاجزاء وتجاورها فى الامتزاج او تخلخلها وتباعدها بما يتخللها من الخلاء الذى يفرق بينها ويكون فى الكل على السواء او مختلفا فى بعضها دون بعض او فى بعض كل واحد منها دون بعضه فى الكل او فى البعض على اختلاف بزيادة ونقصان فيكون منه ايضا مالا يتناهى او يتناهى فى الوجود الى كثرة لا تحصرها الاذهان فالمزاج والامتزاج يختلف فى الممتزجات بهذه الوجوه الثلاث ويستعد بحسبها للقوى والافعال والانفعالات والآثار والحالات المختلفة فى انواعها واصنافها واشخاصها واختلاف حالاتها فى اختلاف اوقاتها كما تختلف المواد الطبيعية فى صلوحها للصنوعات والآلات الصناعية فيصلح الحديد لمثل السيف والسكين والمطرقة والفأس والابرة وما جانسها ولا يصلح لها الخشب ويصلح الخشب للباب والسرير وما جانسهما ولا يصلح لهما الشمع ونحوه فكذلك تستعد بهذه الأمزجة المختلفة اعضاء الحيوانات بصلابة العظم ورطوبة اللحم ولدونة العصب ولين الجلد لأفعال مختلفة تصرفها القوى فيها كما يستعمل الصناع آلاتهم فى اعمالهم بحسب اغراضهم .

الفصل الخامس

فى اقتصاص مذاهب مخالفة لما قيل فى الاستحالة والكون ومناقضتها

للناس فى الاستحالة والكون مذاهب كثيرة لا نطول بايرادها ومناقضتها بل نقتصر على الاشبه منها بانظار(١) المحققين وماعساه يشتبه على كثير من العقلاء فمن ذلك ان قوما قالوا ببطلان الاستحالة والكون فى حقائق الامور وان الذى يظهر للحس من ذلك انما هو اجتماع وافتراق وكمون وبروز من اجزاء متجانسة ومتباينة فاذا اجتمع شىء من المتجانسات فى شىء وغلبت فيه على مايباينها ظهر ذلك فى طبع الشىء فنسب اليه وسمى به مثاله فيما يسخن ويبرد ويشتعل نارا

---

(١) سع - بافكار .

وينطفئ ان الماء يسخن بالنار لان اجزاء من النار كانت كامنة فى عمقه فظهرت بورودما يجانسها وهو النار عليها وانفصال اجزاء من الماء عنها فاذا غلبت تلك الاجزاء بحرها على برده رئى سخينا واذا لم تغلب بل غلب برده على ما فيه منها رئى باردا واذا فارقت ظاهرة عائدة الى الكمون عاد الى برده ايضا فما استحال وانما اختلطت فيه اجزاء حارة برزت ظاهرة على اجزائه بعد كونها اوردت عليه من النار اوكليهما فرئى كذلك .

قالوا لان اجزاء كل شيء فى اجزاء كل شيء وان اجزاء الاشياء كلها مثل الذهب والفضة وغيرهما فى كل شيء ولا يخلو شيء عن شيء بكثرة وقلة واجزاء الاشياء كلها قديمة الوجود تجتمع وتظهر فيظن كون واستحالة وتفرق وتكمن فيخفى فيظن بذلك فساد والحس يدرك الشيء بأغلبه وظاهره فاذا عاد الغالب منه مغلوبا بافتراق اجزاء واجتماع اخرى وكمون اجزاء وظهور اخرى ظن الذى يشاهده بحسه ان ذلك لاستحالة فيه والاستحالة محال وكذلك فى الكون .

وقالوا ما اشتعل الدهن ولا الحطب نارا بل النار الواردة عليه من خارج ابرزت نارا كامنة فيه من داخل وفرقت ما بينا فيها من اجزاء اخرى كما اظهرت ما يجانسها فغلبت الاجزاء النارية على ظاهرها لبروزها وكثرتها على الاجزاء الاخرى لقلتها وكونها لان النار عندهم تجتذب الاجزاء النارية التى فى المشتعل من عمقه الى ظاهره فيرى مشتعلا كالجمرة ثم تنفصل عنه تلك الاجزاء او تكمن فتعود فحمة وما فسد ولا تكوّن ولا استحال جزء الى طبيعة غيره .

فهذا مذهب فى ابطال (١) الاستحالة والكون يصلح ان ينظر فيه ويجاب عنه .

ومذهب آخر لقوم قالوا بالكون ولم يقولوا بالاستحالة فانهم قالوا ان التغير الحادث فى الاشياء المستحيلة يكون لا فى زمان وانما الزمان لأكوان تتالى وتتصل فى شيء بعد شيء وان الماء الذى يسخن لا يحصل فى كله بعض السخونة فى بعض الزمان (كما يحصل كل السخونة فى كله فى كل الزمان - ٢) بل يحصل كل السخونة فى جزء جزء منه فى غير زمان وفى اجزاء كثيرة منه فى

(١) سع - انظار (٢) من سع .

زمان فالحاصل فى بعض الزمان ليس بعض السخونة فى كله بل كل السخونة فى بعضه بل فى جزء جزء فى غير زمان والزمان فى ذلك يساوق (١) تتالى الاكوان فلم تتبعض السخونة ولم يكن فيها ضعف وشدة فى نفسها بل تقل الاجزاء السخينة فى المتسخن وتكثر وكذلك فيما يبرد ويتكون ويستحيل فى انواع الكيفيات(٢) ألا ترى ان المصبوغ بشىء من الاشياء كلما ردد عليه ازداد صبغا الى حد يشابه الصابغ فما نقص اللون فى اول الصبغ وانما تبدد فى بعض المصبوغ حتى عمها فساوى الصابغ فى لونه وقد يزيد عليه فى فنه لتمحص الاجزاء الصابغة فى المصبوغ بتصفيها عن اشياء كانت تخالطها فتضعف صبغتها كالمصبوغ بالنيل والعصفر ونحوهما فكل استحالة عندهم كون لانها تحصل فى غير زمان وهذا ايضا يشتبه على العقلاء ويصلح ان ينظر فيه ويجاب عنه .

وبعد هذين مذاهب كثيرة لا تشتبه على العقلاء ولا تشكل على اهل النظر ولا يتعذر حل شكوكها على من تدرب فى العلم فمن احب ان ينظر فيها وفيما قيل من اجوبتها وجده فى الكتب القديمة مشروحا واضحا .

واما المذهب الاول الذى ابطل الاستحالة والكون وقال ببروز الكامن ونفوذ المخالط فى الكون وكونه وانفصاله فى الفساد فيرده النظر اما الكمون فان ارادوا به ظاهر مفهومه من ان الكامن يكون فى عمق الشىء فالحس ينال العمق كما ينال السطح والكامن يجتمع فى الباطن فيكون اثره فيه اظهر ونحن نرى الماء المتسخن قبل سخونته وان من يدخل يده فيه يحس من البرد اكثر مما يحسه من سطحه وظاهره فأين الكامن منه .

فان قال ان ذلك لنفوذ اجزاء مداخلة من النارية له لزم ان لا يسخن الماء ولا غيره الا بتضاعف مقداره حتى تغلب الاجزاء الحارة على الاجزاء الباردة غلبة ظاهرة وليس كذلك بل تنقص على الاكثر فان لم يلزم زيادته فى السخونة لتبدد أجزاء منه بالحرارة لزم نقصانه اذا عاد باردا بانفصال الاجزاء الحارة عنه وان لا يبقى على النصف من مقداره بل اقل لان الغالب اكثر ولا نرى الامر

(١) سع — يساوى . (٢) سع الكليات

هكذا ثم ماذا الذى تحرك من الكمون الى الظهور ان قيل المجانس فهلا تحرك الظاهر الى الكامن كما تحرك الكامن الى الظاهر وليس منهما جهة طبيعية بحركة حار ولابارد .

فان قيل يتحرك القليل الى الكثير المجانس لم يكن الامر كذلك لأن الشرارة الواحدة تحيل اضعافا فيها من الحطب فقد برز اليها من الكمون اضعافا مضاعفة وان عنوا بالكمون ما نعنيه من القوة وبالبروز ما نعنيه من الفعل فقد اتفق الرأيان فى المعنى وان اختلفت العبارة .

قال قوم ما ارادوا به الا الكمون والبروز واستشهدوا بالزناد حيث يقدح بالحك وبروز النار منه فقالوا هذا كان كامن برز وما قالوا حقا لأن الشرارة البارزة ان كان هذا سببها لا الاستحالة فأضعافها المشتعلة بها ما سببها ومن اين برزت واين كانت كامنة ـ

واما المذهب الثانى القائل بالكون دون الاستحالة وقوله بان الحرارة تحصل بكمالها فى جزء جزء ولايحصل بعضها فى اجزاء كثيرة فى بعض الزمان فلا تكون ضعيفة وتشتد فان النظر يرده حيث تعتبر حال هذه الاجزاء فنرى انها لا تخلو ان تكون اجزاء متشابهة اوغير متشابهة فان تشابهت لم يتميز منها جزء عن جزء فى استحقاقه قبول التأثير بحال سوى القرب من المؤثر والبعد عنه فيكون المتكون المستحيل اولاً ولاهو الا قرب فالاقرب ولايجوزان يبقى بين جزئين سخنا جزء لم يسخن وهواقرب الى الاول من الثالث ولوكان كذلك لكانت السخونة اذا ظهرت فى الاجزاء احست فيما تظهر فيه بكمالها وتمامها فيما تسخن كما تظهر فيما يشتعل ويحترق بالنار ولسنا نرى الامر كذلك فيما يسخن و يبرد بل نرى بعض الحرارة فى الكل تبتدئ ضعيفة ثم تشتد ولوكان لتخلل اجزاء لم تسخن البتة بين اجزاء سخنت فى الغاية حتى شاهد الحس المختلط منها كما قالوا وظنه قد سخن بعض السخونة كانت الحرارة تكون قد تعدت من اول جزء الى ثالث فى الاسخان وتركت الوسط حتى ظهر فى الكل مختلطا وذلك محال والا فلم

لا تسخن تلك الاجزاء فى المتشابه الاجزاء او المتقارب الاجزاء وهى اقرب الى المتسخن مما سخن وكيف يسخن جزء فى غاية البعد من المسخن والجزء الذى فى غاية القرب لم يسخن وهو شبيه فى طبعه بالبعيد الذى سخن .

وان اختلفت الاجزاء من المتسخن فا ختلافها اما ان يكون بحر وبرد اوبكثافة ولطافة فان كان اختلافها بحر وبرد فالحار منها ان كان على غاية الكمال فى الحرارة كما يقال فيما يحتاج الى ان يسخن كرة اخرى من المسخن وان كان ضعيف الحرارة وتشتد حرارته بالتسخين فهو ذا قد وجد الضعف والشدة فى الحرارة وذلك يناقض ما قيل وان كان اختلاف الاجزاء بكثافة ولطافة حتى يسخن الطفها قبل اكثفها فما يبلغ الفرق بين اللطيف والكثيف فى القبول مبلغ القرب والبعد وكيف وقد نرى ذلك فى الكثيف الاكثف من الاجسام مثل الحديد كما نراه فى لطيفها كالماء والهواء فان كل واحد من الكثيف واللطيف والمختلط تبتدئ فيه الحرارة من ضعف الى شدة كما تسرى من قرب الى بعد وما الحال فى ذلك على وفق ما تقتضيه الكثافة واللطافة وهذا حكم عقلى باعتبار حسى لايشتبه عند التأمل والقول الذى نوقض مع كونه يخالف المحسوس عند التأمل فهو(١) متكلف متمحل لم يدع اليه داعى نظر ولا ساقت اليه شبهة عرضت بل اوجبه التخيل الوهمى والقول الامكانى كما يقول القائل قبل التأمل يمكن ان يكون كذا اعنى يمكن ان يكون بعض الاستحالة فى كل المستحيل فى بعض الزمان وكل الاستحالة فى كله فى كله وان يكون كل الاستحالة فى بعض المستحيل فى بعض الزمان وفى كله فى كله وهذا التوهم موجود بكلى قسميه فى الوجود الاول(٢) فى الاستحالة والتغيرات الزمانية والثانى فى المبدعات والكائنات الغير الزمانية وقد كان الرأى الاول القائل بان الكون والاستحالة المحسوسين ليسا مما تكون فى الوجود الحقيقى وانما هو اجتماع وافتراق دعا القائلين به الى القول بسببين موجبين لما يظنه الظان على رأيهم من الكون والفساد احدهما يقول انه المحبة وهى التى تجمع الاجزاء بعضها الى بعض فتوجب الكون

(١) سع - بهذا . (٢) صف - فى الوجود فى الوجود الال

المظنون والثانى الغلبة وهى التى تفرق بين الاجزاء فتوجب الفساد ونحن حيث ابطلنا هذا الرأى استغنينا عن ابطال لميته وموجباته والحق يشهد بأن المحبة تجمع المتحابين (١) والغلبة تفرق المتباينين اذاعنى بالمحبة التناسب والتشابه فى الطبايع وبالغلبة التضاد والتباين لكن الاستحالة والتغير والكون والفساد غير ذلك على ما اتضح وصح بدليل النظر العقلى والاعتبار الحسى .

الفصل السادس

فى انواع الكائنات واختلافها فى كونها وفسادها

من الكائنات مايكمل كونه بجملته معا كاللؤلؤة فى الصدفة والقطعة من الياقوت فى معدنها وامثالهما مما لا يزيد مقداره بعد كونه بل يبقى على حالة واحدة زمانا طويلا كالذهب والياقوت والالماس ونحوها ومنها ما لايكمل كونه فى مرة واحدة بل فى زمان يتكون فيه جزء بعد جزء وهذا يكون منه اصل اول ومدد متصل يزيد على ذلك الاصل حتى يكمل ويسمى هذا المدد غذاء وهذه الزيادة نموا والغذاء لايكون من طبيعة الاصل بعينه والا كان زيادة لا غذاء وانما الطبيعة تكون الاصل اولا كالنبات من الحبة والحيوان من النطفة ثم يستمد له الغذاء من الشىء الذى يقرب من طبيعته باستعداده للاستحالة الى طبيعته فتنفذه اجزاء فيما بين اجزاء الجسم المغتذى به فتستولى الطبيعة التى فى اجزاء المغتذى على اجزاء الغذاء الذى نفذ فيها وتحيلها الى طبيعتها فيسد بها عوض ما يتحلل منها وينمو بزيادتها وذلك المغتذى يكون فيه تخلخل يتم به نفوذ النافذ المتبدد بين اجزائه واتصال ولين رطوبة يقبل بها التمديد الذى يوسع للأجزاء الواردة مكانا حتى يعظم بذلك المغتذى فينمو وهذا اللين الرطب بلينه يتعرض للانفعال والتأثر بحر الهواء من خارج وحرارة تكون فى جوهره من داخل فهو دائما يتعرض لأن يتحلل منه اجزاء كما تتبخر من الماء بحر الشمس والهواء فيخلفها فى امكنتها ومسامها الخالية عنها هذا الوارد من الغذاء فان كان الوارد مساويا للتحلل بقى المغتذى على حده فى عظمه لا يزيد ولا ينقص وان زاد الوارد على

(١) هامش سع — ظ — المتجانسين .

المتحلل عظم مقداره وزاد بحسب تلك الزيادة وسمى ذلك العظم نموا وان نقص البدل عن المتحلل نقص المغتذى وسمى ذلك ذبولا ونقصانا فالمغتذى يزيد بزيادة الغذاء على المتحلل ويقف بمساواته وينقص ويذبل بنقصانه عنه وهذا الغذاء يستحيل الى جوهر المغتذى باحالة القوة الطبيعية الموجودة فى اول الكون ويجرى فى الجسد النباتى او الحيوانى متوزعا الى الاعضاء المختلفة الجواهر فكلما ورد على عضو تمسكت به اجزاؤه واحالته بقوتها الغاذية الى مثل طبيعتها وميزت منه ما يخالف جوهر المغتذى ويبعد عن طبيعته فأعادته فضلا ونقصته فى البخار والدخان واستفرغته من سبل معدة له فى الحيوان وهذا يكون بحل ومزج وطبخ وعقد اما الحل فيكون بالماء حيث يحل فيه وبه الغذاء والمزج يكون بفعل الطبيعة الموجودة فى الاعضاء والاجزاء المعدة لهذا فى النبات والحيوان حيث يبقى منه الزائد من عناصره على الحاجة ويدخل فيه ما يتمم الناقص عن الحاجة منها فتنقص الاجزاء النارية والهوائية من الاجزاء الالطف مما يحتاج اليه والارضية من الاكثف الاغلظ مما يحتاج اليه ويزيد فى المائية فى اليابس وينقص منها فى الرطب فينحل مزاجا ويمزج غيره بحسب الحاجة العامة لسائر اجزائه تقريبا لان المناسب لكل واحد منها غير المناسب للآخر فتقرب الجملة المشتركة بالاعداد للتفصيل ثم تطبخها طبخا جامعا بين ما يمتزج منها ومفرقا بينه وبين ما ينفيه عنها وفى ذلك الطبخ يتحلل ما يراد تحليله وتنقيصه من المائية التى كانت مركبا لهذا الحل والمزج ثم يندفع الى موضع آخر فى الاشخاص الكبيرة الجثث من الحيوان فتحله الطبيعة هناك حلا آخر وتفصله الى اجزاء اخرى منها احر وابرد واكثف والطف فتوزعه بقسمة ونسبة ومزج ثان على الاعضاء المختلفة الاجزاء وينطبخ عند كل عضو انطباخا خاصا قد احلالا لباقى المائية التى فيها طبخ والفضلات التى تخلص منها وتعود الفضلات الى السبل المعدة لها من داخل تنقص الى المسام الظاهرة من خارج فهكذا يكون الاغتذاء(١) والنمو فى المغتذى والنامى .

(١) صف — الاغذاء

والطبخ هو تسلط الحرارة على اجزاء المطبوخ فى الماء دون الهواء لان الماء يمنع احراق النار للمطبوخ فانه لايتكيف من النار بكيفية يبلغ حدها الاحراق بل الى حد يفعل فى المطبوخ باسخانه تمزيقا وتفريقا لتحريك الحرارة اجزاءه حركات مختلفة بحسب اختلاف طبايعها فيتفرق بذلك اجتماعها ويبعد السابق من اللاحق واللازم عن المفارق ثم لا تتبدد فيه مع تفرقها كتبددها فى الهواء بل تبقى موجودة مغمورة بالماء مع تفرقها فبهذا يخالف الطبخ الاحراق والشى فان المحترق تتبدد اجزاؤه وتفترق افتراقا لا تجتمع والمشوى تنحل منه رطوبات وابخرة تفارقه متبددة عنه والمطبوخ يحفظ الماء الذى يطبخ فيه ما تفرق من اجزائه مع وصوله برطوبته الطبيعية وحرارته المكتسبة الى عمق المطبوخ ودخوله فى مسامه وبين اجزائه فيفرقها والعفونة هى حركة الاجزاء النارية التى لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به فى الأمزجة الرطبة الى الانفصال فتحيل بحركتها ما تلقاه من هوائية الى طبيعة النارية فتزيد بذلك وتستولى فتسخن بها الرطوبة وتغلى غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها وسالم يستحكم مزاجه عما استحكم مزاجه فينحل الممتزج اما الى بسايطه الاولى فلا تبقى مزاج اويبقى منه بقية لاتستولى عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة وميل المزاج الى اليبس واما لجودة الامتزاج واستحكامه فلاتتحرك اجزاؤه الى الانفصال — والعقد هو تحليل المائية الزائدة عن المطبوخ حتى لايبقى منها مايسيل به بل مايحفظ اتصاله مع امتزاجه بالاجزاء الأخرى.

والحل ضده وفرق بين الحل والاذابة فان الحل بالماء المخالط والاذابة بحرارة النار دون مخالطتها فانها تذيب بحرارتها كل ما يجمده البرد من ماء اومائى والحل هو تفريق اجزاء الممتزج فى الماء الحافظ لها مع تفرقها لانها تتبدد فى الهواء فترتبق الماء بالاختلاط والامتزاج الذى يزيد فى الكمية بالمخالطة وترقيق النار بالاذابة للجامد بالحرارة من خارج من غير اختلاط يزيد فى كمية بل قد ينقص الذائب بالتحليل والتبخير ومانيعقد بالنار فانعقاده بالعرض حيث يحلل

مائيته بالتبخير وفعل النار الذى بالذات هو الحل والاذابة والترقيق وتجفيفها وتكثيفها بالعرض والثخانة والخثورة تجتمعان فى معنى الانعقاد والتغليظ المتوسط الذى لا يبلغ غاية الجمود والانعقاد التام لكن الثخانة بالارضية والخثورة بالهوائية فكل ممتزج يرق ويسيل بمائيته وينعقد بما عداها من ارضيته اوهوائيته فان الرطب السيال من جملة العناصر هو الماء .

والابتلال هو تعلق اجزاء مائية بظاهر جسم خشن بين خشونته من ظاهره مسام (١) تلج فيها المائية .

والانتقاع هو نفوذ المائية البالة الى العمق بحيث لا يخرج عنه خروجا كليا بالعصر كما يخرج من المبلول الذى لم ينتقع .

والنشف هو اجتذاب المتخلخل المائية الى مسامه بخروج الهوائية منها كالقطن . والجفاف تحليل المائية البالة من المبلول والغائصة من المنقوع او ما جرى مجراها فى الطبع كرطوبة الغصن الاخضر الطرى وما لا يبتل بالماء فلصقال سطحه وعدم مسامه اولدهنيته والادهان فيما يقال ممتزجة من مائية وهوائية وارضية قد تخالطها نارية الا ان المائية والهوائية عليها اغلب وامتزاجها بها احكم فان الهوائية لا يثبت امتزاجها بالمائية الابعد امتزاج المائية بالارضية وبلوغها فى ذلك الى غاية فى النعومة وصغر الاجزاء والا لم يثبت المزاج للطافة الهوائية ونشفها للمائية ألا ترى ان المياه الغليظة يبقى زبدها زمانا اطول فلا يتفقأ والكدرة (٢) من الغليظة اكثر فبالارضية يبقى الامتزاج فى كل مزاج وقد يغلب الثقل الارضى فى بعض الادهان على الخفة الهوائية فيرسب فى الماء كدهن البلسان وقد تغلب الهوائية والنارية فى بعضها فيطفو على الماء وعلى غيره من الادهان كالنفط المصعد .

واقول ان الدهنية كعنصر ثان (٣) فى الممتزجات بعد العناصر الاول فى اكثر

---

(١) سع – ظاهر مسام (٢) سع – القليلة يبقى وسعها زمانا اطول فلا ينتقى والكل الخ (٣) سع – ثان آخر .

الكائنات بها يثبت المزاج الرطب ويبقى اتصاله بين ارضيته ومائيته ولذلك كانت اكثر الحبوب والبزور واللبوب دهنية والامتزاج يتدرج فى النعومة وجودة الامتزاج فى انواع الكائنات درجة بعد أخرى فيعد بعضها لبعض كما يكون الماء الكدر مادة لساق الشجرة وخلاصته التى جاد مزاجها فيه مادة لاعضائها وخلاصة ما وصل الى الاغصان مادة للثمرة فتكون اللوزة الدهنية وما يشبهها هى المادة الزرعية وكذلك يتدرج المزاج والامتزاج فى الانواع والاشخاص للكون وتكون له فى كل درجة قوة تتولاه ونوع يصلح لـه فالادهان فى الممتزجات عناصر ثانية(١) بعد الاول للكون على ما قيل والماء فى الكون مادة للناميات وكل ممتزج به داخل عليه فى اعداد لحال بعد حال والارضية فى المعدنيات لايزيد نصيبها فى عنصريتها علـى نصيب المائى فان الكائنات التى لا تغتذى كلها ارضية تبقى بصلابتها فتلازم اجزاءها بالرطوبة المائية الواصلة فيما بينها واستحكام امتزاجها بها حتى يصير حالها فى تلك النعومة والامتزاج كحال ما ينسبك من الاجزاء الذى ينطبخ فى احراته وينعقد ثم تجرى ارضيته مـع مائيته لتلازمهما بصغر اجزائهما وكله من نوع الثقيل الذى يرسب فى المـاء لغلبة ارضيته والذى يغتذى من الكائنات كله رطب مع اختلاف انواعه فى زيادة الرطوبة ونقصانها وما يشاركهما من النارية والهوائية الذى به يختلف انواع الحيوان فى طول البقاء وسرعة الفناء والخفة والثقل والسرعة فى الحركة والبطء ويختلف بذلك اغذيتها لبعدها وقربها فى مناسبتها وقوتها على احالتها فيكون الغذاء الاوفق لكل منها مايوافق مزاجه فيما تقصده الطبيعة به وله فلايجعله الغذاء احرولا ابرد ولا ارطب ولا ايبس ممايزاد فيه ومايكون مقدار البدل الحاصل منه فى الزمان زائدا على ما يتحلل فيه منه وابعدها من الموافقة ما يخالف مزاجـه مزاج المغتذى فيجعله احرا وابردا وارطب اوايبس اولايخلف عليه فى الزمان بقدر ما يتحلل منه فيه .

---

(١) سع – ثانية اخرى

الفصل السابع

فى الالوان والاشكال والحركات الخاصة بانواع الممتزجات

نجد ونرى فى انواع الكائنات من الممتزجات احوالا وافعالا اخرى غير التى فى عناصرها التى امتزجت منها وغير ماهو مجموع وممتزج من تلك الافعال والاحوال التى فى العناصر الاولى اعنى غير الحرارة والبرودة وغير الرطوبة واليبوسة وغير اللطافة والكثافة وغير الخفة والثقل وغير الوسائط التى تحصل من تركيب كل متضادين منها فان الذى بين الحرارة والبرودة هو على ما قيل قبل حرارة ان غلبت الحرارة او برودة ان غلبت البرودة او اعتدال ان اعتدلا وتقا وما بالتكافئ وكذلك فى الرطوبة واليبوسة والكثافة واللطافة والخفة والثقل ونرى فى الممتزجات بعد ذلك احوالا وافعالا غير هذه فمنها الالوان كالبياض والسواد والحمرة والخضرة والصفرة والزرقة على اختلاف اصنافها فننظر فيها وفى اسبابها وموجباتها فى الكائنات وما هى له اولا وما هى له ثانيا ومن اجل الاول وما هى له بالذات وما هى له بالعرض .

فنقول ان الهواء شفاف لا لون له ولا يحجب النواظر عما وراءه البتة والنار كذلك ايضا اذا كانت بسيطة صرفة لاخلط فيها على ما سلف القول به والماء شفاف لا يحجب ما وراءه لكنه دون اشفاف الهواء فله لون مايبصر به ويفرق بينه وبين الهواء الذى لا يرى البتة فان البصر لايدرك الهواء بالذات بل بالعرض كما ان البلور والصافى من الزجاج يفرق البصر بين منظره ومنظر الماء وهو شفاف ايضا واقل اشفافا من الماء .

واما الارض فانها كثيفة ملونة ترى بلونها ويقف البصر عندها وتحجبه عما وراءها وهى كذلك دون غيرها من العناصر الاخرى وتختلف الوانها فنجد ارضا بيضاء وغبراء وحمراء وصفراء وخضراء وزرقاء وسوداء وغير ذلك من الالوان فننظر ونتأمل لنعرف الوانها وما الذى يخص الارض الخالصة منها فنقول انا اذا مزجنا الماء بالهواء مزجا ناعما بخضخضة مفرقة لاجزائهما مدخلة بعضها

بين بعض كالزبد نرى لما يختلط منها لونا ابيض وليس هو لاحد هما فان الهواء لالون له والبياض فما هو لون الماء ولا مازجها فى خلطنا لهما ثالثا فننسب اللون الابيض اليه ونعلم ان الالوان كلها لاتتم لأبصارنا الابنور يقع عليها كنور الشمس وغيرها وان ابصارنا اذا ادركت جملة مؤلفة من آحاد حدها فى الصغر بحيث لاتقدر على ادراك الواحد منها بانفراده وكان لتلك الآحاد الوان مختلفة كالبرادة الناعمة المخلوطة من الذهب والفضة فانا نرى لجملتها لونا واحدا غير لون كل واحد من لونيهما فنعلم ان ذلك اللون لاوجود له فى الملون المنظور لكن البصر غلط فيه فتخيله لونا واحدا متوسطا وهو كثير مختلف واذا تأمل آحاد حباب الزبد كلا على انفراده رآه شفافا كالماء والهواء من وراء الماء الرقيق الذى فيه ومالا يتأمله جيدا يراه ابيض امالانه رآه عن بعد لا يمكن فيه تأمله واما لصغر الحباب الذى لا يصح معه تأمله وكذلك نرى اختلاف الانوار والاضواء بحيث يكون لكل نور بحسب كثرته وقلته وشدته وضعفه مرأى ولكل ملون بحسب النور الساطع عليه ايضا مرأى فاذا جمعنا محصول البصر من ذلك علمنا ان اللون المرئى على الحقيقة هو النور وغيره من الالوان هو حالة بحسب مافيه يرى فلذلك نرى من الملونات مايختلف مرآه بحسب موقع البصر والنور منه كريش الطاووس فانه يرى اخضر واحمر واصفر وذهبيا وازرق فى لمحة واحدة اوفى لمحات متقاربة بحسب اختلاف حالة البصر والمبصر والنور والمنير كل واحد منها من الآخر فنعلم بذلك وامثاله ان البياض الذى عرض للماء المزبد انما هو عارض للبصر حيث انعكس عن خلط الماء والهواء فى الاجزاء الصغار التى يختلف مرآها ويختلط المختلف منها اختلاطا لايتميز فينعكس البصر عنه فيصير نوره لونا لان اللون المبصر هو وقوف البصر عند نور على سطح مرآى بحالة ما لايتعداه البصر الى ما وراءه نافذا فيه وما لاينعكس البصر عنه بل ينفذ فيه كالشفاف فلالون له وكذلك يرى الزجاج الشفاف الذى فى غاية الصفاء بل والاحمر والاخضر ايضا اذا سحق ناعما عاد سحيقه ابيض قال قوم ان ذلك

لكثرة

لكثرة السطوح الحادثة وانما هو لاختلاف منظرها لالكثرتها فان الكثير المتشابه عند البصر كالكثير المتصل وانما الأجزاء الصغيرة يعجز البصر عن ادراك آحادها والمرئيات المختلفة المجتمعة فى مبصر واحد عند الموقع الواحد من لحاته له يعجزه عن تمام الابصار فلا ينفذ فيها اذا كانت شفافة بل ينعكس عنها فيكون ذلك بياضا .

وقد قيل ان البياض لون مفرق للبصر وليس لهذا القول معنى يرجع اليه فانهم ان عنوا بتفريق البصر ما عساه يعرض له من ضعف وكلال عند ابصاره فالنور والشعاع بهذا اولى ثم ان هذا القول لايعرف اللون باحواله الذاتية وانما يعرفه بحالة تعرض للبصر عند ادراكه ويعرف اللون الابيض من لايعرف هذا الحد ولا يعترف به بل اللون الابيض يعرف من حيث هو احد المحسوسات الاول بغير حد وانما الكلام فى معرفة اسبابه وكذلك قالوا ان السواد لون جامع للبصر وليس اللون جزء البياض جزءا من حقيقة اللون الابيض وانما البياض هو جزء عرض لمعناه عند الذهن فى المعرفة العامة والخاصة وذلك ذهنى لاوجودى ولا اللون علة والابيض معلول على ما يراه شيعة افلاطن فى المعانى الكلية من ان العام منها علة للخاص ولا كلاهما علة اللون الواحد الشخصى بل اللون الابيض واحد فى الوجود لايتجزأ باللونية والبياضية ويتكثر فى الذهن بالعموم والخصوص ثم نرى ان اختلاط الهواء بما له لون كالعسل يبيضه اذا داخلت اجزاؤه اجزاءه كما يفعله الصناع بالحلواء من تحريك العسل حتى يبيض بدخول الاجزاء الهوائية فى التحريك المفرق بين اجزائه فنعلم ان البياض ليس هو لون الارض الصرفة ولا الحمرة ولا الصفرة ولا الخضرة فان الطينة الحمراء اذا احرقت بالنار احراقا بالغا عادت غبراء اوبيضاء والنار انما تخرج منها اجزاء مائية فتعيدها الى اللون الاقرب الى صرافتها ولان الارض فى طبعها وجوهرها غير متصلة كانواع الاحجار الصلبة بل منفصلة الى اجزاء على ما قلناه وانما تتصل باختلاطها بأجزاء الماء فمطلوبنا هو معرفة لون هذه الاجزاء فانه اللون

الاصلى للارض الحقيقية .

فنقول انا نرى الألوان تبتدئ من لدن الاشفاف واللطافة آخذة فى تزيدها الى حد الغلظ والكثافة حتى يكون اقربها الى الاشفاف ابيضها ويبعد منه الى كثافة وغلظ فينتقل بياضها الى صبغة بعد صبغة فاغبر واقتم واسود او اصفر واخضر وادكن واسود او اصفر واحمر واقتم واسود فنرى السواد فى سائرها عند غاية الكثافة وتفعله النار فى كل احراق لا يبالغ فيه فاذا بالغت فيه حتى يعدم الاتصال المائى اعادته الى غبرة وبياض وكذلك رأينا الزجاج الملون بخضرة او حمرة اوزرقة يبيض عند سحقه لدخول الهوائية بين سحيق اجزائه فقسنا على ذلك وحكمنا بان النار اذا قللت الرطوبة المائية فى المحترق سودته واذا افنتها بيضته اوغبرته بما يخلفها بين الاجزاء من الهوائية فنعلم ان السواد من اللون (١) والكثافة فى الغاية المقابلة للبياض والاشفاف من المرئيات ونعلم ان السواد لون الاكثف اذا لم يختلط به غيره وان الاجزاء الارضية لا تدرك آحادها بالوانها لصغرها ولا تتصل الا بالمائية وان الهوائية تخالطها فى نعومتها ولهبها فتغير من لونها والنار انما تسودها لا لان النار سوداء بل لانها تخلص الاجزاء الارضية من المائية الزائدة والهوائية وتنقيها على اجتماع تنقية من المائية فاذا افرطت فى تحليلها فرقتها فدخلت الهوائية بينها فرئيت بيضاء كسحيق الزجاج الاخضر يرى ابيض فيغلب على ظننا ان لون الارضية السواد لانه لون الكثيف المظلم وان باقى الالوان انما يوجد فى ممتزج معها بالهوائية والمائية والنارية.

والذى يقال من انها غبراء لاجل ان اكثر الترب والرمال كذلك فقول لا يلزم فانه كذلك لاجل مخالطة الهوائية وكثير من الاراضى والترب سود والذى لا نشك فيه هو ان الممزوج من الارض والماء اذا استولت عليه النار لونته وكلما امعنت سودته حتى اذا استنفدت المائية من سطحه المنظور بيضته اوغبرته فاما النار فانا نرى لشعلتها وحمرتها لونا ونورا فاما ان يكون ذلك النور للنار من حيث هى نار واما ان يكون لمخلوطها مع دخانية الارضية الكثيفة

---

(١) صف ـ التلوين

الجوهر .

والحكماء الأقدمون لما رأوا النار تصعد بطبعها (١) حكموا بان حيزها هو الاعلى وانها محيطة بالهواء كاحاطة الهواء بالماء والماء بالارض ولوكانت منيرة كما ترى شعلها الموجودة عندنا لرئى ذلك النور محيطا منيرا جدا ولما لم يروا ذلك كذلك قالوا بانها لا لون لها ولا نور كالهواء وانما اللون والنور يظهران من قوتها وطبيعتها على الاجزاء الارضية المختلطة بها . ولذلك تكون بغلبة الدخانية اشد فاشد تلونا حتى تنتهى الى ظلمة دخانية لا نور لها ومن لدن اشتعالها وقاعدة صنوبريتها ترى شفافة واقل لونا ،قالوا وانما ذلك لقلة الدخان عند القاعدة وكثرته عند الطرف الاعلى فتكون الاجزاء الارضية بحسب هذا الرأى مستنيرة من النار التى لانورلها وتقف الاذهان فى قبول هذا فيشيد ويوضح بان يقال ان الجسم النارى فيه هيولى جسمانية شفافة لطيفة وصورة نارية هى حرارة محرقة وتلك الحرارة تصدر عنها افعال فى موضوعها الهيولانى وفى غيره اما مايصدر عنها فى موضوعها وهيولاها فتحريكه بالاستقامة الى فوق نحو الحيز الاعلى واما ما يصدر عنها فى غيره فان توجد فيه حرارة اخرى من نوعها وتحركه صاعدا كما حركت موضوعها وتلطف اجساما وترققها كالجامد من الماء وتخرق اجساما وتفرقها كالدهن والحطب وكذلك تنير أجساما كثيفة ارضية قابلة للأنوار التى لايقبلها موضوعها الشفاف ولاينيره ولاينير الهواء فحرارة النار منيرة لاشياء دون غيرها كما هى محرقة لأشياء دون غيرها ومبيضة لاشياء ومسودة لاشياء وعاقدة لاشياء ومسيلة لاشياء كل ذلك بحسب الاستعداد والقبول وبهذا التشييد والايضاح لا يتم قبوله ولا يتحقق يقينه عند اهل النظر ويعارض بان يقال ان النار غير موجودة بالفعل فى الحيز المحيط بالهواء ولافى غيره بل تحدث حرارتها باحتكاك الاجسام الصلبة كما ترى فتتعلق بموضوع قابل كالكبريت والقصب فتظهر فيه وتستولى عليه ولا تقف فى مكانها بل تصعد ولا تبقى زمانا طويلا بل تفسد وانما يبقى منها ما يبقى بالاستبدال والمدد ولوكانت النار

(١) سع - بطباعها .

محيطة بعالم الكون والفساد لاحرقت حرارتها كلما تحويه كرتها كما هو مشاهد من فعلها وقوتها ولما كانت تكون الجبال الشامخة والعالى من الجو القريب منها اقل حرا واشد بردا ولا كان المطر والثلج ينزل من اعالى الجو والبرد الاعظم من الجو الاعلى والنور لا يحدث عما لا نور له وانما النور يحدث من النور واحل اشكاله ببيانه وبرهانه فأقول ان وجود النور على حالتى خفاء وظهور اما خفاؤه فعن حس بصرنا وفى الاجسام اللطيفة الشفافة كالنار الصرفة والهواء والسماء ولم تخلق لنا حاسة تدركه كذلك بها واما ظهوره فعلى الاجسام الكثيفة كالشمس والقمر والكواكب والنار المتجمرة والملتهبة فى الحطب والدهن وتدركه ابصارنا ما دام عليها ويخفى عنا حيث يرتفع عنها والنار كالنور فى ذلك لان جسمها الشفاف كنورها فى انهما لا تدركهما ابصارنا والنار العنصرية الداخلة فى التركيب هى تلك البسيطة الشفافة اللطيفة الخفية عنا لا هذه الكثيفة المشتعلة التى تظهر لنا وانطفاء هذه بعد اشتعالها انما هو بمفارقتها للجسم الكثيف وانقطاعه عنها بحاجز غير مناسب كالماء وغيره مما يحجز بينهما وكذلك تبقى الاجسام النارية فى التركيب وهى صغار جدا ولا تبقى هذه الملتهبة على هيئتها مع كبرها وهى موجودة اعنى النار البسيطة فى تركيب الاجسام وهى التى تستخرجها الحركة بالحاكة والا فالحركة لا تحدث حرا واسخانا وكيف تحدث ولا يخلو اسخانها ان يكون صدوره عنها من حيث هى حركة كيف كانت او من حيث هى حركة جسم او اجسام هى بحالة او على حالة ما ولو كان ذلك لها من حيث هى حركة لكانت الحركة الاسرع فيها والادوم اشدا سخانا واعظم فكانت حركات الافلاك بما فيها تحيل الموجودات باسرها نارا فى اقصر زمان وليس كذلك فبقى انها من حيث هى حركة اجسام بحالة او على حالة ما، والاجسام التى تراها كذلك هى الاجسام الكثيفة اذا تصادمت فى حركاتها وتحاكت فى مصادفتها فما ذلك الالانها تستخرج النارية منها من اجل انها لطيفة تنجر فى الحركة بلطافتها فتبرز وتحيل ماتلقاه بقوتها فى حركتها فتشعل المستعد منه للاشتعال نارا فيظهر ويكثر مما انا رما لا نور له

ولا

ولا يسخن مالا حرارة فيه الا ترى ان الفضاء بين الارض والسماء مع طلوع الشمس لا يرى فيه نور فاذا دخله كثيف استنار بنور الشمس فقد تأدى نور الشمس فيه الى الكثيف المستنير به وظهر على الكثيف ولم يظهر فى اللطيف لاشفافه فهذا هو النور وهكذا هى النار فى الوجود بلون ولا لون لها وترى ولا ترى والارض لا ترى بنفسها لظلمتها وكثافتها ولا ترى غيرها ومجموع النار والارض يرى ويرى. يرى بنورية ناريته ويرى بكثافة ارضيته لانه ينير بناريته ويستنير بارضيته فالنارية فى الارضية روح لطيف فى جسم كثيف والالوان كلها تظهر بينهما بهذه وفى هذه بحسب تركيبها وما يتركب معهما ويختلط بهما وبالنور المشرق على المركبات وعلى البسائط من الاجسام التى ترى فالحمرة من الالوان والصفرة والقتمة للنارية والبياض للهوائية والمائية والخضرة للمائية والارضية والسواد للارضية والمائية والتركيب بحسب التركيب والزيادة بحسب الزيادة والنقصان بحسب النقصان فى اختلاف الامزجة بالامتزاج والمزاج والتركيب فى التخلخل والتكاثف ولولا ذلك لم يسود الزاج العفص ومامنهما ماهو اسود. والكلام الحرى فى هذا موكول الى من احب وتأتى له النظر بحسب هذه الاصول والكلام الحرى فيه بشرحه واستيفائه لا يليق بهذا الاسلوب.

فاما قولهم باحراق النار المحيطة مافى داخل كرتها فغلط لان النار انما تسخن وتحيل ما يرد عليها فى حيزها او تلقاه فى وجهتها الى حيزها فتحرق وتسخن ما فوقها ولا تسخن ماتحتها وترى الملونات بعد اختلافها فى اللونية تختلف باشكال تخالف الطبع والطبيعة فى مقتضاها وفى الاعضاء التى هى فيها باختلاف اوضاع الاجزاء من كثيف عال كدماغ الانسان ولطيف مستقل كرئته ومرارته ولطيف بين كثيفين وكثيف بين لطيفين واختلاف فى ذلك يخالف منهاج الطبع ويرى مثله فى الالوان على احوال واشكال عجيبة كريش الطاووس ونحوه الذى تنتظم نقوشه بالوانه المختلفة التى عن طبائع مختلفة فى سطح واحد وفى سطوح على ضد النسبة الطبيعية وخلافها فما هو عن الاسطقسات وطبائعها الاول ولا عن

امزجتها بالغلبة والتكافىء وكذلك نرى الافعال والحركات الطبيعية والارادية فى النبات والحيوانات عـلى خلاف مقتضى طبائعها وامزجتها فهى لاسباب اخرى موجودة فيها فلنتطلبها .

الفصل الثامن

فى اثبات قوى فعالة وطبائع اخرى للمتزجـات غير التى فى عناصرها

ولانا نجد فى الممتزجات اشكالا واوضاعا وافعالا لا يقتضيها ما فيهـا من قوى عناصرها كما نراه فى اجزاء الحيوان والنبات من الاشكال والهيئات الموافقه لافعال تخص انواعها كمخلب المفترس ونابـه وسن الراعى ومنقار اللاقط ومنسر الجارح فى الحيوان واشتمال الاكمام على الزهر والاوراق على الثمرة والقشر على اللب واللحم على القشر والغشاء على اللحم فصلب يحيط بلين ولين يحيط بصلب وبارد بحار وحار ببارد على غير مقتضى طبائع البسائط ومزاجها وامتزاجها فنحكم من ذلك بان فى الممتزجات قوى وطبائع (بل اشياء-١) اخرى عنها تصدر هذه الافعال وتوجد هذه الاحوال هى صور خاصية بانواع من الممتزجات محفوظة الصفات متشابهة الافعال والحالات على ممر الزمان يشبه خلفها سلفها فى اشخاص كل نوع كمشابهة الولد والده فى انسانيته اوفرسيته مع اختلافها فى امزاج واشكال واحوال لا يخرجها عن ذلك المعنى الجامع الخاصى كما يختلف نوع الحمام فى الوانه واشكاله اختلافا لايخرجه عن نوع الحمامية ولايلزمه فى تناسله بل يختلف فيه فيكون ذلك المعنى النوعى لصورة خاصية هى قوة طبيعية نباتية اوحيوانية هى الحافظة للصفات النوعية فى الاشخاص المختلفة فى الازمان المختلفة فهذه قوى طبيعية اذا عنى بالطبيعة مبدؤ كل حركة وسكون فاما ان عنى بالطبيعة معنى اخص حتى يقال على مبدء كل حركة تكون بغير ارادة وعلى نهج واحد كالمبدأ الذى يهبط بالحجر ويصعد النار فهذه القوى لاتسمى باسرها طبيعية بل التى تكون منها متفننة الحركات بغير حس ولا حركة ارادية تسمى قوة

(١) من سع

نباتية

نباتية والتى تكون كذلك مع حس وحركة ارادية تسمى قوى حيوانية وربما قيل لكل منها نفس من حيث ان حركاتها متفننة ومختلفة المأخذ والجهات فى الامكنة كالشجرة تعرق وتفرع اغصانا آخذة فى جهات وتورق وتثمر والحيوان يتحرك ذاهبا فى صوب وراجعا فيه مقبلا ومدبرا متيامنا ومتياسرا مستقيما ودائرا وتوجد هذه القوى فى المعادن ايضا كالقوة التى يجذب بها المغناطيس الحديد ونحوها وقد تكون هذه القوى اسبابا لبعض الالوان فى بعض الملونات والاشكال الموجودة فى الالوان من النقوش والتصاوير كما يوجد فى ريش الطاووس والوان الزهر كالوردة ذات اللونين فى الورقة الواحدة والنيلوفرة وماشاكلهما مما يكثر ان يعد ويعلل بعلل جزئية ويحد فيكون من الالوان ماوجوده عن المزاج والامتزاج على ماذكر ومنها مايكون عن هذه القوى الاخرى كالاشكال والافعال التى لا تنتسب الى الممتزجات والمزاج ويكون المزاج فى ذلك الممتزج النوعى حاصلا موجودا ففعل هذه القوة اذ تكون هى التى تمزجه وتحصله ويكون محفوظا بها وتكون هى التى تحفظه واحدا بالعدد والاستبدال والمدد الذى يخلف بدلا عن المتحلل بالغذاء كمزاج الشجرة والثمرة اومتبدلا لابد لا خاصيا على غير مقتضى المزاج كمزاج الصبى والشاب والشيخ فالامتزاج ان سبق اعد للقوة وان سبقت القوة مزجت كما سيأتى ذكره بالتفصيل عند الكلام فى النبات والحيوان فالممتزجات تختلف بامزجتها حيث يوجد منها الاحر والابرد والاليبس والارطب وبامتزاجها بها حيث يوجد فيها الناعم الصغير الاجزاء والخشن الكبير الاجزاء اعنى الاكثر امتزاجا والاقل امتزاجا وبما يتخللها من الخلاء الموجب لتباعد الاجزاء وتخلخلها اوعدمه الموجب لكثافتها وتلززها ويختلف ايضا بمواضعها من الارض العالية والمنخفضة المستورة والمنكشفة والمسامتة لمدارات كواكب دون غيرها تقبولها القوى وطبائع دون غيرها فانها تستعد بامزجتها الموافقة للافعال دون غيرها لقبول قوى تصدر عنها تلك الافعال

وتحصل لها وفيها ما يحصل من هذه القوى بعد الامتزاج والمزاج بحصولها فى مواضع من الارض مسامتة لمواضع من الفلك ومدار كواكب باعيانها فتحل فيها منها وتصدر اليها عنها قوى خاصة مثل ماتبذر الحبة فى الارض الزكية وتسقى بالماء الصالح فى موضع موافق بحسب طلوع الشمس عليه طلوعا مناسبا كافيا لطبيعة ذلك النبات لا محرقا ولا مفججا فكذلك حلول كل قوة مزاج مستعد وموضع موافق وفى القوى ما يمزج ويعد لنفسها كالغاذية فى الحيوان والنبات ومنها ما يعد لغيرها كالمولدة تعد المنى فى الحيوان والبذر فى النبات فى شخص موجود لوجود شخص آت وقد تكون القوتان اعنى المازجة لنفسها والمعدة لغيرها واحدة كالقوة التى فى الكبد تمزج لنفسها ما تغتذى به وتعد لما بعدها من الاعضاء وتكون المازجة هى الحافظة كالنفس فى الحيوان ويكون الحافظ المزاج بصلابته وعسر انفعاله كما فى الذهب والياقوت فبالمازجة لنفسها توجد المعادن والنبات والحيوان المتولد وبالمعدة لغيرها يوجد النبات والحيوان المتوالد .

وقد ظن قوم ان ذلك باسره عن المزاج وبه لا غير فقالوا ان الحيوان انما يخالف النبات بمزاجه لا غير ولم يفكروا فيعلموا ان المزاج لا يقتضى من حيث هو مزاج جناحا للطيران ورجلين للسعى وفما للرعى وقرنا للنطاح ومخلبا ونابا ومنسرا للافتراس وقالوا ان اختلاف الافعال والاحوال الموجودة فى الممتزجات لاختلاف الامزجة لا لقوة طبيعية ولا نفسانية وكيف يقتضى المزاج حركة ذاهبة فى صوب وعائدة فيه كصعود الطائر متعاليا وانحطاطه مستفلا وذهاب الفرس راكضا الى جهة العلف وعوده فيها هاربا من السبع كيف تغير مزاجه الى الضد فى لحظة حيث رأى السبع والحشيش فى جهتى الهرب والطلب وكيف اوجب المزاج النقوش المنتظمة وغير المنتظمة حتى طوق الحمامة وسود رأسها وذنبها مع بياض جسدها ونظم النقوش فى ريش الطاووس بحسب الطيران وفرق الريش على شكل مستدير وامثال ذلك من الاحول والافعال التى لايجد

العقل

العقل مساغا فى نسبتها الى الامزجة وكذلك قالوا فى المعادن على اختلافها ولم يفكروا فى خواصها وافعالها فيقولوا باى مزاج يجتذب المغناطيس الحديد ويهرب الحجر من الخل وقوم نظروا فعرفوا ذلك فى النبات والحيوان واعترفوا بان خواصه من الاحوال والافعال تكون عن قوى خاصية لا عن مزاجه وامتزاجه واتضح لهم ذلك فى النبات والحيوان لظهوره بتفنن افعاله واحواله وهيئآته واشكاله على ماقلنا ولم يقولوا بذلك فى المعادن لان شاهدها ابعد وتفنن احوالها وافعالها اقل فجزموا القول وحتموا النظر فيها على ان اختلاف انواعها وخواصها وطبائعها لاختلاف امزجتها وتشعب لهم من هذا النظر ان يحاولوا بتدابيرهم الصناعية عمل انواع من انواعها الطبيعية لاعتقادهم ان الطبيعة لم تفعل فيها غير المزاج والامتزاج وذلك مما يقدر عليه الانسان بصناعته ويتصرف فيه وبه بدق وسحق وطحن وشى وطبخ وتصعيد وتقطير وحل وعقد وغفلوا عن الامتزاج والمزاج بين اجزاء الممتزجات مما لا يدركه حس فيتصرف فيه ولا عقل فيقدره ولا تجربة فتحصله وغفلوا عن القوة المعدنية والخاصية التى تفعل بادراك الصغير الباطن قبل الجليل الظاهر ويعدلها المزاج ويستعد لها الممتزج بحسب امتزاجه ومزاجه فما لا يعلم ولا يعرف كيف يقصد حتى يعمل فان قلبوا وبدلوا وزادوا ونقصوا وقصدوا بذلك ان يحدوا الغرض المقصود بين حدود الزيادة والنقصان وفى طريق التقليب والتبديل فذلك مما لا يتناهى ولا ينضبط فيما لا يتناهى فاذا وجد المزاج بان يعثر عليه المتصرف فى تقليباته وزياداته ونقصاناته لم يتم الغرض بغير كمال معدنى زمانى كالبيضة التى اذا وجدت لا تولد بغير حضان وفى كمال الزمان والحضان فى المعدنيات هو فى المعدن الذى لا يعرف فيطلب او يعرف فلا يحوج الى هذا الاعداد الصناعى ومثل الذهب والياقوت ونحوهما من نفائس المعادن انما يتكون فى مدد مديدة ومواد مستعدة عتيدة فان الطويل البقاء من الكائنات طويل مدة الكون كما نجده فى الحيوان والنبات وعملوا فى ذلك قانونا علميا

سموه بصناعة الميزان وزعموا انهم يقدرون به المزاج والامتزاج فيحلون ويركبون ويقدرون ذلك فى كل موضع بحسب ما يحتاجون اليه فيما يعملون ويعلمون ويحلون ويعقدون انواع المعدنيات من زئبق ورصاص ونحاس وحديد وفضة وذهب كل شئ عند حده فى مزاجه ويعرفون به اعنى بهذا الميزان نقصان هذا عن هذا وزيادة هذا على هذا فينقصون الزيادة ويزيدون النقصان فى الحل والتركيب حتى ينتهوا الى الحد المحدود فى المزاج بالزيادة والنقصان وفى الامتزاج بالتدبير كالسحق والدق والطبخ والشى والعقد فيفصلون بالحل ويمزجون بالتقدير ويركبون بالطبخ ويكملون بالعقد ومنهم من يوافق على القوى والطبائع الخاصة وتسمى القوة المعدنية والتكميلات الزمانية وتقول ان المزاج والامتزاج وان لم يكن بـه كمال الغرض المقصود فهو كالمداواة والعلاج يعد لفاعل الطبع من القوى فيفعل ويكمل فان الاعداد اذا كمل لم تتوقف القوى عن ان تحل فيه وتفعل ولم يعلموا ان زمان هذا الاعداد ومكانه لايحصلان بالتجربة ولا يفى بهما عمر الصانع المجرب ولو عرف الطريق المجرد اليه فكيف والتجربة تعرج به ذاهبا وعائدا وميتا منا وميتا سرا تارة الى طريق الكون وتارة الى طريق الفساد والاصل الذى تقصده من ذلك وهو المزاج لا يتحدد له ولا تحصل معرفة حدود مزاجه وامتزاجه اللهم الا ان يكون ما نرومه من ذلك يوجد بالخاصية فى مواد باعيانها كالزنجفر من الزئبق والكبريت والشبه الاصفر من المس والتوتيا فلا يكون هذا علم ولا عمل بل توقيف الا ترى ان المجرب بغير معرفة لو جرب الدهر فى مزج الاشياء لما اهتدى الى تصفير المس بالتوتيا ولو صح وكان اليه سبيل لم يكن عليه دليل سوى حصوله والعامل فى طلبه انما يعمل خبط عشواء ويسير على غير السواء وما ادعى القوم هذا فان كانوا كتموه اوكان القائل به آحادا منهم هم المحققون دون غيرهم فكل ذلك التسويد فى المزاج والميزان تضليل وهذيان وكل ذلك الاحتجاج والنظر جهل وضلال وتلك الدعوى فى

ذلك

ذلك العمل انما تثبت حجتها عند الهداية الى محجتها فيكون الامر شاهد نفسه ومن طلبه بالمزاج والامتزاج من كل شيء وفي كل شيء طال تعبه وامتنعت اصابته والذي غرفى ذلك وأوهم(واطمع-١)هو ثبات هذه المعدنيات على التصرفات الصناعية كالقطع والوصل والسبك والطرق والجمع والتفريق وكونها تتأثر ويؤثر بعضها في بعض ومن بعض ويمتزج بعضها ببعض في السبك وينفصل بعضها عن بعض بالتصفية والحل وتتغير الوانها بذلك كما تتلون الفضة عن الكبريت باللون الذهبي ويبيض النحاس والذهب بالزئبق ويصفر النحاس بالتوتيا ويحمر الزئبق بالكبريت وظنوا ان تلك الألوان تستقر فيها وتغوص في عمقها كما استحالت اليها ولم يفرقوا بين الاستحالة والكون فيعلموا ان النحاس في استحالته الى الشبه لم يتكون من نوع آخر من الانواع الوجودية فان الشبه ليس هو نوعا من الموجودات انقلب النحاس اليه كما يرومونه من قلب الفضة الى الذهب وهما نوعان طبيعيان وقد قال في هذا قوم انه يستحيل من جهة انه قلب الاعيان ولعمري ان قلب الاعيان مستحيل لان الشيء بعينه لايكون شيئا آخر وانما الموضوع الزائل فالحاصل يكون واحدا فان البياض لا ينقلب سوادا وانما يذهب البياض ويبطل ويوجد السواد ويحصل وما هذا قلب الاعيان فانهم لا يرومون ان يجعلوا بياض الفضة بعينه حمرة وانما يرومون تحمير الفضة بازالة بياضها وتحصيل الحمرة في الموضوع بعينه وما ذلك قلب الاعيان وانما هو تبديل الالوان وانما لا يتم من جهة انه يكمل بانقلاب الانواع الذي هو كون وفساد والكون يتم بحصول الصورة النوعية لا بالاستحالة المزاجية التي قد تحصل بالتدابير الصناعية ولاتثبت على التصرفات الطبيعية .

الفصل التاسع

في الحرارة الطبيعية المزاجية والغريزية الموجودة في النبات والحيوان

الحرارة حالة بسيطة مدركة بحس اللمس معروفة عند المدرك والمسمى من

---

(١) من سع .

المدركات الاول التى لاتحتاج ان تعرف بغيرها فى حد ولا رسم والمسمون يعبرون بلفظها عن اشياء متشابهة تختلف اختلافا ظاهرا بشدة وضعف كحرارة النار وحرارة الهواء وحرارة الماء المسخن والحديد المحمى ويعنون بكل واحد من هذه شيئا يعرفونه معرفة حسية اولية بغير حد ولارسم فاذا ارادوا الفرق قالوا اشد واضعف وان زادوا فى التعريف نسبوها الى ما هى فيه كحرارة النار وحرارة الشمس وحرارة بدن الانسان وحرارة الحمى الطارئة عليه فما منها مالايفرق المدرك له بينه وبين غيره فرقا اوليا فى الادراك ولايشتبه على اكثر اللامسين والمتفاوضين ما يدركونه ويعنونه ويفهمونه من ذلك واذا ارادوا الفرق فى المفاوضة اوميزوا ابعد الاشتراك لكل واحد بما يتميز به من شدة وضعف وتأثير وفعل فيقولون ان حرارة النار لطيفة محرقة وحرارة الشمس لطيفة مسخنة مصلحة مفسدة منمية مذبلة بحسب المتأثرات واحوالها المختلفة وازمانها المتفاوتة وحرارة الحيوان لينة نافعة وحرارة الحمى فيه مشرقة مؤذية وربما قالوا لذاعة محرقة. فننظر الآن فى اصناف الحرارة واختلافها واتفاقها ومشابهة بعضها لبعض ومباينته. فنقول ان الاشياء المتفقة فى حال عرضية قد تتفق وقد لاتتفق فى القوة الجوهرية والحقيقة النوعية فان الفضة والرصاص قد يتفقان فى تقارب المرأى وتشابه اللون وهما نوعان مختلفان والماء الحار والبارد يختلفان عند حس اللمس وهما نوع واحد وطبيعة واحدة وقد يشتد التشابه ويبعد الخلاف بين النوعين المختلفين من المحسوسات كضوء القمر وضوء المصباح وقد يكثر الاختلاف بين المتفقين فى الحقيقة والنوع كالانسان الحبشى والانسان التركى فلا يلزم من اختلاف الحالين والنشئين اختلاف الطبيعتين والنوعين ولا من اتفاقهما اتفاقهما ولا من اتفاقهما اختلافهما ولامن اختلافهما اتفاقهما فكذلك نقول فى الحرارة النارية والشمسية والحيوانية والمزاجية والغريزية ونستدل على الاتفاق والاختلاف بعد الاتفاق فى الاسم وما وضع الاسم بحسبه بدلائل اخرى ان وجدناها.

فنقول ان اسم الحرارة يقع على هذه الاصناف بحسب الادراك والاحساس وتشابه المحسوس منها عند الحس او تقاربه مع اختلافه الظاهر عند الحس بالشدة والضعف فان حرارة النار قد تسخن الماء فيسخن الى حد ما وتسخنه حرارة الشمس مثل تلك السخونة فيتشابه الأثران عند الحس ثم يزيد اسخان النار الى حد الغليان فلا يفرق اللامس بينه وبين غاية اسخان الشمس الا بالشدة والضعف ولا يدرك الاختلاف الذى بين نوعى الحرارتين ثم ان النار قد تشتعل من حر الشمس فيظن ان حر الشمس وحر النار واحد فى المعنى ولا يلزم منه ان تكون كذلك حرارة الحيوان فانا نعلم ان فى الجسم الحيوانى بعد موته حرارة عنصرية مزاجية بها يعفن ويفسد وليس فيه الحرارة الغريزية التى كانت تلمس وقد تدرك فى بشرته وهو حى ولا تعفنه ولا تفسده ونجد حرارة الحمى تؤذيه وتؤلمه وتضرّ بأفعاله وهذه الحرارة لا تضرّه ولا تؤذيه بل تحسن بها احواله وتتم افعاله وتصرفاته ألا ترى انها فى الشاب القوى اقوى واوفر منها فى الشيخ وتصدق بها شهوته للغذاء وهضمه له وتقل بقلتها ولا تكثر بكثرة الحرارة الدوائية والغذائية ولا تنوب عنها ولا تقوم مقامها ولو قامت ونابت لتلا فى الانسان بتدبيره باغذيته وبادويته تقصير قواه وافعاله فى شيخوخته ولا نجد الامر كذلك فان هذه الحرارة المزاجية الغذائية والدوائية تزيد فتضرّ ولا تنفع ولا تتلافى خلل ما اوجبه تقصير تلك فان الشيخ الذى تضعف حرارته الغريزية فيضعف بضعفها هضومه وحركاته وقد يسخن مزاجه بحرارة الهواء والغذاء والدواء فيمرض ويزداد ضعفا ولا يتلافى منه تقصير تلك الحرارة فنعلم ان بينهما فرقا وان بهذه الحرارة يحيى الحيوان ويصح ويقوى بالغة ما بلغت فى الزيادة وباعتدال الحرارة المزاجية يصح وبزيادتها ونقصانها يمرض وتلك لا يضر بزيادتها فانها فى السبع والحية اكثر منها فى الانسان ولا تضرهما بل يطول بها عمرهما وتقوى قواهما وافعالهما والمحموم يستضر بحماه ويضعف بل نرى الشخصين اللذين من نوع واحد تختلف حرارتهما الغريزية فى القوة والضعف فنرى اكثرهما حرارة غريزية اقلهما

استضرارا بالأشياء الحارة والباردة واقلها منها اكثر استضرارا بهما فنعلم من هذا ان الحرارة المزاجية اذا قصرت اوزادت على الحد المناسب لطبيعة الشخص ضرته وامرضته اوقتلته وان تلك كلما كانت اكثر كان اقوى واصح فهذه غير تلك وهذه موجودة فى الميت من الحيوان ومزاجه وتلك مفقودة فيه وبهذه يعفن الميت ويفسد جسده وبتلك تبطل العفونة فان العفونة كما قلنا تكون بحركة الاجزاء النارية فى الأمزجة الرطبة التى لم يستحكم امتزاجها والحرارة الغريزية تمنع هذه الحركة بدوام الطبخ والمزج فلاتعفن مادامت تطبخها وتستولى عليها كما لاتعفن ما تستولى عليه حرارة طابخة نارية اوشمسية فاذا زالت عنه وفى مزاجه الرطب قلة استحكام فى الامتزاج بحركة ناريته التى لم يستحكم مزاجها الى الانفصال فاشتعلت بهوائيته واغلت مائيته فانفصلت ارضيته بعفونته فهذه هى الحرارة العفنية والحرارة الغريزية اخرى لامحالة وهذه الحرارة توجد فى بدن الحيوان عن نفسه وصورته التى بها هو حيوان فى روحه وبوساطة الروح فى اعضائه فمحلها الاول من بدن الحيوان الروح والثانى الاعضاء التى تتخللها الروح فهى فى الاعضاء من الروح وفى الروح من النفس وبها تتصرف القوى النفسانية فى المواد البدنية والاغذية الواردة اليها فتطبخها وتحيلها وتمزجها وتشبهها وتعقدها وتعيدها خلفا عما يتحلل من الاعضاء وزيادة للنمو كما مضى وكلما ضعف تشبث نفس الحيوان ببدنه ضعفت هذه الحرارة فيه حتى تفارقه تلك فتبطل هذه منه فيلمس باردا بعد ما كان حارا ويبقى فى مزاجه مافيه من الحرارة العنصرية النارية التى لم يستحكم مزاج اجزائها بما هى ممتزجة به فتعفن الجملة بحركة هذه الاجزاء فيها فيسخن بالعفن فلا تكون الحرارة العفنية التى يفسد بها الجسم الميت من نوع تلك الحرارة التى كانت بها حياة الحى ولوكانت هذه الحرارة عنصرية مزاجية لاخلف الغذاء بدلها وحفظها التدبير بالدواء فما كانت تضعف فى الشيوخ ولا تقل ولا الحيوان يشيخ ولا يضعف لكنه يضعف ويشيخ مع اختلاف التدبير ولا تجد لها عوضا من الحرارة التى فى الادوية والاغذية التى اذا

زادت حمت وامرضت وعفنت وافسدت وزادت فى الضعف فهى اخرى لامحالة واسم الحرارة يقال عليهما بالاشتراك مع اختلاف الهوية والمعنى ولحوم الحيوانات التى الحرارة الغريزية فيها قوية تناسب هذه الحرارة فى التغذى بها ولا تعدمها (١) كما نجده من تأثير لحوم الأفاعى فى ابدان الناس فانها تؤثر فى آكلها حرارة قوية مصلحة لا مؤذية كحرارة الأفربيون ونحوه من الادوية الحارة وانما لا تضرّبها ولا تزيدها لانها تنفصل عن لحوم الحيات بموتها وانما تدخل فى الاغذية وهى ميتة لا حية وكما لا تنتقل نفس من بدن الى بدن آخر كذلك لا تنتقل حرارة غريزية من جسد الى جسد آخر فانها فى الحصول والزوال والاقامة والانتقال تبع النفس الحيوان تحل حين تحل وتزول حين تزول ألا ترى انك لو احتلت بكل حيلة ودبرت بكل فن وفى اى زمان لم تقدر على احالة اللبن دما وهو قريب من جوهره وعما قليل استحال اليه ولا غيره من الاغذية يقدر الانسان بالصناعة وطبخ الحرارة النارية والشمسية ان يحيله دما والبيضة تحضن بغير حرارة الحيوان فى الرمل ونحوه فيولد ما لا يولد لقصور الحرارة الغريزية عنه فى الحيلة الاولية وليس هذه الحرارة فى الحيوان فقط بل وفى النبات فان بها لا تعفن العنبة فى شجرتها كما لا تعفن اذا قطعت منها ولا يكمل طبخ الحصرمة بعد قطعها كما يكمل وهى فى شجرتها بل الطبخ فى النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر فى ملمسها ظهورها فى الحيوان ولولا ان حرارة اخرى غير الحرارة النارية لما قتل السم بحرارته وسرى فى بدن الانسان على ثرارته (٢) وفعل ما لا يفعل اضعافه من النار وليس الغريزية حرارة فقط بل وبرودة ايضا لولاها لما فعل الكافور والشوكران فى تبريد بدن الانسان مالا يفعله اضعافه من الثلج ولا فعلت السمكة الرعادة فى التخدير بلمس الصياد حبل الشبكة التى وقعت فيها ما يبطل حس يده (٣) وأعجب من ذلك انه يأكلها ولا يظهر فيه اثر

---

(١) صف - لا تعرمها - وبها مشه - ولا تضربها (٢) كذا (٣) بها مش الاصلين - قال من يؤثق به بل اكل لحمها يؤثر فى الآكل بردا وخدرانا ولا عجب ولحم الافعى يصلح فى هذا المثل عوضا حيث لا يقتل آكلها .

منها وانما ذلك لانها ماتت وفارقت غريزتها التى بها كان تأثيرها فتأثير القوى الأخرى النفسانية التى بعد القوى الاول العنصرية ظاهر بين الممتزجات الكائنة ومن جملته الحرارة الغريزية لايجحده الامن يجهله ويجهله من لايتبعه ويتأمله وهو لمن تأمله بفطنة ظاهر لا يخفى .

الفصل العاشر

فى الحر والبرد الزمانيين واسبابهما

قد سبق القول فى الحرارة الصادرة عن شعاع الشمس وانها انما تصدر عن الشمس فى الاجسام الكثيفة الارضية والمائية دون اللطيفة الهوائية والشفافة السمائية وان الشمس نفسها وباقى الكواكب ليست بحارة لما وجدناه من بردأعالى الارض والجو الذى يليها ولو كانت الشمس حارة لأسخنت الاعلى فالأعلى لكونه اقرب اليها وان هذه الحرارة تصدر عن الشعاع والشعاع انما يصدر عن نور الشمس ويظهر على سطوح الاجسام الكثيفة وخاصة الصقيلة منها فانه يتصل فيها باتصال السطح كما نراه على المرايا الصقيلة فان ظهوره فيها بحسب صقالها يكون اشد وبحسب شدته يوجب الحرارة حتى تبلغ حد الاحراق خصوصا اذا كانت المرايا مقعرة ينعكس شعاع اطرافها على وسط واحد فيحرق عند مجتمع الشعاع المنعكس وما ليس بصقيل لا يتصل فيه النور لانقطاعه وتفرقه بما فى السطح الخشن من نتوات صاعدة ومسام نازلة فالشمس توجب فى عالمنا هذا حرارة تشتد صيفا وتضعف شتاء وتشتد فى موضع من الارض وتضعف فى آخر فيكون من الاقاليم والاصقاع ما هوأحر ومنها ما هوأبرد وكذلك من اوقات السنة ما تشتد فيه الحرارة ومنها ما تشتد فيه البرودة فننظر الآن فى الاسباب الموجبة لذلك فى فصول الزمان وفى الاقاليم والبلدان .

فنقول ان الحر يشتد فى كل موضع يطول نهاره الذى هو زمان طلوع الشمس فى ذلك الموضع وذلك هو الحر الصيفى ويقابله فى كل موضع البرد الشتوى الذى يوجبه قصر النهار فى كل موضع فان طلوع الشمس فى كل موضع يوجب الحرارة

الحرارة من شعاعها الواقع على ما تطلع عليه من الارض ودوام ذلك الطلوع يوجب زيادة فى ذلك الحر فحرارة النهار الأطول اشد واقوى وبهذا الاعتبار يكون الزمان الذى نهاره اطول اشد حرا وذلك هو زمان الصيف فى كل موضع والزمان الذى ليله اطول اشد بردا وذلك هو زمان الشتاء فى كل موضع والموضع الذى يساوى نهاره ليله ابدا تتشابه وتتقارب احوال زمانه فى الحر والبرد ولا يشتد فيه حر ولا برد والذى يتقارب يتقارب والذى يتفاوت يتفاوت وبحسب التقارب والتفاوت يخالف الصيف الشتاء فى شدة الحر والبرد الموجودين فى الشتاء والصيف فى كل مكان وتتفاوت بعد ذلك الاقاليم والاصقاع فى شدة الحر والبرد فالذين نهارهم الأطول اطول لا يكون حر صيفهم اشد من حر صيف الذين اطول نهارهم اقصر من اطول نهار هؤلاء وكان القياس يقتضى ان تكون زيادة الحر على الحر مثل زيادة النهار على النهار ولا تجد الامر كذلك بل تجده بالضد اذ يكون حر الصيف عند الذين نهارهم اطول اضعف وبرد شتائهم اقوى واشد والذين نهارهم اقصر حر صيفهم اشد وبرد شتائهم اقل والسبب فى ذلك هو أن الحال كذلك فى كل صقع بقياس نهاره الاطول الى نهاره الاقصر واما فى مقايسة صقع الى صقع فيختلف لأسباب اخرى احدها ان الذين نهار صيفهم اطول من نهار صيف آخرين يكون ليل شتائهم اطول من ليل شتائهم وطول الليل يوجب شدة البرد وبقاء الثلوج والبرودة فى الارض فلا يعتدل حرهم وبردهم فى اعتدال نهارهم بل يغلب البرد لما استقر فى الارض من البرودة ولا يسخن الا فى زمن اطول ثم لا تدوم السخونة مدة فى مثلها تعود اسباب البرودة من طول الليل ولا تبقى الحرارة فى الارض مثل بقاء البرودة لان البرودة للأرض بالطبع وتستقر ببقاء الثلج فتكون للبرودة بعد انقضاء السبب الموجب اسباب حافظة وهى برودة الارض الطبيعية وما اكتسبته من برد الثلوج والحرارة تنقضى مع انقضاء اسبابها ولا تلبث الا قليلا لأن طبيعة الارض تضادها وتبطلها وليس لها مدد يبقى كالثلج للبرودة ولذلك ترى البلاد التي يدوم بقاء الثلج فيها صيفها ابرد وحرها اضعف فالدوام يقتضى

حراوبردا اليومى فى اليوم والفصلى فى الفصل .

وسبب آخر وهو مسامتة الشمس لرؤوس سكان الاقاليم ولا مسامتتها وقد يتصور قوم ان المسامتة قرب واللامسامتة بعد وليس كذلك فان الشمس تدور فى فلكها وبعد الفلك من الارض فى جميع المواضع واحد لان الارض فيه كالمركز فى الكرة تساوى الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط بعضها بعضا ولا تقرب اذا سامتت ولا تبعد اذا لم تسامت وانما المسامتة توجب الحر من وجهين – احدهما يخص والآخر يعم – والذى يخص هو عدم الاظلال والافياء الحاصلة بالجبال والجدران فانها لا تبقى عند المسامتة ولا يوجد لها ظل فى اوقات الظهائر وما يقاربها بل يستولى الحر عليها كما يستولى عـلى البرارى والاراضى المستوية ومع عدم المسامتة توجد فيها اظلال وأفياء تسترها عن الشعاع فتبقى مواضع الاظلال باردة مبردة فهذا من اسباب البرودة فى البلاد الجبلية والذى يعم هو أن الشمس اذا اشرقت على الارض كان شعاعها على نصف كرة منها تدور بدورانها فان كرة الشمس يحاذى كرة الارض منها نصف لنصف ابدا وهذا النصف يـدور على الارض .

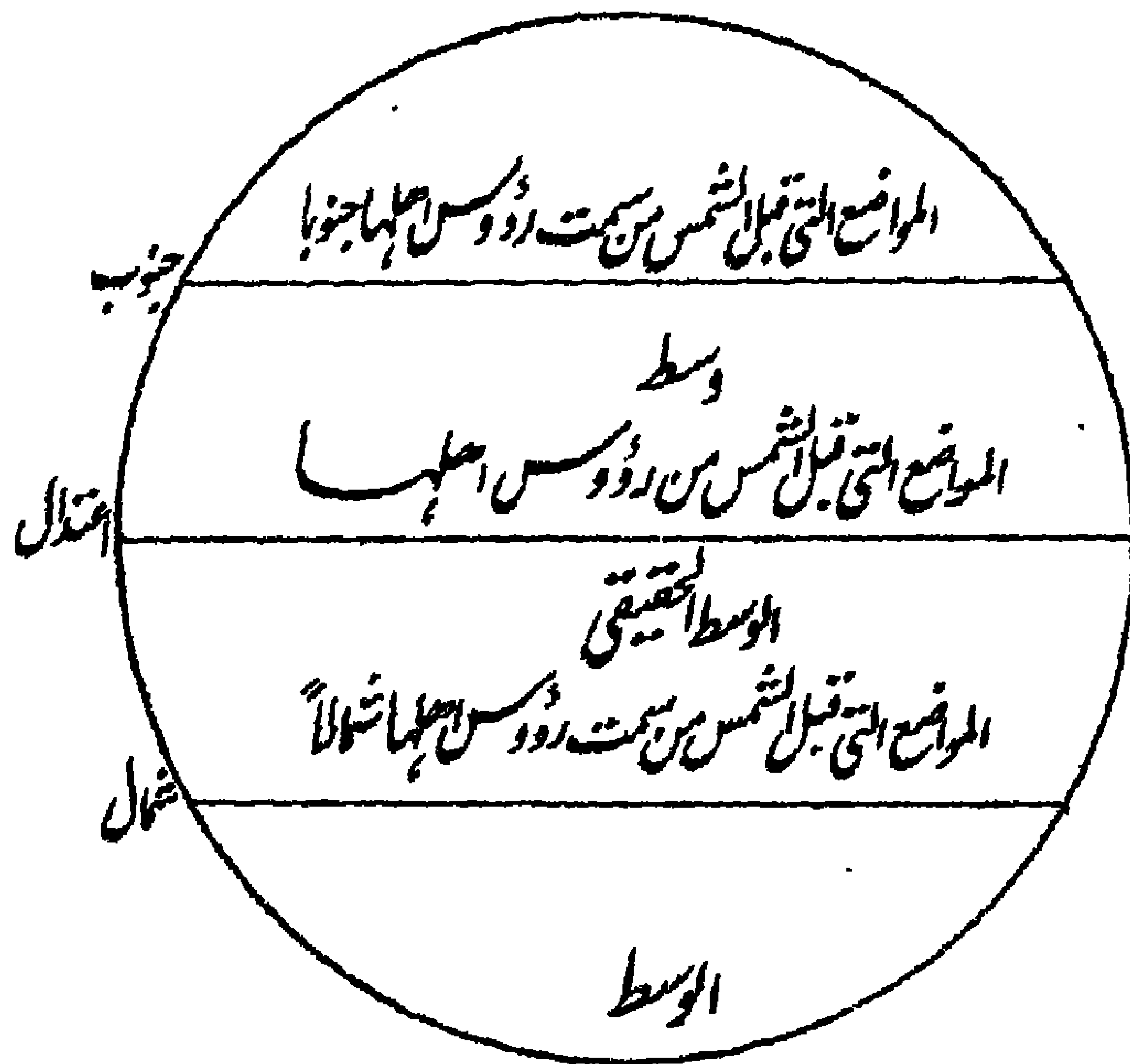
فيكون الناس كل يوم فى كل صقع فى كل غداة وعشية منه فى طرفه وعند محيطه ثم يتوسطونه فى وسط نهارهم فيكونون فى تحته ووسطه من جهة الطول فان كانت الشمس مسامتة لرؤوسهم كانوا فى وسط نهارهم فى الوسط الحقيقى من دائرة الشعاع المذكورة وتحتها وان لم تكن المسامتة لم يكونوا فى الوسط من كل جهة عـلى ما فى هذا الشكل (١) .

فيكون وسط النهار فى الاقاليم التى تميل الشمس عن سمت رؤوس اهلها شمالا وجنوبا فى وسط الوتر الذى يخصهم من الدائرة ولا يكونون فى وسط القطر الذى هو وسط الدائرة والذين فى الوسط اعنى الذين تسامت الشمس رؤوسهم يكونون فى وسط نهارهم فى وسط الدائرة التى هى دائرة الشعاع وانت تعلم ان

(١) هذا الشكل من – سع – ومحله بياض فى – صف .

الوسط

الشكل المتعلق بالجزء الثاني من المعتبر صفحه ٢٢ ـ ٢٠٣



الوسط يكون احر من الاطراف لاحاطة الحرارة به من كل الجهات والطرف يكون اضعف لأن جهاته يضاد بعضها بعضا فتضعف البرودة الحرارة وقس على ذلك فى مطلع الشمس على بقعة ما او مستوقد نار فانك ترى الوسط احر والتأثير فيه اشد فهذا هو سبب اشتداد الحر عند المسامتة لا القرب الذى تأثيره فى ذلك اقل مما يظنه الجاهلون بعلم الهيئة فبالمسامتة وطول النهار يزيد الحر فى الصيف وباللامسامتة وقصر النهار ينقص وتخلف المسامتة طولَ النهار فى زيادة الحر والبعد عن المسامتة قصرَ النهار فى نقصانه فيتباعدان ويتقاربان ويعتدلان فى ذلك فالبعد عن المسامتة يقاوم طول النهار فطول نهار كل صقع هو سبب حر صيفه وقصره فالبعد سبب بردشتائه وسبب زيادة الحر فى صقع على صقع آخر هو المسامتة والقرب منها وسبب آخر وهو ان الشمس اذا كانت منحرفة عن المسامتة نحو الأفق اما فى الشروق والغروب واما فى جهتى الشمال والجنوب فان مسلك شعاعها يقطع بانحرافه مسافة اكثر فى البخار والغبار الصاعدين من الارض حتى يكون بالغداة والعشى معظم مسلكه فى ذلك حتى يضعف به النور ويتكدر به الشعاع وفى الظهيرة والمسامتة يكون سلوكه فى صفاء اكثر وغبار وبخار أقل فيكون اشرق وانور فيكون حره اقوى واظهر بحسب قوة نوره لا كما قال قوم ان خطوط الشعاع تنعكس فى صعودها على زوايا اوسع وكلما قربت من المسامتة تقاربت حتى ينعكس فى المسامتة واردها على صاعدها فالوارد يكثف فيتضاعف الحر بالتوهم من وارد الشعاع وصاعده فان الوارد لاحر له لأن الشمس لا تسخن الهواء كما لا تنيره وانما تسخن الارض بما ينيرها والشعاع الوارد ليس يسخن والصاعد فليس بشعاع بل هو الحر الذى اكتسبته الارض من الشعاع فأسخنت به الاقرب فالأقرب منها من الهواء حتى اذا بعد وعلا ضعف عند فلك(١) الزمهرير الذى فى الجو من جهة برد الارض والماء لان ذلك الهواء تنتهى اليه برودة الارض والماء فتبرده ولا ينتهى اليه حرها فى الشتاء فتسخنه بل فى الصيف لقوة

---

(١) ص ف — عند ذلك .

الحر ينتهى اليه مدده وقد غلطت المسامتة قوما حتى اغفلوا طول النهار وقصره البتة وظنوا ان البلاد التى يساوى ليلها نهارها ابدا تكون شديدة الحر لمسامتة الشمس رؤوس اهلها الا ان حرارتها لاتكون مؤذية مفسدة كحرارة غيرها من البلاد قالوا لأن تلك الحرارة المختلفة تختلف على سكان اقاليمها فى حر الصيف وبرد الشتاء بورودها بعد برد وانصرافها الى برد فتتباين احوالهم وتختلف فيستضرون بذلك الاختلاف ولا يستضرون هؤلاء بدوام المسامتة والحر لتشابه الاحوال وما علموا ان الحر الدائم على الحيوان والنبات اضر من الوارد بعد البرد وان الابدان التى لم تأخذ حظها من البرد وانعكاس الحرارة الغريزية واعداد الرطوبة الصالحة فى بواطن الابدان شتاء لاتسلم صيفا وان مضرة برد الشتاء يتلافاها حر الصيف ومضرة حر الصيف يتلافاها برد الشتاء حتى يكون الذين يفقدون الاعتدال فى كل زمان يجدونه فى جملة الزمان لان الاعتدال الذى لايجدونه فى كل يوم وشهر من سنتهم يجدونه فى جملة سنتهم والذين يجدونه فى كل زمان فحالهم احسن ومثل هولاء كمثل من يجوع فيشبع ويمرض فيعافى وهؤلاء كمن لايجوع ولايمرض وكذلك يكون زمانهم ابدا كالربيع وثمارهم شهورية لاسنوية اذا ادرك منها شئ بدا غيره لتشابه الاحوال فى الازمان وانما ذلك عندهم لاعتدال نهارهم وليلهم ابدا فالسبب الاقوى فى حر الصيف وبرد الشتاء فى كل صقع هو طول النهار وقصره والسبب الاقوى فى زيادة حر الصيف وبرد الشتاء عند قوم دون قوم هو المسامتة والبعد عنها ويقوم طول النهار فى ايجاب الحر مقام طول الليل فى ايجاب البرد ويبقى الترجيح للمسامتة وعدمها ولولا الدوام لما كان الحر فى وقت الزوال والى قريب من العصر اشد منه فى وقت الظهر ولولا المسامتة والقرب منها لما كان بعد العصر والى وقت الغروب اقل حرا فان الدوام لو كان هو سبب الزيادة لاغير لكان حر آخر النهار اشد من حر العصر وحر العصر اشد من حر الظهر ولم يبتدء الحر فى التراجع الامع ابتداء الليل وليس كذلك بل يبتدئ فى النقصان من وقت

العصر

العصر او قبله ولو كان الكل من المسامتة لا من الدوام لكان الحر والشمس فى رأس السرطان اكثر منه وهى فى الاسد وفى وقت الظهر اشد منه فيما بعده وليس كذلك بل الحر يشتد بعد انتقال الشمس من رأس السرطان والى نصف الاسد والشمس عائدة عن المسامتة ومن وقت الظهر الى وقت العصر يكون اشد من وقت الظهر فالحر يشتد بدوام الطلوع وبالمسامتة فاذا اجتمعا اوجبا واذا ارتفعا منعا واذا اختلفا كانت الزيادة والنقصان والتكافؤ بحسبهما ويوجب الحر فى البلدان والاوقات اسباب اخرى فمنها انخفاض الارض واستواؤها وعلوها وجبالها فالارض التى هى اعلى ابرد والتى هى اخفض احر والغور احر من المستوية والجبل ابرد فالغور تنعكس فيه انشعاعات من المحيط الى الوسط كما فى المرايا المقعرة ولا تهب فيه الرياح التى تجلب النسيم البارد من الثلوج والجبال الباردة وتطرد الابخرة الحارة والومدة المتراكمة فيه والمستوية معتدلة والعالية باردة بضدما فى الغور من الشعاع ولما يهب فيها من الرياح ويتبدل عليها من الهواء والجبل ابرد لانه يعكس الحر على غيره ولا ينعكس عليه من غيره وتهب عليه الرياح الصافية ويبعد من الابخرة الومدة والكدرة واذا اجتمعت الكواكب الدرارى كالشعرى العبور(١) وكواكب الحيار الى غيرها من المتحيرة مع الشمس اوجبت من الحر باجتماع الشعاعات ما لا توجب مثله فى تفرقها واذا هبت الرياح من برارى حارة قليلة الامطار والثلوج كانت حارة يابسة مسخنة لما تهب عليه واذا هبت من جبال باردة مثلوجة ومياه طيبة بردت ورطبت واذا هبت من جهة البحار أسخنت وعفنت والجبال اذا سترت عن المساكن الأهوية الحارة اليابسة كالأهوية البرية والحارة المعفنة كالبحرية نفعت اهل المساكن وعدلت هواء هم بحجبها المؤذى عنهم واذا سترت عنهم الرياح الجبلية الثلجية والندية اسخنت ومنعت التبريد والترطيب عنهم فان كانت ارضهم حارة انتفعت واعتدلت بما يحجب الرياح الحارة وان كانت باردة اعتدلت وانتفعت بما يحجب الأهوية الباردة وان كانت معتدلة انتفعت بما يحجبهما .

---

(١) سع - والعبور .

فان قيل اذا كانت الشمس سبب الحرارة الزمانية وموجبتها بما يشرق على الارض من شعاعها فسبب البرودة المضادة لها اى شيء هو فان كان غروبها وعدم شروقها فالعدم لا يوجب امرا وجوديا وليست البرودة على ما قيل معنى عدميا لان العدم لا يكون سببا موجبا فاعلا والبرودة تبرد وتوجب البرودة كما ان الحرارة تسخن وتوجب الحرارة فما السبب الوجودى للبرد .

قلنا ان البرودة فى الارض والماء طبيعية لا يحتاجان فى وجود البرودة لها وصدورها عنهما الى سبب موجب لها فيهما بل اذا زال السبب الموجب لضدها المانع لها وجدت فى موضوعها الذى هى طبيعية له وتأدت منه الى ما يجاوره ويستولى عليه فلذلك كان السبب فى برد الشتاء عدم السبب فى حر الصيف لا غير فلما عدم عادت الارض والماء الى طبعهما وظهر عن الارض برد وجمد الماء فالماء اما جامد بالطبع سائل بالعرض بالحر واما سائل بالطبع جامد بالعرض ببرد الارض والارض لا محالة هى الابرد لانها الاكثف والبرودة مكثفة مجمدة فالكثافة باردة مبردة فهذه اسباب الحر والبرد فى الصيف والشتاء والاعتدال والمقاربة فى الربيع والخريف .

الفصل الحادى عشر

فى الجبال والبحار والاودية والانهار والعيون والآبار

لما كانت الارض يابسة ذات اجزاء لا تتجزأ وكان الماء يحيط بها والرياح تحرك الماء بالتمويج صارت الارض تتحرك اجزاؤها فى قعر الماء بحركته فتمتزج بالماء وتتصل به اجزاؤها ويبقى المتصل منها على شكل يتفق له فى حركته وامتزاجه بانعقاده وتنضاف اليه اجزاء بعد اجزاء من الاجزاء الارضية المختلطة بالماء فيزداد عظما بعد عظم وترى هذا فى مياه وفى مواضع فان قوما اذا ارادوا احجار البنيان لهم القوا فى الماء الجارى نوى التمر وما يشبهه فيتلبس على كل واحدة اجزاء ارضية بعد اجزاء فتعظم كلما بقيت حتى تصير صخرا كبارا بقدر

ما يريدون فيرفعونه من الماء ويبنون به بنيانهم ويبقى بقاء صالحا كغيره من الصخر فكذلك يعرض لما يتفق ان يتشكل من الاجزاء الارضية بالحركات الموجبة فى قعر الماء على طول الزمان ان تعظم ثم تعظم حتى تعلو على وجه الماء جبلا عظيما وتحفر فيما يليه ويقاربه واديا ومسيلا(١) بحركات الامواج وسيلان المياه فاذا علت الارض مال الماء الى ما يليها مما هو اخفض منها وانكشف الجبل بنزوح الماء عنه وتنزح المياه البحرية والبطائحية والآجامية على طول الزمان باسباب سمائية من حركات الكواكب والرياح الموجة فينتقل من مكان الى مكان وتنكشف ارض وتتغطى اخرى كما نراه الآن فى ارض النجف فانا نجد آثار حدود الماء فى اجرافه كأن زمانها لم يبعد فكذلك الجبال فى كل ارض انما تكونت فى البحار والمياه الغامرة والأودية والشعاب ينحفر فيها من سيلان مياه الثلوج والامطار وجريانها ولا تزال الامطار والسيول تحط منها ترابا وحجارة والشمس تجفف وتحل غبارا والرياح تقلع ترابا ومدرا حتى تفنيها على مر الزمان وتتلاشى كما نشأت فتعود أمكنتها اغوارا واعاليها منخفضا فتصير بطيحة وبحرا فهكذا يدور الكون والفساد على الجبال والبحار والنجود والاغوار فيأخذ كل صقع من الارض بقسطه من ذلك فى زمان بعد زمان مشابها للحركة الدورية الفلكية الموجبة لذلك فى الاراضى المختلفة ولذلك ترى الجبال كالمبنية من اشياء مختلفة ذاهبة على سنن مستو كطبقات بعضها فوق بعض وتحت بعض لتكونها عند سطح الماء بقوة الشمس فى انحطاط من الماء بعد انحطاط بنقصان بعد نقصان ومن الأودية ما يسيل من الامطار فى وقت نزولها على ظواهر الارض العالية والجبال وتنقطع جريتها بعد انقطاع المطر بقليل ومنها ما يجرى عن الثلوج التى تذوب من اعالى الجبال ويستمر جريانها مادام الثلج موجودا على الجبل ويزيد بزيادته مع زيادة ذوبه وينقص بنقصانه ومنها ما تسيل عن مياه نزلت الى اعماقها واغوارها من الامطار والثلوج وبقيت محبوسة فيها ثم رشحت من اسافلها ومن مواضع متخلخلة منها فاجتمعت بعضها الى بعض وسالت اودية وجرت

---

(١) سع – واد ومسيل .

انها را متصلة الجريان يلحق الصيفى منها بالشتوى والسابق باللاحق ولا ينقطع بل يزيد وينقص وقد يكون هذا الرشح والسيلان الى غور من الارض كثير يجتمع فيه الماء وينبع منه فينفجر عينا تفور كالماء المحقون الجارى من موضع عال اذا وجد مسيلا فانه يصعد ويفور كما انحط بمدده ونزل فى محقنه ويكون من امطار فيجرى وينبع فى وقت دون وقت بحسب الامطار ويكون من ثلوج فيزيد وينقص ويجرى وينقطع بحسب الثلوج فى ذوبها وزيادتها ونقصانها .

قال قوم وهم الاكثرون من الحكماء المتقدمين والمتأخرين ان الهواء المحتقن فى باطن الجبل يبرد فيستحيل ماء ويسيل فيستمد هواء ويبرد فيستحيل ماء ويتصل ذلك على الدوم والدور ويرد عليهم بنزوح العيون ويبس الآبار وانقطاع الاودية والانهار اذا قلت الثلوج والامطار وزيادتها بزيادتها ونقصانها بنقصانها ولا ينفعهم شدة البرد مع عدم المطر والثلج فى زيادة الماء فى العيون والآبار واستدامته .

ناظرنى فى هذا مناظر فى مرج همذان بزيادة مياه الآبار فى ذلك المرج عند برد الهواء قبل الامطار والثلوج ونقصانها فى شدة الحر فقال ما نقصت الا لعدم الاستحالة وما زادت الا لوجودها واستحالة الهواء ماء والا فبماذا وما جاء مطر ولا ثلج بعد فاجبته بأن المياه ترشح من اعماق الجبال الى ما تحتها من المروج كرشحها الى العيون والانهار فتقف فيها وتعلو على وجه الارض حينا ثم ينقص مددها بقوة الشمس وطول النهار ويكثر تحلل ما يتحلل منها كما يتحلل من مياه البطائح وغيرها ولا يزال يقوى ذلك التحلل كلما قويت(١) الشمس وطال النهار فيصير المتحلل منها لقربها من وجه الارض اكثر من الوارد اليها من رشح الجبال فلا يفى البدل بالمتحلل فتنقص الآبار وما نزحت الجبال واغوارها بعد فاذا قصر النهار وبرد الهواء لم يتحلل منها ما كان يتحلل او قل والبدل على ما كان عليه او قريبا مما كان عليه فى الانصباب فيزيد الماء ولو لم يكن كذلك

(١) سع – قربت – اى من الارض

لكانت

لكانت الانهار فى جريانها كآبار المروج فى زيادتها وليس كذلك فان البرد لايعيدها ولايزيدها دون المطر والثلج فان المياه المكشوفة للشمس تحل الشمس بشعاعها منها حلابعد حل ولايتبين ذلك فيما يجرى لاتصال مدده بيانه فى الواقف فيرى الواقف كلما كان انبساطه اكثر كان تحلله اكثر فتجرى اليه انهار كثيرة ولا تبين فيه زيادة بينة بل قد يكون الجارى اليه بقدر ما تحلله الشمس من سطحه فلايزيد (ولا ينقص وقد يكون اكثر مما تحلل الشمس فيزيد ولا ينقص وقد يكون اكثر ما تحلل الشمس فيزيد – ١) وكلما زاد انبسط وكثر التحلل منه الى ان يصير المتحلل بقدر الزائد الجارى اليه فيقف ولا يزيد او يكون المتحلل منه اكثر من الجارى اليه فينقص ويضيق حتى يصير المتحلل منه بقدر الجارى اليه فيقف ولذلك ترى البحار لا يؤثر فيها كثرة الامطار وقلتها زيادة ونقصانا بينا كما يؤثر فى غيرها وترى الانهار العميقة التى تستمد من الاودية المطرية والانهار والعيون النزية والرشحية تزيد تارة بالامطار اذا كثرت وتارة بالثلوج اذا ذابت وتارة بهما ولاتزيد ببرد شديد مستول من غير مطر ولا ثلج ومياه الآبار من مياه الثلوج والامطار تنزل وترشح من الاعالى الى (٢) المواضع الخالية والاغوار من الارض فيجدها المحتفرون فى ارض دون ارض وفى موضع اعمق واغور وفى موضع اعلى ولا يوجد فى الصخرية ويوجد فى الرملية والطينية وتنخرق الآبار الى اغوار عميقة كبيرة فيعتقد أن موضع الماء ابدا تحت الارض ويوصل اليه بالحفر وليس كذلك فانك تجد أرضا عالية تحفر البئر فيها فتجد الماء قريبا ثم تنزل منها الى ارض مستفلة بقياسها استفالا كثيرا فتحفرها فلا تجد ماء اوتجده فى عمق اعمق ولوكان ماء البئر هو الماء الذى تحت الارض لتساوى سطحه بالنسبة الى سطح الارض وانما توجد الآبار فى الارض الطينية او الرملية التى تنتهى الى طينية ولا توجد فى الصخرية ما لم تنته الى الطينيــة وربما انتهت الآبار فى الجبال وما يقاربها فى الحفر الى مياه جارية لا يعرف صوبها ولا مصبها لجريانها من غور الى غور فى العمق وربما استفل الغور الثانى كثيرا عن الاول فلا يلحق

---

(١) سقط من سع–فتأمل (٢) سع – ف .

الماء بالحفر فيما بعد ذلك الموضع .

ويعتقد القائلون بالاستحالة ان البئر اذا حفرت فلم يوجد فيها ماء وتركت فوجد فيها ماء بعد مدة من حفرها قالوا لان الهواء فيها يستحيل ماء وانما ذلك يكون اذا انتهى الحفر الى ارض ندية فيجتمع من نزّها مايملأ حفرتها ولو انتهى الى ارض يابسة لما استحال ولا امتلأت بوجه من الوجوه ولوكان الامر كذلك لما نقصت الآبار صيفا وزادت شتاء عند ورود الامطار وكثرت بكثرتها وقلّت بقلتها فان قعر البئر فى الصيف ابرد منه فى الشتاء فلم لا يستحيل فى الصيف اكثر من الشتاء وماء البحر هو الماء الاصلى الباقى على احاطته والارض المكشوفة كجزيرة او جزائر فيه وسبب الجزائر مثل سبب الجبال من السيأى والارضى ومرارة ماء البحر وملوحته من تأثير الشمس فى تسخينه والرياح الموجة فى مزجه بالارضية فتمرر الممتزج وتملح بحرارة الشمس وكذلك تتولد الاملاح فى المعادن من مياه كدرة وقفت على ارض سبخة فاستحالت ملحا واختلاف الطعوم فى مياه الآبار مع كون مادتها من مياه الامطار هو لاختلاف تربتها فمنها ملحية ومنها زاجية ومنها شبية ومنها حديدية ومنها نحاسية ومنها كبريتية ومنها قفرية (١) ومنها عذبة لاطعم لها بحسب اراضيها ومجاريها والماء الخالص لاطعم له وانما تعذب المياه الجارية لانها من الامطار ويلطفها جريانها ولاتؤثر فيها الشمس لاجله فان الماء الواحد لايقف لقبول التأثير وقد عرفت ان التأثير يقبله المتأثر لسكونه لالحركته والمتحرك لا يثبت لمؤثر واحد زمانا حتى يؤثر فيه. وجملة مالايؤثر لايؤثر واكثر الانهار تجرى من الشمال الى الجنوب لانها تسيل من الجبال الثلجية والاراضى الباردة الممطرة الى الاراضى النضة المستفلة وتصب الى البحار حيث كانت اقرب واخفض . والله اعلم بالصواب .

---

(١) كذا

الجزء الرابع

من العلم الطبيعي من كتاب المعتبر

يشتمل على المعانى والاغراض التى تضمنها كتاب (١) ارسطوطاليس
فى الآثار العلوية والمعادن وتحقيق النظر فيها

الفصل الاول

فى السحاب والمطر والثلج والبرد

اذا اشرق الشعاع على سطح الارض والماء احدث فيهما حرارة فيصعد بتلك الحرارة من الارض غبار ومن الماء بخار ومن الممتزجات ممتزج والصاعد بالحرارة من ذلك كما قيل يصعد من مضيق الى سعة ومن جهة مركز الى محيط فتصعد أجزاؤه على خطوط مستقيمة كلما امعنت فى الصعود تباعدت فتفرق مجتمعها وتباعد متقاربها وتشتت فى طريقها وتنتهى حركتها بعضها ببعض فيتعلق الرطب بالرطب والرطب باليابس واليابس باليابس بواسطة الرطب حتى ينتهى الى حد من الجو يقصر الحرارة الشعاعية المنعكسة من الارض الى مايليها من الجو عن الوصول اليه والحرارة النارية ايضا لبعد موضعها الطبيعى عنه لا تنتهى اليه وذلك هو الجو الذى بين الجوين الأدنى المستخن تتسخن به الارض(٢) والماء عن مشرق الشعاع الاعلى المستخن بحر النار وهذا المتوسط العديم الحرارة من الجانبين هو الى الارض اقرب ويدنو من رؤوس الجبال الشامخة والظهور العالية فيكون ابرد موضع فى الهواء وبرده انما يكون عن برد الارض والماء اذا كانا على بردهما بغيبة الشعاع فى الليل وضعف اشراقه فى نهار الشتاء فان ذلك الجو المصاقب بما فيه من بخار وغبار يبرد ببرد ما يجاوره من الارض والماء فاذا سخن وجه الارض وسطح الماء باشراق الشعاع اخذت السخونة تعلو قليلا قليلا حتى تنتهى منه الى موضع بحسبها فى ضعفها وقوتها فان القوية الدائمة كحر الصيف تنتهى الى حيث لا تبقى فى الجو الهوائى برودة بل اما على طبيعة

---

(١) صف - كلام (٢) سع - المتسخن بسخونة الارض .

الهوائى واما احر واذلك يقل اويمتنع البرد والمطر فى الصيف ولايكون الثلج الا فى الزمن الابرد والبلاد الباردة (١) وفى الشتاء تبقى البرودة من ليلة الى اخرى اذلا يفى حرالنهار بازالة ما حصل منها ليلا فاذا انتهت الابخرة الى ذلك الجو البارد ثم ساعدها سبب مبرد من ريح تهب عن جبال مثلجة ومياه باردة جلبت بحركتها الى ذلك الجو بردا بأجزاء من ماء وثلج تحملها اليه فيشتد برده فيبرد ما فى اعاليه من بخار أصعدته اليه الحرارة فاذابرد ذلك البخار عادها بطا ولقى صاعدافبرده (٢) فتراكم من ذلك سحاب كثيف فى المرأى فقطر اما كله مطرا اويقطر بعضه ويتفرق البعض وانما يقطر ما يقطر من ذلك البرد الرذاذ المائى الذى سخن فصعد وصعد فتفرق وتفرق فصغرت اجزاؤه وعاد بالبرد هابطا من سعة محيط الى ضيق مركز فتقاربت خطوط مسافاته فتلاقت الاجزاء فى تقاربها فاتصلت بعضها ببعض فكبر صغيرها وبرد سخينها فهبط مطرا فان وردت من جو عال كانت مسافتها اطول فكان اتصالها فى مسافتها اكثر وقطراتها اكبر وان كان البرد اشد جمد الرذاذ ونزل ثلجا وحبس البخار الصاعد بقرب الارض فلم يتصعد ولذلك ترى الجو الادنى فى يوم الثلج ادفأ فاما اذا نزل الثلج واشتد برد وجه الارض انقطعت الابخرة فبرد الجو باسره وما علا منه وما دنا الى الحد الذى ينتهى اليه التبريد ولم يكن ما يقارب الارض احر من الجو الاعلى الذى هبط منه الثلج فان كان فى يوم الثلج ريح تطرد البخار عن وجه الارض اشتد البرد فان نزل الثلج من عال ايضا وحركته رياح فى نزوله صدمت الاجزاء بعضها بعضا وتشبث بعضها ببعض ودارت بالحركتين الطولية التى بها هبطت والعرضية التى بها تشبثت فيدور فيستدير شكل البرد النازل اويقارب الاستدارة وكلما كانت الريح اشدوالسحاب اعلى كان البرداكثر ولذلك يمطر البرد فى زمان احر من زمان الثلج والبرد الاكثر يمطر فى الزمن الاحر على الاكثر ولا يكون برد بغير ريح كما يكون المطر والثلج وهذا الموضع من الجو الذى

(١) سع - الابرد (٢) صف - فرده.

ينعقد فيه السحاب وينزل منه المطر والثلج والبرد يسميه القدماء فلك الزمهرير وادناه ايضا هو من جملة حيز الماء الطبيعي المحيط بحيز الارض وانما خلا من الماء لخروج شكل الارض عن الكرية بماقيل من جبالها واعاليها واغوارها واوديتها فنزل الماء الى الاغوار والاودية وانكشفت منه الظهور والاعلى والجبال فبقى بعض حيز الماء خاليا من الماء وفيه القوة المبردة وامتلأ به ماخلا من حيز الارض من الارض حتى تغير بذلك شكلا الكرتين الارضية والمائية فيبقى من الحيز المائى مالا ماء فيه اذ لم يحط الماء بالارض من كل جهة ولولا الحرارة الشعاعية المسخنة للارض والماء وما يليها لاسخن هذا الجو للقوة المبردة التى فيه على ما قيل وانما يسخن من سخونتها اذا افرطت وتعدتها وتكون السخونة فيهما اكثر وفيه اقل واذا اشتدت فى الصيف والبلاد الحارة تعدت اليه فلم يقطر منه مطر ولم ينعقد فيه سحاب اللهم الا بما تجاوره البحار ويكثر ما يتراكم فى جوه من صاعد البخار والسحاب ليس غير المطر والثلج فى الجو اذا رؤى من بعيد وليس هو شيئا يقطر منه المطر كما يظنه من لا يتأمل ويتفكر فان السحاب قد يكون تحت الجبل ويراه الانسان وهو فوق الجبل والسحاب من تحته ويدخل الانسان فى السحاب فلا يرى الا ما يراه فى يوم المطر والضباب والسحاب المتراكم كالضباب المقيم بل هو هو والمضئ كالجو المطير يرى ذلك من يراه من بعيد كذلك ثم يجيء اليه حيث هو من الجبل فيدخل فيه فيراه هكذا وكدر الهواء بالسحاب ككدر الماء بالتراب وليس هناك شيء يحمل الماء كما تظنه الدهماء وانما السحاب هو المطر بعينه حيث يرى من بعيد والسحاب الذى لايمطر يكون عن بخار تراكم فتكدر ولم يبرد ولو برد لقطر وينجر السحاب بحركة الرياح من موضع الى موضع فتقاوم الحركة الريحية لقوتها حركة نزوله لضعفها فلايمطر حتى تكف الريح عنه فيقول الناس قطع المطر الريح وانما انقطع الريح فنزل المطر او حتى يتراكم وتتصل اجزاؤه فى حركته ويشتد برده وتكثر قطراته فتقاوم بثقلها الريح ويمطر مع هبوبها والى جهة مهبها وكذلك يصعد

البخار من البحار وهو جار فيتراكم بمدده وبحركة الرياح ويكبس(١) بعضه الى بعض فيشتد تراكمه ويبرد بالترويح من الريح فيمطر على ارض قريبة اوبعيدة من البحر فى زمن البرد والحر فان الرياح الحارة قد تتبرد(٢) كما علمته فترى اكثر السحب الممطرة بقرب البحار اوبرياح قوية تحملها من جهتها فكذلك ترى الرياح الجنوبية تمطر بلادا والشرقية بلادا اخرى والشمالية والغربية كلا بحسب قربه من البحر وهبوبه من الجهة القريبة ولايكاد المطر الصيفى يكون الا من ابخرة البحار التى تحملها الرياح لا من برد الجو والسحب المنعقدة فيه والبلاد التى لا تمطر هى التى جوها (٣) احر والبحر منها ابعد وارضها اخفض. وفى تربتها حرارة مزاجية كالسبخة المالحة والحمائية والكبريتية التى ينعكس منها الى جوها حر اكثر ويكون هبوب الرياح التى من جهة البحر فيها اقل والارض الكثيرة المطر هى المقاربة للبحر والتى الرياح البحرية تهب فيها وبقرب الجبال الحاملة للثلوج وبقرب الانهار العظيمة والبطائح وتكون فى نفسها مزجية حافظة للانداء من مطر الى مطر ومن شتاء الى شتاء .

وبالجملة فالمطر عن بخار سخن فصعد وتفرق ثم تراكم وبرد فاجتمع ونزل والاسباب الممدة هى الابخرة الصاعدة اما من بعد فتوصلها الرياح او من حيث صعدت فانعكست ونزلت كما تصعد الابخرة من الجبال فتنعقد عليها سحابا فى وقته ويمطر من وقته عليها وعلى ما يقاربها ويتأدى من الجبل الى موضع بعيد كما يتأدى من البحر الا ان جو البحر لحرارته لا تنعكس منه الابخرة على اكثر الامر اليه بل الى حيث تحمل السحب الرياح من جو بارد فيبرد وينزل فيه والجبال على الاكثر لبرد جوها تمطر ابخرتها من موضع صعودها اوما يقاربه ولولا ذلك لدام مطر البحر واتصل لاتصال بخاره الصاعد وقد يتفق للرياح العواصف ان تلج اغوارا من الارض وتشق فى قعر البحر فتصعد فى وسط الماء وهى ريح قوية فتصعد ماء وربما اصعدت معه اشياء اخرى كالضفادع ونحوها وتمطر على المواضع التى ينتهى بها حركة الرياح اليها وقد قيل ان منها مارئى فيه تنين كبير فى

(١) سع– يلتبس (٢) سع–تبرد الماء (٣) صف–جوهرها

الجو مع السحاب وواقعا على الارض مع المطر ومنها ما يحمل ترابا مختلطا بالماء فيمطر طينا وقد تحمل الريح ترابا من ارض وتنتهي به الى ممطر سحاب فيلتقي المطر والتراب فيختلطان في نزولهما وينزل وهو طين ايضا وقد رؤى ذلك كذلك في الحالين ـ قال قوم ان المطر والبرد والثلج في الجو العالي مقيم ينزل منه ما ويترك فيبقى منه ما يبقى وما احتجوا على ذلك بحجة فتناقض ولا دلوا عليه بدليل فيقبل او يرد ولعلهم انما قالوا ذلك لما رأوه ينزل من فوق. فان قاله عالم يصلح ان يتأول قوله قيل ان المطر والثلج في الجو اعني القوة المذكورة وهي كالخزانة والينبوع للمطر وغيره .

الفصل الثاني

في الرياح والزلازل والرعد والبرق والصواعق

الريح هواء متحرك والهواء ريح ساكنة فاما الاسباب المحركة للهواء فمنها قريبة الينا معروفة عندنا وهي حركات الحيوانات وتحريكاتها كما تحركه المروحة من يد الانسان فتحركه جملة من حيوانات بكثرة من الخيل وقطيع من الغنم وجماعة من الطيور في الجو فهذه وامثالها تحرك الهواء حركة تتصل باتصال الحركة الموجبة لها وتنقطع بانقطاعها ومنها حركات الرياح من جهات السماء كالمشرقية والمغربية ونحوهما فان هذه هي التي تسمى رياحا وتتصل اتصالا غير معروف السبب وتشتد وتضعف وتزيد وتنقص وتختلف وتتصادم منها ريحان فصاعدا ومنها الزوابع التي تصعد ملتفة من الارض الى السماء .

وقد قال القدماء في الرياح والامطار أن البخار الرطب المائي مادة المطر والغبار الارضي الدخاني مادة الريح قالوا لانه يسخن فيصعد فيبرد فيهبط ثم يعترضه في نزوله البخار الصاعد فيجتذ به عن وجهته في نزوله فيأخذ عنه جانبا ـ فيا ليت شعري كيف كان هذا في الغبار الدخاني ولم يكن في الرذاذ المائي حتى عاد المائي هابطا على الخطوط التي صعد فيها مستقيما بنقله الطبيعي ولم يحد (١) عن وجهته لبخار يتلقاه صاعدا كما حاد هذا فكيف حرك هذا الغبار الغبار وكيف

---

(١) سع ـ يجد .

حركة هذا فى عدوله عن وجهته بشدة وسرعة اشد من قوته وسرعته فى حركته فى وجهته الطبيعية فان الريح قد يبلغ من قوتها ان ترمى الجدران وتقلع الاشجار والغبار النازل فى وجهته لايهدم السقوف ولا ماهو اضعف منها فماسبب هذه القوة وما الذى احفز هذا الغبار الى سلوك هذه الوجهة بهذه القوة والشدة التى لاتساويها بل ولاتقاربها قوة الصاعد من الغبار ولاقوة النازل منه ولو قوى الصاعد على النازل بهذه القوة لعكسه واصعده فما كان يحركه يمنة اويسرة عن وجهته. هذا كلام مايقبله قائله فكيف يقبله سامعه .

وقال المتأخرون ان من اسباب الرياح سخونة تعرض فى موضع من الهواء فينبسط ذلك الهواء ويزيد مقداره فيتحرك منبسطا فيحرك ما بين يديه فتتصل الحركة باتصال السبب المسخن كحركة الماء فى الغليان والتبخر بالنار وهذا. لوكان لكانت حركات الرياح كلها صاعدة او منبسطة الى كل جهة على السواء فان النامى ينمو فى اقطاره على السواء وكذلك المتخلخل والمتسخن انما يتحرك بسخونته صاعدا لاهابطا ولا منحرفا وكذلك لو جعل بدل الحرارة البرودة فأوجب التكثيف الجامع لبخار الهواء الجار للهواء اليه كما اوجبه بالحر المتخلخل الدافع لكانت الحركة اما الى اسفل واما من كل جهة الى وسط ماوليس كذلك فانا نرى الريح تهب من مسافات بعيدة وتحمل سحابا وترابا من موضع الى موضع شاسع المسافة الى جهة واحدة لا الى جهتين متباينتين فكيف الى جهات عدة ونرى الزوابع والهواء راكد الا يتحرك تلتف وتسير كسير الفارس فى جهة واحدة وكلما يحيط بها من الهواء ساكنا اوضعيف الحركة ولوكان لالتفاف رياح لأحسسنا بتلك الرياح من الجهتين المتصادمتين بتلك القوة ولقد رأيت ريحا زوبعية صعدت من وسط (خرگاه) فحملتها صاعدة فى الجو واقلتها عن الارض بقدر قامة الرجل ثم سقطت ومن يرى قوة الرياح لايساويها بقوة النار فى حركتها الصاعدة ولابقوة التراب فى حركته الهابطة فكيف يجعل سببها حرارة الصاعد من الغبار وبرودة النازل ولوكانت الرياح عن الحر الباسط لكفت اذا بردت فى

اجتيازها

اجتيازها على الثلوج والمواضع الباردة فانها تحركت لسخونتها فكيف لا تكف لبرودتها وكذلك لوكان السبب البرد لكفت اذا سخنت ونحن نرى رياحا شديدة حارة جدا كالسموم وباردة جدا كالدماء ولم نر للقدماء قولا فى سبب الرياح سوى هذا وما يرضى به متأمله .

وقوم من القدماء الأقدمين لم يفرقوا فى عرف لغتهم بين الرياح والأرواح بل جعلوا الاسم لها واحدا ولم يفرقوا ولم يفسروا بل تداولوا ذلك فى عرفهم تداول العارفين الواقفين (١) على المعنى المشترك اوالغافلين المعرضين عن طلب معرفته ونقول الآن ان الحركات باسرها لاتخرج عما حددناه اولا من طبيعية وقسرية وذاتية وعرضية ومن الطبيعية الارادية النفسانية وكل قسرية فعن طبيعية وكل عرضية فعن ذاتية فالحركة الاولية طبيعية ذاتية والحركة الاولية فى الرياح هى التى ينبغى ان نطلبها .

فنقول انها ان كانت قسرية فما الطبيعية القاسرة لها وان كانت عرضية فما الذاتية المسببة لها وقد بطل ان يكون السبب هو ما قيل من حركة الغبار الدخانى فى حره صاعدا اوفى برده هابطا وبطل ان يكون حر الهواء بسخن طارق جهة كما قيل اوبرودة ببرد طارق جهة كما قيل ايضا وليس فى الطبيعيات اسباب اخرى ينسب ذلك اليها فالى ماذا ينسب .

فنقول انه تنسب حركة الريح الى الريح بالذات كما نسبت حركة الروح الى الروح بالذات لان محركها فيها اعنى ان فيها قوة محركة فان القوى السمائية انما ترد الى عالمنا هذا فى الارواح واليها وهى حواملها الاول ولا يبعد أن تكون المحركات الريحية قوى سمائية كوكبية حاملة للبخار والغبار والاجزاء الهبائية والبذور من النبات والثمار من الشجر والانداء والامطار والسحب الى جهات من الارض وبقاع لتتميم امر الكون والفساد ومن يرى الزوبعة قائمة بنفسها تسير فى الهواء الراكد كسير الفارس المجد ملتفة مارة فى حركتها الصاعدة المصعدة للغبار مع انجرارها على وجه الارض من مكان الى مكان تحقق ان تلك

---

(١) صف - من الواقفين .

الحركة ليست عن حرارة نارية مصعدة ولا برودة مهبطة بل عن محرك غيرهما اعنى غير الحر والبرد ومن يرى نفح الرياح التى تهد الجبال وتقلع الاشجار يعلم انها ليست حركة باردلبرده ولا حارلحره فهى عن اسباب غير الطبايع العنصرية والقوى البسيطة الاولية وهذه القوى اذا لم تكن ارضية عنصرية فهى سمائية كوكبية وليس غير هذا فتسمية الريح روحا والروح ريحا يليق ان يكون ممن عرفهما بالمعنى الجامع لهما .

فان قال قائل ان هذه القوة فى الريح كالنفس فى الروح فالريح ذات نفس ومن ذوات النفوس .

قيل له فى الجواب ان عنيت بالنفس انها المحركة بارادة والى جهات متفننة فلاتسم هذه نفسا بل سمها قوة كما سميت القوة النارية فهذه قوى طبيعية غير القوى النارية والهوائية ومن الذى قال ان القوى الطبيعية هى تلك الاربع فقط وكيف وفى المركبات قوى اخرى كقوة المغناطيس الجاذبة للحديد ونحوها فحركات الرياح باسرها عن قوى سمائية واردة عن الكواكب فى حركاتها بقربها وبعدها ومسامتتها وانحرافها وليس هذه القوى فقط من السماء والسماويات بل وسائر القوى المعدنية والنباتية والحيوانية وقد قسمت الرياح من جهة مهابها الى اثنى عشر قسما تنشعب عن اربعة اقسام اول شرقية وغربية وشمالية وجنوبية ويقسم كل واحدة من هذه بثلاثة اقسام فشرقية وسطى وشرقية شمالية وشرقية جنوبية وكذلك فى البواقى وهذه الرياح تهب فى (١) الاكثر فى اوقات معروفة من السنة يعرفها البحريون بانواء لا تخل على الامر الاكثر بل تقل وتكثر وتتقدم قليلا وتتأخر وتأثير الرياح فيما تهب عليه ومن تهب عليه بحسب ما تجتاز عليه وتنتهى اليه من بحار وجبال وبرار ومعادن ونبات وثلوج وانداء ومياه مختلفة جارية وواقفة وطيبة وخبيثة فتأثيرها بحسبها وبحسب ما كان من حالات الجو قبلها وبعدها فحارة تصلح اثر باردة سبقتها وباردة تصلح اثر حارة وحارة تزيد على حر حارة سبقتها وباردة تزيد على برد باردة وقس على ذلك

(١) سع – على .

وفرع وطول واختصر كما تشاء واستفد من هاهنا العلم الكلى والسبب الاولى واختصر ما عداهما .

والزلزلة هي اختلاج الارض عن حركة هواء محتبس فى غور عظيم من اغوارها اما لسخونة عرضت له اولقوة ريحية حركته واذا كانت الارض مستحصفة الظاهر صخرية كالجبال اوما يقاربها كثرت وقويت حركة الهواء فيما يوجد من اغوارها وقد يكون لانهدام جبال فى اغوار من الارض فتزلزلها ويكون ذلك فى زلزلة على اثر زلزلة على الاكثر وقد يسمع دوى الريح فى خروجها من الارض بانشقاقها ويكون له صوت شديد جدا فان لم يكن فى البلاد الجبلية اغوار عظيمة لم توجد فيها الزلازل وان وجدت الاغوار فى غير الجبلية ربما كانت فيها الزلازل اقل وعلى الاقل واذا كانت الاغوار العظيمة فى الاراضى المستحصفة كانت فيها الزلازل اعظم فاكثر على الاكثر فقد تتزلزل اراضى فتنخسف فيها خسفات وتظهر فيها مياه فى اغوار الخسوف .

واما الرعد والبرق فقد قال القدماء ان البرق هو نار تشتعل فى السحاب والرعد صوت انطفائها فيه فان السحب اذا تراكمت وتصادمت بحركة الرياح قدح منها ناركما تقدح المياه المتصادمة بحركات قوية فاذا انطفت تلك النار فى السحاب كان لها ذلك الصوت ولذلك لا يرى برق ولارعد معه بل لايرى رعد لايتقدمه برق ولعله صوت التصادم وقرع السحاب للسحاب ولكن تأخر الصوت عن البرق لأن النظر يسبق السمع من جهة ان السمع يتأدى اليه المسموع بحركة الهواء المقروع وتموجه والبصر بالمحاذاة فيتساوى فيه القريب والبعيد وهما اعنى الرعد والبرق فى زمان واحد .

والصاعقة قيل انها من اجساد معدنية كالحديد والنحاس تتكون بامتزاج فى الجو من الابخرة الارضية والمائية الممتزجة هناك ويتم تكونها بنار الاحتكاك المدنية لها فتهبط مشتعلة وتتصل فى نزولها كاتصال الرذاذ الثلجي والمطرى فتنتهي الى الارض قطعة واحدة متصلة فتحرق ما تلقاه من اجسام ولكون

اتصالها لم يستحكم تنفذ (١) فى الاشياء المتخلخلة كالثياب (٢) ونحوها اجزاء متفرقة فلا تحرقها وتلقى الذهب والفضة ونحوها فتسبكها وما احرقت اعلى الكيس الذى كانا فيه وتغوص فى الارض سريعا لثقلها فى هبوطها من عال على وقد عرفت ان الثقيل يتضاعف ثقله بطول مسافته فى حركته الطبيعية وقد ذكر قوم انهم رأوا قطعة من نحاس نزلت فى الصاعقة بكاورس مجتمع بعضه الى بعض وزنها سبعون منا شبيهة بحجر الشادنج العدسى .

الفصل الثالث

فى احداث الجو الاعلى مثل الشهب وكواكب الاذناب والحراب والشموس والمصابيح ونحوها والحمرة والهالة وقوس قزح

هذه كلها تحدث فى البخار الدخانى الممتزج الصاعد (٣) الى اعالى الجو حتى تنتهى الى قرب كرة النار فتشتعل كاشتعال الدخان الصاعد بنار فوقه وعود اللهبة فيه هابطة الى المتدخن كما انك اذا اطفيت مصباحا وبقى دخانه يصعد ثم ادنيته الى مصباح آخر فوضعته تحته بحيث يصعد الدخان من المطفى الى المشتعل ترى النار تلتهب فى ذلك الدخان وتنزل الى المطفىء فى عمود دخانه فتشعله كذلك هذه الشعل والشهب تشتعل بنار الجو الاعلى وتذهب الشعلة فيها على سنن الدخان ووضعه وشكله فالطفه الشهب وهى التى تشتعل وتنطفى سريعا للطافة ما اشتعلت فيه وقلة مادته وما غلظ من البخار يبقى فيه الاشتعال نارا على طوله ويستدق عند طرفه الاعلى ويغلظ عند طرفه الادنى ويكون كصورة كوكب اتصل به ذنب وقد قال قوم ان كواكب الاذناب موجودة معدودة تظهر فى اوقات محدودة وما قالوا حقا لانا رأيناها يبتدئ ظهورها فى موضع من السماء غير الافق ثم تنشؤ وتبقى وتتلاشى فى موضعها وربما لم تنشؤ بل تظهر على حد وتبقى (٤) عليه ثم تنقص وتضمحل تدريجا ولو كان كذلك لكانت تغيب

---

(١) سع – تبعد (٢) كالنبات (٣) سع – الممتزج والصاعد (٤) سع – ولا تبقى من

من حيث تقارب الشمس بحركتها التي الى جهة المشرق اوجهة المغرب وليس كذلك بل تضمحل فى مكانها اوفيما يقاربه ولا تقارب الشمس .

وقال قوم ان الذنب هو المحدث والكوكب من الكواكب الموجودة المعهودة اذا وقف تحته البخار رئى كذنب له ولوكان كذلك لرئى الذنب ولاكوكب اذ ليس من ضرورته ان يكون تحت كوكب قيل بل من ضرورته ذلك لأن الكوكب يجر البخار اليه وهذا ركيك لان الكوكب نراه فى موضعه جديدا ولايراه احد الكواكب المعروفة فى الموضع الذى يظهر فيه ولا يبقى بعد زوال الذنب فهو من احداث الجولا من كواكب السماء قيل ودبوسه(١) الذى هو كوكبه حيث يجتمع البخار وذنبه ذؤابته الصاعدة وانما لا يرى كذلك لاختلاف المنظر فى الوضع. والجراب والمصابيح والشموس كلها من هذا القبيل .

واقول ان حفظها لاشكال باعيانها وبقائها اياما كثيرة اوساعات قليلة يدل على سبب حافظ نوعى من القوى السمائية يتعلق بجرم بخارى يظهر فيه فينيره اويشعله نارا ولولاذلك لما انحفظت لها اشكال ولابقيت زمانا فانا نرى منها مايشبه التنين فى الطول وشكل البرق ولوبقى فى الالتواء لبقى زمانا على ذلك الشكل ثم يضمحل ولم يستقم وما يشبه العصا يمحى ولايلتوى وكذلك مايشبه الشموس المستديرة المضيئة المنيرة وذات الشعاعات المتفرقة كالشعر وهى الأعنز والمصابيح التى كالكواكب الكبار لاتنتقل اشكالها فى بقائها ولابعضها الى بعض بل تضمحل وهى على شكلها والاشتعال يقتضى لها اختلاف الحال مع البقاء فى الذهاب طولاوعرضا والتى منها كالكواكب يغفل الناس عنها على الاكثر لاختلاطها بالكواكب الدائمة الوجود فتظهر ولا تضمحل قبل ان ترى .

وفى تاريخ الجهشيارى حكاية كوكب ظهر فى ايام الموفق بالله وكان كبيرا على صورة انسان له ذوائب عدة وظهر فى وقتنا هذا كوكب كبير قليل الضوء ذنبه قصير عريض يشف من ورائه اعنى من وراء الذنب مايمر عليه من الكواكب

---

(١) صف ــ ودبوسه رأسه .

حتى يرى من ورائه كشعاع الشمس النافذ من الكوى وكانت له حركتان طولية يدوربها مع الفلك فى كل يوم وليلة دورة وعرضية من الشمال الى الجنوب قطع بها فى احدى عشرة ليلة من عند صورة ذات الكرسى الى افق الجنوب فى كل ليلة نحو من خمسة عشر درجة اوازيد قليلا قطعا متساويا فى الايام واضمحل وتلاشى حتى اقترن فناؤه واضمحلاله بالافول وذنبه فى مقابل جهة حركته ولا يمكن القول بانه حدث من اشتعال البخار اللطيف فان الاشتعال فى مثله لا يطول بل ينطفىء كما يبتدئ كالشهب .

اللهم الا ان يستمد كاستمداد المصباح الدهن وكيف يتصل له مدد البخار المبدد مثل اتصال مدد الدهن المحصور فى الاناء وكيف يتحرك هذا المدد معه مع حركته ولوكان لكان الاشبه انتهاء الاشتعال الى حيث البخار لا البخار الى حيث الاشتعال وكيف يحفظ الشكل ولأى سبب لا يذهب الاشتعال طولا وعرضا ولا يمكن ان يقال انه حدث من اشتعال بخار كثيف لا يسرع تحلله لانه كان يهبط بثقله كما هبط حديد الصاعقة ونحاسها اذا اجتمع وعلى كلا الامرين فما العلة فى حركته بل فى حركتيه الطولية والعرضية التى لا يتبع فيها متحركا من الافلاك والكواكب ولا يصح ان يقال الا ان الاولى بالعرض والثانية بالذات وبخاصية (١) واذا كانت له حركة خاصية فما هى طبيعية لانها لاعن المركز ولا اليه فهى ارادية والارادة عن نفس هى التى قلنا بروحانيتها وملكيتها وظهورها فى نورها وانها تنجلى وتظهر فى سماء الدنيا بحادثة غريبة تحدثها وكذلك اختلف اشكالها وجهاتها وحركاتها وقد رصد الناس هذه الحوادث على اثر ظهورها ورأوا آثارها فى الديار التى تظهر فيها وبطل ان تكون من الكواكب الدائمة الوجود فان تلك تظهر وتخفى بحركتها على نسق تظهر على مثله فتغيب فى افق وتطلع من افق فهذه تخفى باضمحلالها وتلاشيها فى امكنتها وحركاتها الى جهات مختلفة فهى من قبيل ما قلنا لا غير .

ولقد رأيت فى ليلة من الليالى المظلمة فى الحلة فى ريح عاصف انوارا كالأعمدة

(١) سع – بخاصة

عظيمة

عظيمة جدا من الارض الى السماء يدخل الانسان الى وسط الضوء منها فيضئ بها وهى شاخة ممعنة فى الجو علوا تأتيه مع تمويج الرياح للهواء يزيد ما رأيته منها على عشرين او ثلاثين اذلم اعدها وأخبرنى من رأى منها فى تلك الليلة مثال ذالك على مسافة بعيدة نحو فرسخ اوفرسخين وما كان بها خفاء ولا التباس وشاركنى فيه جميع اهل البلدة من اهل الفطنة بحيث لا يقول قائل انها من الاحداث البصرية لأن الناظرين كلهم على كثرتهم اشتركوا فى كل واحد واحد منها فما الذى يمكن ان يقال فى تلك من هذا وما انتهت الى جو السماء الاعلى ولا كانت حارة ولا اختلف على الانسان حاله فيها عن حاله فى ضوء القمر فما اشتعلت من نار الجو ولا انقدحت من اصطكاك الرياح اذلم تكن محرقة ولا حارة ايضا ولا سريعة الزوال كخطف البرق الذى لا يثبت حتى يستثبت فهل يمكن ان يكون الا من قبيل ما قلنا واتفق بعد هذا ان عادت مثل تلك الريح بذلك الغبار ونحن ببغداد وفيه مثل تلك الاضواء والأعمدة المستنيرة فتأملناه فاذا هو من اضواء المصابيح والمشاعل اذا وقعت على تلك الاجزاء الارضية من الغبار والتراب فتضئ عليها بحيث تحققناه بمصباح كنا نزيله ونعيده فيعود الضوء فى الجو كالعمود بعوده ويزول بزواله بحيث تحققنا هذا ولم يبق فيه شك والذى كان منه غير متصل بالمصابيح والمشاعل يمكن ان يكون من انوار الكواكب ولكن الحال تغير (١) بسكون الريح قبل ان يتأمل ذلك فيما لا يتعلق بالمصابيح ولا يدل هذا على بطلان ما قيل فى كواكب الاذناب والرياح والزوابع ونحوها وكذلك يحكى البحريون انهم يرون امثال ذلك عند اشتداد الريح على دقل السفينة وما يقاربه لا يفارقه مع سرعة حركته وحركة الريح ويبقى عليه زمانا فينذر بالسلامة ويكون لهم بشرى .

والحمرة التى تأخذ قطعة صالحة من الجو حتى ربما كانت من الافق الى وسط السماء رأيناها على اشكال المجرة ونحوها وتبقى ليالى عدة فى مكانها هى من هذا القبيل ايضا فكلها قوى سمائية تحل فى اجسام روحية دخانية بخارية وذلك من

---

(١) صف ـ ولكن الخيال يعرف .

ابدان الحيوان محل النفوس ايضا اعنى الارواح البخارية الدخانية وهى الحاملة للنور البصرى فى الحيوان ومحل القوى الفعالة فى جسده والجسد بيت الروح التى هى محل القوة والنفس فهذه القوى تظهر فى هذه الاجسام فى عالم الكيان لحدوث امور غريبة مثلها رصدها المجربون على طول اعمارهم وتعاون هممهم فاستدلوا منها على ما استدلوا من الحوادث فأنذروا بها ولا عجب .

واقول ان الهالة للشمس والقمر وقوس قزح من هذا القبيل ايضا وان كان قوم قالوا انها من الآثار التى تتخيل فيما بين الرائى والمرئى انعكاسا من النير على السحاب كما يتمثل فى المرايا ولعمرى ان النير الذى هو الشمس او القمر سبب فى ذلك الا ان الحمرة والخضرة على الاستدارة فى الاستدارة المحدودة بشكل تعليلها مع انا نرى الحمرة فى اقطاع السحب اذا اشرقت الشمس على ظهورها مع غيبتها عنا ولا نرى الخضرة واذا نظرنا الى المصباح مع جمع البصر رأينا هالة دائرة بحمرة وخضرة كما نرى فى السماء من القوس والهالة ونعلم انه لأمر بين البصر والمبصر ولكن الالوان انما اختلفت فيه لاختلاف ماوقع عليه النور من السحاب فى كثافته ورقته واستواء شكل القوس والهالة من النير واختلاف اللون لاختلاف السحاب بالقرب والبعد من الناظر والرقة والكثافة فى المنظور وتحدث الهالة والنير فى وسط السماء ومايقاربه والقوس عند كونه بقرب الافق فيتسع هذا وتضييق تلك لاختلاف المنظر وقرب السحاب وبعده من الناظر فاما ماعدد من كواكب الاذناب والعصى والثعبان والشموس والاعنز والمصابيح فانها كلها آثار قارة فى الجو تبقى زمانا وتضمحل فلكل واحد منها فى زمن البقاء سبب يحفظه وسبب يحفظ نوعه فى التكرار على شكله وتلك قوى سمائية لامحالة والقوس والهالة وان كانا كذلك فى المرأى فالسبب الجاعل للسحاب بحيث يتراءى كذلك قوة من هذه القوى ايضا فان القوى السمائية منبثة فى اشخاص الكائنات وهى مرتبة الافعال ان لم تكن مرتبة الذوات وما

وما جعل للانسان حاسة تدركها كما لم يجعل للاكه حاسة تدرك الانوار ولانعرف ما عدمنا ادراكه لعدم الحاسة التى بها ندركه الا بدليل عقلى مما ادركناه على ما اوضحناه فى هذه ويتضح فى غيرها لمن ادرك غيرها مما يدل له عليه .

الفصل الرابع

فى المعادن والمعدنيات

القوى الفعالة فى الاجسام (١) قد يمزج بعضها ببعض مزاجا يعدها لقوة اخرى من نوعها وغير نوعها والمزاج الموافق يكون عن فعل قوة كالدم عن القوة الغاذية ويكون بالاتفاق ومن حركات تصدر عن محركات اخرى لا تقصده ولا تتحرك اليه ولالأجله كما يتفق امتزاج الغبار والبخار فى الجو بتحريك الرياح وحركات الحيوانات وتحريك المسخنات والمبردات وهذه القوى التى تمزج مزاجا الكون انواع باعيانها تتعاقب اشخاصها لبقاء انواعها فى الوجود تكون فى الجو على ما ذكرنا من حال الآثار العلوية وسائر الموجودات (فيها - ٢ -) فى الجو ما يشاهد منها وما لا يشاهد وتكون فى مواضع من الارض تمتزج من الابخرة والادخنة واجزاء الارض والماء والنار امزجة لانواع يختص كل واحد منها ببقعة وموضع هو معدنه اذا نزح عنه عاد وتولد فيه كالزئبق والكبريت فى عيونه واراضيه والملح فى اراضى اخرى بل والفضة والذهب والنحاس والرصاص والحديد فان لكل واحد من هذه معدنا فى ارض توجد فيها مادته وتحل فيها صورته وتفعل الصورة منه شيئا بعد شىء كلما نزح عن معدنه من ذلك جاءت تخلفه ومنها ما يكون فى المتولد مع الارض الموافقة كالتى فى البذور والحبوب والعروق والعقد من الاشجار ونحو (٣) انواع النبات ويتعلق بارض مخصوصة لكنه اذا نقل عنها منه شئ تولد من ذلك الشئ من نوعه فى غير تلك الارض كما تنقل العروق والعقد والبذور والثمر من ارض الى ارض فتزرع

---

(١) سع - الامتزاج (٢) من صف - (٣) صف - وهو .

وتغرس وتنبت وتثمر والجنس الاول انما يكون فى معدنه لا غير والقوة المكونة ليست فى الشئ المتكون منه بل فى المعدن الذى فيه تكون ولذلك لا يتكون من الرصاص رصاص ولا من الذهب ذهب كما يتكون من الشجرة شجرة ومن البذر نبتة لان القوة المولدة ليست فى المتولد فتولد منه كما كانت فى المعدن ومنها ما يتكون فى الشخص المتولد كأشخاص الحيوانات التى تتوالد فان القوة المولدة للخلف عن السلف تكون فى السلف الذى هو الذكر والانثى وهذه القوة فى المعادن كالنفوس والقوى النباتية والحيوانية فى النبات والحيوان وانما تخالفها بان تلك تتوالد اشخاصها وهذه تولدمعادنها وانما توالدت تلك لحلول القوى المكونة فى المتكون (ولم تتوالد هذه لان القوة المولدة لا تبقى فى المتكون – ١) منها بل فى المعدن فلا ينبت من الفضة لو زرعت فضة ولا يتولد منها والقوى المعدنية تكون فى الارض على ما قلنا بموافقة التربة فى مزاجها الداخل والمد والخارج الحافظ المعد كالجبال والاغوار التى فيها والترب والاطيان التى فيما بين صخورها والصخور الموقية لها حتى تصير المعادن فى الجبال وغيرها كالارحام فى الحيوانات الموقاة بالصلب من اعضائها الحاوية للصالح من مواد التكون فيها كما رأينا صمغ البلاط يقطر من جبل فى مغار عميق فى قوام العسل الثخين وينعقد ويستحجر فى مغاره (٢) وهذا الامتزاج والانعقاد قد سلف الكلام فيه وان منه ما يمتزج ويتكون وينعقد فى دهر طويل ويبقى دهرا طويلا فلا يستحيل ومنه ما يتكون فى مدة قريبة وهو اقل بقاء والزئبق يوجد فى المعادن مبددا فى التربة كالطل ويصفى ويستخرج ويوجد ايضا وقد يصفى الى آبار فيغرف منها كالماء وكذلك الذهب والفضة توجد مخلوطة فى الترب بين اجزاء صغيرة وكبيرة وقد يوجد معها المس فى معادنها او فى معادن اخرى جرت فى المياه مع الترب الى معادن الذهب فاختلطت به وقد توجد عروق كبار وصغار كما يوجد الزئبق مجتمعا ومتفرقا ومن المعادن ما ينطرق وكله يذوب بالنار وهو الذى مادته الاولى رطبة لدنة محكمة الامتزاج

---

(١) سقط من سع (٢) سع – مكانه .

دهنية

دهنية لا تنفصل منها اجزاء الممتزجات بعضها عن بعض بسهولة كما فى غيرها من المائعات ومنها ما يذوب ولا ينطرق كالزجاج والبلور لقلة دهنيته وخشونة ارضيته ومنها ما لا يذوب ولا ينطرق وهو اليبس مزاجا واضعف امتزاجا وان اختلف بغلبة الارضية والمائية والهوائية والنارية فشفافه هو الذى يستحكم مزاج ارضيته بمائيته ومنطرقه اكثر دهنية واحسن امتزاجا بالهوائية ومنكسره اقل امتزاجا بالهوائية وقد يصير المنطرق غير منطرق ويتفتت بمداخلة الهوائية والخلاء ألاترى ان الشمع اذا دخلته هوائية غير ممتزجة فى ذوبه يتفتت فى جموده ولا يمتد والمس مع الرصاص لا يمتزج امتزاجا جيدا فيتخلله الخلاء والهوائية فينكسر وان كان كل واحد منهما ينطرق ولا ينكسر والمنطرق اذا طرق كثيرا دخلته هوائية غير ممتزجة فكسرته فى طرقه حتى يعاد الى النار فيحمى فتخرج الهوائية منه بالاسخان الشديد فتعود فيه لدونة ينطرق بها واليسير من الرصاص يفتت الذهب اذا سبك معه كذلك ايضا وقد يكون التكسر فى المنطرقين اذا امتزجا لاختلاف قوامهما فى اللين والطرق اذا كان احدهما الين والآخر اصلب فيفرق الطرق بين الاجزاء اذ يطيع بعضها بعضا بحركة التطريق اكثر مما يطيع(١) الآخر فيتخلف جزء عن جزء فيفترق وينكسر وتلك العلة فى مخلوط النحاس والرصاص مع ان الهوائية المداخلة لذلك ايضا .

وفى المعادن خواص وقوى توجد فى المعدنيات تتناسب وتتباين وتتضاد وتتخالف يعرفها المجربون بتجربتهم وينتفعون بما يعرفونه من ذلك فى افعال واعمال طبية وغيرها قد ذكر من ذلك ماذكر وسطر ما سطر واختلط منه صدق بكذب ومعلوم بمظنون لا يصلحه النظر ولا يحققه القياس بل التوقف والتجربة لمن تيسر له .

وبالجملة فان المعدنيات منها احجار صلبة تتفتت وتحترق ولا تذوب ولا تنطرق. ومنها الذائبات المنطرقة وغير المنطرقة ومنها مايشتعل بالنار كالكبريت ومنها مالا يتعلق به لهيبها ومنها ما يذوب وينحل فى الماء كالاملاح ومنها ما لا يذوب كالحصا

---

(١) زيادة من سع — الاجزاء اذ يطيع بعضها لحركة التطريق اكثر مما يطيع الآخر .

ومنها ماهو سخيف الجوهر متخلخل التركيب والمزاج كالزجاج ومنها ماهو قوى الجوهر والقوى الجوهر منه منطرق كالحديد والذهب ومنه ماينكسر ولا ينطرق كالياقوت والبلور ويقولون ان الزئبق منها كالعنصر للمنطرقات ويرون انها تتكون منه وهو مما يضعف التأمل الظن فيه لأنه يهرب من النار ويتصعد بسرعة كالماء مع ثقله وقلة(١) ارضيته وجودة مزاجه لانه يتصعد ولا ينحل ويبقى جوهره مع تصعده بحيث يجمع فيجتمع وقتله خلطه بالرماد ونحوه يتصفى بعد القتل وهو على طبعه ولاتراه فى معادن الذهب والفضة وغيرها ولو كان كذلك لما كان يخلو من معادنها بل كان يكون فيها اكثر منها لانه الام والمادة ولا يوجد فى معادن الزئبق على الاكثر فضة ولا ذهب ولا تجد الفضة والذهب على حال تدريج فى الكون فى اللين والصلابة والبياض والحمرة كما يوجد ما يستحيل فى زمان وينتقل من حال الى حال وان وجد المخلوط الاجزاء بعضه مع بعض فان التصفية بالنار تميز كل نوع على حياله وفى حده والمستحيل ليس كذلك والشب والنوشادر والزاج من جنس الاملاح الاان نارية النوشادر اكثر من ارضيته فيتصعد بكليته والزاج ارضيته اكثر من مائيته وناريته اقل من ارضيته والكبريت غالب الدهنية بامتزاج المائية بالارضية وتشبث النارية والهوائية وارضيته اقل وناريته اكثر لذلك يشتعل سريعا وفى الزاجات مع الملحية كبريتية وفى الزئبق مائية اغلب ونارية قليلة جدا وكذلك هوائيته ثقله لعدم النارية والهوائية وميعانه للمائية وصعوده بالحر لمائيته ولجودة امتزاجه يعسر انحلال مزاجه وبياضه لهوائيته القليلة الجيدة الامتزاج بالمائية ويعقده الكبريت بما يحل من مائيته فيجعله كالرصاص فان الرصاص الذائب كالزئبق والزئبق المنعقد كالرصاص الجامد والذين يرون ان الزئبق هو العنصر للمنطرقات يقولون انها تتكون عنه وتختلف بحسب اختلاف الزئبق فى نفسه واختلاف مايخالطه مما يعقده فان كان الزئبق نقيا وكان الذى يعقده كبريتا ابيض نقيا كان منه الفضة وان كان الكبريت احمر قوى النارية غير محترق عقده ذهبا وبنوا امرهم على هذا فطلبوا

(١) صف – كثرة .

الكبريت الاحمر واعتقدوا انهم اذا وجدوه معدنيا اوصناعيا اصابوا الكيمياء وعملوا من الزئبق ذهبا وكذلك اذا وجدوا الكبريت النقى الابيض المصفى وقدروا على خلطه بالزئبق عملوا فضة وما وجدوا وما عملوا لما قيل من ان القوة الفعالة لاتعرض (١) ولا توجد الاحيث يوجدوعما عنه يوجد ويقولون ان من كل واحد من الكبرت والزئبق ماهو طاهر ونجس وردئ وجيد ولايعبرون عن تلك النجاسة والرداءة الابمخالطة مايعسر تخليصه بالتصفية من ترابية ونحوها وكل الزئبق زئبق وكذلك الكبريت فهى الفاظ تدل على اوهام لاحقا ئق لها فيجعلون من ردئ الزئبق والكبريت ونجسهما على لغتهم الحديدومن طاهر الزئبق وردئ الكبريت الرصاص قالوا ولرداءة مزاجه وقلة امتزاجه يضر وانما يضر لهوائية مخالطة غير ممتزجة يخرجها العصر(٢) وردئ الزئبق ومنتنه مع ردئ الكبريت يكون منه الاسرب لما يرون فيه من ريح منتنه فعللوا المعلول بنفسه وعرفوا نتنه بنتنه ومعرفة الاسباب القريبة والمتوسطة فى هذه الاشياء متعذرة علينا بل ممتنعة كما امتنع علينا وتعذر ان نعرف السبب المزاجى والفاعلى الذى تدورت به النارنجة واحمرت وتطاولت به الاترجة واصفرت وحمضت به الرمانة وحلت فانها جزئيات تدق عن ادراكنا من جهة المزاج والامتزاج فى المادة وحقيقة الفاعل ولمية فعله بل نعرف الصورة من جهة المشاهدة والافعال بالتجربه وكما لا نقدر أن نمزج من العناصر مانتخذ منه اترجا ولارمانا كذلك لانقدر على ان نمزج منها ذهبا ولافضة ومعرفة المعرفة والجهل معرفة .

الفصل الخامس

فيماينسب الى العلم الطبيعى من الكيمياء واحكام النجوم

يقول قوم ان لكل علم عملا هو كالثمرة للشجرة فعلم بلا عمل كشجرة بلا ثمر وعمل بلا علم خير من علم بلا عمل فثمرة العلم الطبيعى وعمله الكيمياء والطب واحكام النجوم فكل ذلك من علم المزاج والقوى الطبيعية فمن تعلم العلم الطبيعى

---

(١) سع – لاتعدم .(٢) صف – العنصر

ولم يعرف الكيمياء فقد عدم من شجرته اشرف ثمرها ولولاه لم يتكلم العلماء فى الكون والفساد والتغير والاستحالة ولا فى المعادن والمعدنيات وكذلك من عرفه ولم يعلم علم الطب وعمله فقد عدم من بستانه انفع ثماره له ولولاه لما تكلم العلماء فى النبات والحيوان وخواصها وكذلك من تعلم العلم الطبيعى والنجومى ولم يعرف علم الاحكام فقد عدم من شجره ثمراطيبا نافعا ويعنون بعلم النجوم علم هيئة الفلك والحساب وهو غير ما يعنونه بعلم الاحكام فهذه العلوم العملية الجزئية ثمار هذا العلم النظرى الكلى والذى نقوله (١) فى ذلك هو أن العلم يراد للعلم والعمل والعلم اشرف من العمل فى كثير من المعلومات لانه فضيلة ملذة للنفس مشرفة لها تشتاق اليها الفاضلة منها بالطبع وتلتذبها لذة شبيهة بلذة النزهة والفرجة الجامعة للنظر الى محاسن الاشياء وتزيد عند من حصلت له بكما لها على غيرها من اللذات والعمل شىء يحصل من العلم ونسبته ولو لم يرد العلم لاجله والى آخر ما انتهى اليه النظر فى العلم الطبيعى لم يحصل للناظر فيه ولا فى المنظور منه ما يحصل به عمل الكيمياء بل ما يبعده ويبطله ويؤيس الطامعين فيه منه وان كان لصناعة الكيمياء اصل من جهة التوقيف والتجارب فلاحاجة لها الى شىء مما قيل من العلم بل الاصول العلمية التى قيلت تدل على انها لا اصل لها ولا حقيقة واما علم الطب فانه قد يحصل اكثره بالتجارب والقياسات من الاصول الطبيعية والتجربية ولعمرى ان كلما كان ذهن الطبيب فى العلوم الطبيعية انفذ ورياضته بها اكثر كان على القياسات والاستخراجات الطبية اقدر وليس يضطر الطبيب فى طبه الى معرفة قدم العالم وحدوثه والتناهى واللاتناهى والزمان والمكان والحركة والسكون بل الى بعض علم العناصر وقليل من علم القوى وافعالها وانفعالاتها وتضادها وتناسبها والجليل من علم الكون والفساد والاستحالة والتغير بكيفية وما قيل فى العلم الطبيعى من خواص النبات والحيوان له مدخل فى الطب والطبيب يعرفه بالحس والتجربة كما يعرف التشريح وقوى الادوية واما علم احكام النجوم فانه لا يتعلق به منه اكثر من قولهم بغير دليل بحر كواكب

(١) صف - نقوله .

وبردها ورطوبتها ويبوستها واعتدالها كما يقولون بأن زحل منها بارد يابس والمريخ حار يابس والمشترى معتدل والاعتدال خير والافراط شر وينتجون من ذلك ان الخير يوجب سعادة والشر يوجب منحسة وما جانس ذلك مما لم يقل به علماء الطبيعيين ولم تنتجه مقدماتهم فى انظارهم وانما الذى انتجته هو أن السماويات (١) فعالة فيما تحويه وتشتمل عليه وتتحرك حوله فعلا على الاطلاق لم يحصل له من العلم الطبيعى حد ولا وقت ولا تقدير والقائلون به ادعوا حصوله من التوقيف والتجربة والقياس منهما كما ادعى اهل الكيمياء والا فمن اين يقول صاحب العلم الطبيعى بحسب انظاره التى سبقت ان المشترى سعد والمريخ نحس او أن المريخ حار يابس (٢) وزحل بارد يابس والحار والبارد من الملموسات وما دله على هذا لمس ولا ما استدل عليه بلمس كتأثيره فيما يلمسه فان ذلك ما ظهر للحس فى غير الشمس حيث تسخن الارض بشعاعها وان كان فى السمائيات شيء من طبايع الاضداد فالاولى ان تكون كلها حارة لأن كواكبها كلها منيرة ومتى يقول الطبيعى المحقق بتقطيع الفلك وتقسيمه الى اجزاء كما قسموه المنجمون قسمة وهمية الى بروج ودرج ودقائق وذلك جائز للتوهم كجواز غيره غير واجب فى الوجود ولا حاصل ونقلوا ذلك التوهم الجائز الى الوجود الواجب فى احكامهم وكان الاصل فيه على زعمهم حركة الشمس فى الايام والشهور فحصلوا منها قسمة وهمية وجعلوها حيث حكموا كالحاصلة الوجودية المتميزة بحدود وخطوط كأن الشمس بحركتها من وقت الى مثله خطت فى السماء خطوطا واقامت فيها جدرانا وحدودا وغيرت فى اجزائها طباعا تغييرا يبقى فتبقى به القسمة الى تلك البروج والدرج مع جواز الشمس عنها وليس فى جوهر الفلك اختلاف يتميز به موضع منه عن موضع سوى الكواكب والكواكب تتحرك عن امكنتها فتبقى الامكنة على التشابه فبماذا تتميز بروجه ودرجه ويبقى اختلافها بعد حركة المتحرك فى سمتها وكيف يقيس الطبيعى على

---

(١) صف — السماء والسمائيات (٢) صف — او المريخ يابس .

هذه الاصول وينتج منها نتائج ويحكم بحسبها احكاما فكيف ان يقول بالحدود التي يجعل خمس درجات من برج الكوكب وستة لآخر واربعة لآخر ويختلف فيها المصريون والبابليون والحكم يصدق مع الاختلاف وارباب البيوت كأنها املاك تثبت بصكوك وحكام. الاسد للشمس والسرطان للقمر واذ انظر الناظر وجد الاسد اسدا من جهة كواكب شكلوها بشكل الاسد ثم انتقلت عن موضعها وبقي الموضع اسدا وجعلوا الاسد للشمس وقد ذهبت عنه الكواكب التي كان بها اسدا كأن الملك ثبت للشمس مع انتقال الساكن وكذلك السرطان للقمر هذا من ظواهر الصناعة ومالا يمارى فيه ومن طالعه الاسد فالشمس(١) كوكبه وربة بيته ـ ومن الدقائق في الحقائق النجومية الدرجات المذكرة والمؤنثة والمظلمة والمنيرة والزيادة في السعادة ودرج الآثار من جهة انها اجزاء الفلك التي قطعوها وماانقطعت مع انتقال ماينتقل من الكواكب اليها وعنها ثم ينتجون من ذلك نتائج الانظار من اعداد الدرج واقسام الفلك فيقولون ان الكوكب ينظر الى الكوكب من ستين درجة نظر تسديس لانه سدس الفلك ولا ينظر اليه من خمسين ولا سبعين وقد كان قبل الستين بخمس درج وهوا قرب من ستين وبعدها بخمس درج وهوا بعد من ستين لا ينظر ـ فليت شعري ما هو هذا النظر أترى الكوكب يظهر للكوكب ثم يحتجب عنه اوشعاعه يختلط بشعاعه عند حد لا يختلط به قبله ولا بعده وكذلك التربيع من الربع الذي هو تسعين درجة والتثليث من الثلث الذي هو مائة وعشرون درجة فلم لا يكون التخميس من الخمس والتسبيع من السبع والتعشير من العشر والحمل حار يابس من البروج النارية والثور بارد يابس من الارضية والجوزاء حار رطب من الهوائية والسرطان بارد رطب من المائية ـ ماقال الطبيعي قط بهذا ولا يقول به واذا احتجوا وقاسوا كانت مبادى قياساتهم ان الحمل برج منقلب لان الشمس اذا نزلت فيه ينقلب الزمان من الشتاء الى الربيع والثور ثابت لانه اذا نزلت الشمس فيه ثبت الربيع على ربيعيته والحق انه لا ينقلب في الحمل ولا يثبت في

(١) سع ـ والشمس .

الثور

الثور بل هو في كل يوم غيرما هو في الآخر - ثم هب ان الزمان انقلب بحلول الشمس فيه وهو يبقى دهره منقلبا مع خروج الشمس منه وحلولها فيه أترلها تخلف فيه اثرا او تحيل منه طباعا وتبقى تلك الاستحالة الى ما تعود فتجددها ولم لا يقول قائل ان السرطان حار يابس لان الشمس اذا نزلت اليه يشتد حر الزمان وما يجانس هذا مما لا يلزم لا هو ولا ضده ما في الفلك اختلاف يعرفه الطبيعي الا بما فيه من الكواكب ومواضعها وهو واحد متشابه الجوهر والطبع - وهذه اقوال قالها قائل فقبلها قابل ونقلها ناقل فحسن فيها ظن السامع واغترّ بها من لا خبرة له ولا قدرة على النظر ثم حكم بحسبها الحاكمون بجيد ورديء وسلب وإيجاب وبت وتجويز فصادف بعضه موافقة الوجود فصدق فاعتبر به المعتبرون ولم يلتفتوا الى ما كذب منه فيكذبون بل عذروا وقالوا هو منجم ما هو نبي حتى يصدق في كل ما يقول واعتذروا له بان العلم اوسع من ان يحيط به ولو احاط به لصدق في كل شيء - ولعمر الله انه لو احاط به علما صادقا لصدق والشأن ان يحيط به على الحقيقة لا على ان يفرض فرضا ويتوهم وهما فينقله الى الوجود ويثبته في الوجود وينسبه اليه ويقيس عليه - والذى يصح منه ويلتفت اليه العقلاء هي اشياء غير هذه الخرافات التي لا اصل لها مما حصل بتوقيف او تجربة حقيقية كالقرانات والانتقالات والمقابلة من جملة الاتصالات فانها كالمقاربة من جهة ان تلك غاية القرب وهذه غاية البعد ومَمَرّ كوكب من المتحيرة تحت كوكب من الثابتة وما يعرض للتحيرة من رجوع واستقامة وارتفاع في شمال وانخفاض في جنوب وغير ذلك - وكأنى اريد أن اختصر الكلام هاهنا واوافق اشارتك واعمل بحسب اختيارك رسالة في ذلك اذكر فيها ما قيل في علم احكام النجوم من اصول حقيقية او مجازية او وهمية اوغلطية وفروع ونتائج انتجت عن تلك الاصول واذكر الجائز من ذلك والممتنع والقريب والبعيد فلا ارد علم الاحكام من كل وجه كما رده من جهله ولا اقبل منه كل قول (١) كما قبله من لم يعقله بل اوضح موضع القبول

(١) سع - كل قبول

والرد فى المقبول والمردود وموضع التوقيف والتجويز والذى من المنجم والذى من التنجيم والذى منهما واوضح لك انه لو امكن الانسان الواحد أن يحيط بكل ما فى الفلك علما لأحاط علما بكلما يحويه الفلك لان منه مبادئ الاسباب لكنه لايمكن ويبعد عن الامكان بعدا عظيما والبعض الممكن منه لايهدى الى بعض الحكم لان البعض الآخر المجهول قد ينا قض المعلوم فى حكمه ويبطل ما يوجبه فنسبة المعلوم الى المجهول من الاحكام كنسبة المعلوم الى المجهول من الاسباب وكفى بذلك بعدا بل اجيب الى ملتمسك الآن واجعل الرسالة كلية فى علم الغيب بقول كلى حتى يدخل فيها هذا الفصل الجزئ الذى حاجتك الى سماعه اقل من حاجة غيرك اذ ليس فيه ما لاتعلمه واختم الآن الكلام فى الآثار العلوية حامدا لله تعالى وشاكرا لأنعمه والحمد لله وصلاته على سيدنا محمد النبى وسلامه .

(الجزء الخامس

من الكتاب المعتبر من الحكمة يشتمل على المعانى والاعراض التى تضمنها كتابا ارسطوطاليس فى الحيوان والنبات وتحقيق النظر فيها — ١)

الفصل الاول

فيما يشترك فيه النبات والحيوان من الخواص والافعال

يشترك النبات والحيوان فى التغذى والنمو والتوليد فكل منهما يمتار الغذاء الى باطنه وتجويفه ويهضمه هضما اوليا مناسبا لجملة اجزائه ثم يوزعه عليها بحسبها بتفصيل لمزاجه الى الارق والاغلظ والاحر والابرد وبالجملة الى الذى هو بكل جزء اشبه ثم اذا وصل نصيب كل جزء اليه احاله الى طبيعته بنقصان الزائد فى مزاجه وزيادة الناقص واعداده بالامتزاج ودفع الفضل الذى لايحتاج اليه الا ان النبات يجتذب ما يجتذبه من ذلك بحركة روحية طبيعية جاذبة كما فى باطن الحيوان ويمسك ويهضم ويدفع وهو فى مكانه لايتحرك الى الغذاء وطلبه بانتقال

(١) ليس فى سع

بانتقال كلي من مكان الى مكان كما ينتقل الحيوان بجملته بل بعروقه الممتدة في طلب الغذاء الذي كلما نالت منه شيئا امتدت الى غيره كما يمد الراعي من الحيوان رأسه من بقعة الى بقعة وهو لازم لمكانه لا ينتقل بجملته وعروق النبات اذا انتهت الى موضع بالنمو للاجتذاب قرّت فيه وارسلت الى ما بعده زيادة اخرى في صوب الغذاء المجتذب تابعة لما يبقى مما يمتاره من المتصل به والحيوان يحرك اعضاءه في رعيه من الموضع الذي ينفذ منه ما يمتار الى الموضع الذي يبقى فيه واذا لم يجد تحرك بجملته من موضع الى موضع آخر قاطعا لمسافة لاميرة فيها بحركة ارادية وشعور بمطلوبه وجهته التي هو فيها وعروق النبات تحرك بالنمو من مكان الى مكان على طريق الامتداد حيث تجد ما تمتاره فاذا انقطع بها ما تمتار وقفت وان دام الانقطاع جفت ويبست ولم تشعر بموضع الميرة القريب من الموضع الذي انتهت اليه مما لاميرة فيه ولو كان قريبا جدا اذ لا يتسع شعورها لغير ما تلقاه فلا تتحرك بارادة تابعة للاحساس(١) البعيد كما يتحرك الحيوان وانما تشعر بالقريب فقط اذ لا ينفصل شعورها عن جسمها وما يليه ونفس الحيوان تزيد شعورها ويفي وسعها بادراك البعيد كما يكون بحس الابصار والسمع ويفي مع ذلك للحركة الارادية ولا يفي بذلك النباتية فغذاء النبات يتحرك اليه والحيوان يتحرك الى غذائه وفي الحيوان ما يقرب من النبات في ذلك كالجنين في بطن امه وذوات الاصداف والاسفنج وغيره الذي تقل حركاته التابعة لاحساسه فأول الحيوان وضعيفه كالنبات ومنها ما يبعد عن ذلك كثيرا كالطائر الخفيف الحركة المتحلق في الجو الأعلى المعن في الانتقال لطلب الغذاء من ابعد بعد وذلك لطبيعة النفس وما يفي به وسعها ففي النبات يضيق وسعها الا عن القريب الحاصل المهيأ وفي الحيوان يفي بطلب البعيد واعداده وتهيئته فيتحرك الى الموافق ويهرب من المؤذي ويقصد ذلك وينصلحه ويدافع هذا ويقهره كما يفعله الحيوان المقاتل في طلب فريسته وقهر عدوه ويفي مع ذلك الحيوان لشعوره واحساسه في التوليد بطلب الذكر للأنثى والانثى للذكر وحضان البيض لتربية

(١) سع - للاحتباس.

الاولاد وتعليمها الى غير ذلك من حيل الحيوانات وصنائعها النافعة لها فى الحياة والبقاء الشخصى والنوعى .

واما ان النبات لا يتحرك بالارادة كالحيوان فمعلوم مشاهد بالحس من حيث انه لا يهرب من مؤذ ولا يتوجه الى نافع بحركة ناقلة من مكان الى مكان واما انه لا يحس فمعلوم بقياس من اعضائنا فان مثل تصرفاته فى الغذاء من الجذب والامساك والهضم والتميز والمزج والدفع والفضلات تكون فى ابداننا ولانحس به ولا نشعر وانما ننتفع بالحس ونستعمله فيما نسعى لطلبه مماليس بموجود عندنا ولاهو يسعى لذلك ولايمتار كما يمتار من الاغذية الخارجة التى توصلها الحيوانات الى بطونها كما يمتار الاعضاء من ذلك الواصل الى البطن بعروق الكبد التى هى كعروق الشجرة من الامعاء التى هى الانهار وكل ذلك فينا بغير حس منا به ونفوسنا اقوى من نفسه واكثر وسعاوهو بأن لايحس بذلك اولى ومن جهة الحكمة النظامية التى نعلم انها لاتخلق عبثا فانها جعلت الحس فى الحيوان لطلب البعيد من الغذاء والهرب والمقاومة للؤذى من المباينات والاعداء والنبات لايتحرك لشئ من ذلك فحسه يكون لغير نفع بل لصرف العذاب (١) والاذى من اجل انه يحس بالمؤذى كالقاطع بالمنشار ولا يتحرك لدفعه ولا للهرب منه فكان يكون حسه لخالص الاذى .

ولا تلتفت الى من يقول ان للنبات حسا فكيف الى من قال ان له عقلاونطقا لانه مردود بما قلنا كما لايلتفت الى من قال انه لاشعور ولا تميزله وكيف لاوهو يختار ما يمتار ويميز منه مايوافق كل جزء من اجزائه فيرسله اليه ليغتذى به ويدفع الفضل الذى لاحاجة له اليه ليتخلص من كلفته حتى انه يثخن اللحاللوقاية ويصلب القشر ويرطب اللب ويمزجه دهينا حتى لايفسد سريعا ويبقى الى وقت موافقة الهواء فى ثباته كما تبقى البيضة فى الحضان فكيف لا يشعر ويميز وفعله هذا .

وللنبات كالحيوان تولد وتوليد واغتذاء ونمو وكون وفساد وحيات

(١) سع – لغير نفع لمجرد العذاب .

وموت فان لم نسم الحياة الا ما كان معها حس وحركة ارادية فلا. فأما الموت فقد ظن قوم ان الشجر لا يموت كما يموت الحيوان موتا ضروريا بل يمكن ان يبقى منه شئ ابدا لما يرونه من طول بقائه وذلك محال لما نراه من انتقال خضرته ورطوبته الى اليبس اولا فأولا حتى يصير اليابس القديم منه ساقا وتصير الاغصان المستجدة في القابلة ارضا وكالارض وعرقا وكالعرق فتجتذب منه وتغتذى وتنشأ وتنمى ثم ييبس الثانى فى القابلة ويصير المستجد كذلك ايضا ثم لا يخلو الساق من الغذاء ولكن ليس كالأغصان فتراه ينمو ويغلظ ويطول كلما جاء ويقل ذلك فى اسفله اولا فأولا حتى يكاد ان يعدم اسفل الشجرة او تقل زيادته ويزداد من اعاليه طولا وهذا الطول يزداد مع السنين ويقل فى السنين بجملته فى السنة الآتية اكثر من الجملة فى الاولى وزيادته فى الثانية اقل من زيادته فى الاولى ولا تزال الزيادة تقل اولا فاولا حتى تضعف الاغصان لبعد المسافة ويعجز الجاذبة عن الجذب منها لبعدها وتتناقص اولا فاولا حتى ينقطع خروجها ويفنى. هذا هو القياس فان لم نجده لطول السنين فلا عجب والشجر فى الجبال تطول اعمارها لاتصال موادها وتشابه احوالها الا ان اثر الشيخوخة والموت يرى فيها على ما قلنا ولولا ان الشجر كله قابل للفساد والفناء لما احتاج شخصه الى التوليد الحافظ للنوع لكنه كله مولد فى العقد والثمر فان العقدة ام الشجرة وبذولها اذا حضنته الارض نبت فيها ونشأ وكذلك الثمر والعقد فى الشجرة لقلع السيول وهد الجبال وسيلان الرمال وخسوف الاغوار اذا انقلعت فيه الشجر نقلها من مكان الى مكان فوقعت على الارض غطتها الرياح والسيول بالتراب فصارت الارض لها حاضنة فأنشأت من عقدها شجرا والثمر تحمله الرياح والسيول كذلك من ارض الى اخرى فتحضنه الارض ايضا وينبت شجرا فاذا انقطعت المواد من ارض واستقلعت اشجارها خلفتها ثمارها المحمولة بالرياح والسيول الى اراضى اخرى فى حفظ انواعها .

ومن النبات ما يتوزع فيه التوليد على الذكر والانثى كالنخل فانه يجرى الذكر منه

مجرى الديك والانثى مجرى الدجاجة التى اذا لم تصل قوة الذكر الى بيضها لم يولد كذلك النخل اذا لم تلقح ثمرة الاناث بثمرة الذكر لم يكمل ثمرها ولم ينبت منه شجر مثل الاولى فان الثمر فى الشجر كالبيض فى الحيوان والعقد فى الشجر كبطون الاناث فى الحيوان والتولد من العقد كالولادة من البطون ومن الثمار كالولادة من البيض فالشجرة الواحدة تلد وتبيض وليس كذلك فى الحيوان على انه قد اخبر المجربون بحمامة ولدت فراخا من غير بيض وهو بعيد لضيق آلاتها وانقطاع المادة كدم الحيض عنها فان الذى يبيض من الحيوان لايحيض لان البيض لا يغتذى من الدم وانما الصفرة فيه منى الانثى والبياض منى الذكر ومنى الانثى منه غذاء لمنى الذكر ولذلك تراه محيطا به كاحاطة ذى الجوف بما فى جوفه ويستحيل فى العروق التى فى العرفى(١) الى الدم فيغذ والفرخ من سرته اولا فاولا وتتميز الصفرة عن البياض اذا انعقد فرخا ويمتار من سرته من الصفرة كما يغتذى الجنين فى بطن امه وعلى ان من الحيوان البياض انواعا يبيض فى باطنها ويفقس البيض فراخا ثم يلدها وذلك حال نوعها وخلقها والحمام ليس هذه حال نوعه وخلقته فان كان ماقيل فى تلك(٢) الحمامة فهو هكذا ومثله فى الثمرة فان المغتذى منه هو اللب الذى هو اللوزة والغاذى هو اللحم المحيط بقشرها يستمد منها اولا حتى يفنيها ويقوى بها الاستمداد من الارض كما يستمد الجنين من امه فالشجرة النابتة عن لب فى قشرة معراة عن لحم الثمرة تكون ضعيفة ناقصة كالجنين الذى لم يشبع من لبن امه واذا بقى عليه لحم الثمرة اغتذى به فقوى وكمل شخصه وجاء كالراوى برضاع لبنه يعرف ذلك المجربون فى الثمار والاشجار خصوصا فى النخل فان النخلة التى نبتت من ثمرة تثمر ثمرة من نوعها فيسميها البستانيون نوعا والتى عن نواة معراة لا تثمر مثل نوعها بل ثمرا ضعيفا هزيلا ويسمونه دقلا والمادة الاولى للحيوان والنبات هى من هذه العناصر والاركان التى هى الارض والماء والهواء والنار الا ان الماء منها هو الاول والاولى وانما الارض تخالطها لتستمسك بها وتنحاز وتثبت على شكل وتبقى ، والهواء روحه الحاملة لقوته

(١) كذا (٢) سع – بدن

النفسانية ، والنار مصلحة فيه لمزاج الهواء ومعدلة لكيفيته حتى لاتبرده الارض والماء فاصل الجسد الماء والارض. واصل الروح الهواء والنار. فالجسد يتكون من الماء و يبقى بالارض والروح يمتزج من الهواء بلطائف من الارض والماء يعدل كيفيتها ومزاجها بالنار وبامتزاج الاربع لتكون النبات والحيوان بالزيادة والنقصان وامتزاج باحكام وغير احكام فى صغر الاجزاء وكبرها وقلة الخلاء بينها وكثرته وعدمه ونفس النبات اشد تعلقا بجسده ونفس الحيوان بروحه فتبقى النفس النباتية فى الشجرة المقطوعة المقلوعة التى يبست وتحلل روحها ولا يبقى الحيوان كذلك بل يموت سريعا ولا يبعد أن تصحب الروح النفس فى المفارقة فى الحيوان ولا تصحب الجسد وان كان نقليلا كما فى الحيوانات المحررة والحيات التى تقطع وحركاتها النفسانية موجودة فيها واجزاء النبات على اشكالها موافقة لبقائه فبساقه يستمد وبأعضائه ينمو وبثمره يولد وبأوراقه يوقى الثمر والاغصان والزهر فى اول خروج الثمرة وقاية لصغيرها وضعيفها وتحسين الوان الزهر واشكاله للوقاية ايضا فان الحسن تشفق النفوس عليه وتعف عن هلاكه وافساده فلا يبعد أن يكون ذلك نزهة لأعين الناظرين كما كانت الثمرة نعمة طيبة للآكلين. وقد يوقى كثير منها بالشوك وصلابة القشر عن رعى الحيوان .

الفصل الثانى

فى تولد النبات واختلافه بحسب البقاع

والنبات فى الارضين الموافقة المعدة لمواده يتولد كتولد المعدنيات فى المعادن ويفارقها بتوليده فينتقل بذره وثمره وعقده واصوله من ارض الى اخرى فيوجد ويتوالد فى غير الموضع الذى فيه تولد لكن الاراضى والبقاع تغير من طباعه بقدر مخالفتها لارضه الطبيعية ومائه وهوائه ولا يبقى النبات فيما ينقل اليه كما يبقى فيما ينبت فيه لزيادة الموافقة ونقصانها فان من الاشجار ما يبقى فى هواء وماء وبقعة ينقل اليها زمانا قليلا ثم يفسد اوينبت ولا يثمر اويثمر ثمرا رديئا

او قليلا اوكلاهما وقد تنبت فى بلاد اشجار تغرس فيها وتبقى وتثمر ثمرا صالحا حيث توافقها التربة والماء دائما والهواء فى بعض السنين دون بعض كالنخل والاترج والليمو فانه يتولد وينشأ ويبقى فى البلاد الحارة والنخل خاصة فى السبخة منها ثم ينتقل الى ارضين وبقاع مثلها فى موافقة التربة والماء ويوافقها الهواء فى وقت لادائما فما دام الهواء فى كل سنة على موافقته ومشابهته لهواء مولدها تنشأ وتثمر فاذا اتفق فى بعض السنين ان يشتد البرد فى تلك البقاع وينزل الثلج تفسد تلك الاشجار وتستقلع منها ولا تعود الا بغرس جديد. وفى موضع التولد لا يكون تلك حالها فانها لو فسدت لعادت فان الموافق للتوالد ليس كالموافق للتولد بل المولد انسب وادوم موافقة لان الشجرة المغروسة قد تنقل كبيرة فتثمر عاجلا وتتمكن عروقها والمتولدة تبتدئ صغيرة جدا وتكمل فى سنين عدة فاذا اختلف عليها الهواء افسدها قبل ان تشتد وتقوى على ممانعته كما ان من الحيوانات ما يتوالد فى ارض لا يتولد فيها كما يقول قوم ان اول الحيوان كالنبات كله متولد عند خط الاستواء حين كان على موافقة من الجبال والمياه ثم توالد فى الاراضى التى انتقل اليها والقياس يدل على ان الهواء لو دامت موافقته للشجر لكان يكون كالحيوان يولد الثمر فى كل وقت ويخلف عوضه اذا انتثر وانما يختلف عليه فيختلف حاله فان التين يثمر ويبلغ وينتثر ويخلف مالم يدركه البرد والتفاح والحصرم يعود فى الخريف اذا اشبه هواؤه هواء الربيع ثم يدركه البرد فلا يكمل والناقلون يقولون ان خط الاستواء لما كان فيه عمارة كانت شجره تثمر فى كل شهر او ما يقاربه ثمرا جديدا والحيوانات المصحرة تتغير اوقات سفادها وعلوقها واولادها بحسب الهواء وموافقته والانسان لاكتنانه وتوقيه عادية الحر والبرد تستوى اوقاته فى ذلك فأكثر المنقول من النبات عن مولده لا يبقى عليه طباعه وخاصية نوعه فى ذلك بل تبطل وتضعف كما ذكر جالينوس من حال الشجرة التى رئيت قاتلة فى الارض فوجدت مأكولة فى اخرى وترى الحيوان الذى هو اولى من النبات بالانتقال

الى البلاد التى يخالف هواؤها هواء البلاد التى يأوى بطبعه اليها ويخالف الأهلى منه تتغير امزجته واشكاله فيما ينتقل اليه من البرى فكذلك يخالف البرى والجبلى والبستانى والنهرى من النبات فى القوى والافعال وربما صار البستانى اصلح وربما صار اردأ بحسب الموافقة والمخالفة فيما يراد له من دواء اوغذاء الا ان الخاصية التى له بنوعه فى البرى اقوى وفى المزاج يكون البرى والجبلى اليبس ابدا والبارد بطبعه منه ابرد والحار منه احر والبستانى ارطب والحار منه والبارد اقل منه حرا وبردا وقد يرى من النبات ما يكمل فيثمر حيوانا نباتى اللون والظاهر حيوانى الشكل والباطن كشجرة البق وكما رأينا نباتا ينشأ منه شكل على صورة وجوه الناس المصورين بعين وانف وفم غير مستعملة ولا نافذة بل هى كذلك فى ظاهر صورتها. واذا اكمل نباته يتحرك بجملته من تعدا فشققنا ذلك الشكل فوجدنا الذى فى داخله دودة بيضاء وهو لها كالصدفة لا نعلم الى ما ذا ينتهى شكلها وحالها هل يتفقأ عنها ويخرج كما تنشق الاصداف عما فيها اويموت فى موضعه وكان فى تلك الارض كثير منها فلم يخالف بعضه بعضا فى ظاهره وباطنه وكان شكله شكل امرأة على رأسها تاج واللون يتطوس الى الخضرة والذهبية ولم يعرف لذلك الشكل والتصوير الظاهر معنى سوى الزينة لانه كان كما تصور على الجدران والحشيشة التى تسمى برأس الانسان ولأصلها صورة وجه الانسان ذكرت فى كتاب الحشائش ولا تكون هذه الصورة عبثا بل بسبب هيولانى وفاعلى اوجبا ذلك لخاصية تتعلق بالصورة الدالة عليها .

وقد رأيت فى الوادى الذى فيه العين الحامية بقرب البند نجين عند تلك العين مثل ذلك فى الحيوان فى جرادة لها بعد العينين والفم الذى لها صورة وجه كوجوه الاتراك من الناس بلحية صغيرة فى وسط الذقن وعينين ضيقتين وقلنسوة على الرأس كقلانسهم كما يصور المصورون بتخطيط وتجعيد وتصديف وعلو وتخسيف وعلى اتم ما تكون من المشابهة وما فى ذلك من التخطيط ما له

فعل لانه ليس بنا فذبل كما يصور على الكاغذ وكما كان فى تلك الحشيشة من كونها مصورة الظاهر فقط . ورآها جماعة الحاضرين فتعجبوا منها فبهذا وامثاله تعرف مناسبة النفس النباتية للحيوانية ومشاركتها لها فى المواد الصالحة لها ومعرفة امزجة النبات فى الحر والبرد والرطوبة واليبس وغلبة بعضها على بعض بالزيادة والنقصان واعتدالها فيه يعرف من طعومها وارائحها وثقلها وخفتها وخواصها الطبيعية من تجاربها فيما يجرب عليه — وقد اعتنى بذلك قوم وسطروا منه ما سطروا فى علم الطب وفى كل صقع من الارض وفريق من الناس من ذلك يجربه لشيء دون غيره. وقل ان يجتمع ذلك كله لواحد من الناس لكثرته وكثرة العارفين به واختلاف مواقعه ومواضعه ومن ذلك اشياء قد كتمها من عرفها فاندرست مع العارفين الغابرين اوعلموها لمن لهم به عناية كولد اوحبيب دون غيره ولم يذيعوها ويسطروها مثل غيرها واكثرها فى منافع ابدان الناس كالكحال تضيء الابصار وتجلوها وادوية تلحم الجراحات وتختم القروح وتأكل اللحوم الزائدة وتسقط الشعور وتمنع نباتها وادوية مقوية للأذهان جالية للبصائر — وكم قد قيل فى ذلك مما ليس بحق ايضا وليس الى استدراك المعرفة به بالقياس والنظر من سبيل بل انما ينال ما ينال منه بالتجربة والتوقيف الذى يكون من المنام اومن شعور النفس اومن الوحى وطريق القياس اليه مسدود كما لاسبيل لها الى كثير من الاشياء فان احراق النار لولا ادراكه بالحس لما علم بالقياس. وقس على هذا فى هذه الخواص والقوى وقد رأينا من ذلك اشياء فى الترياقات وادوية الجراحات يجوز(١) ما يقال فى غيرها تجويزا لا يمنعه العقل ولا يوجبه النظر فليكن هذا الكلام الكلى المجمل فى النبات كافيا فى نمط الكلام فى العلم الطبيعى الكلى .

الفصل الثالث

فى خواص الحيوان التى يتميز بها عن النبات

الجنس العام للحيوان والنبات هوالمغتذى النامى من الاجسام وينفصل الحيوان

(١) سمع — ما يجوز

بانه

بانه حساس متحرك بالارادة والحيوان اسم مشتق من الحياة ومنسوب اليها والحياة هى الاحساس فى عرف القدماء فان النائم عندهم حى وليس يتحرك بالارادة وهو حساس بالقوة والفعل يعرف الناس ذلك من حالهم فى نومهم وما يحسونه ويتخيلونه فى المنام فالحى هو الحساس – وقول الحيوان على الحساس المتحرك الارادة وضع من اوضاع الحكماء وايرادهما معا فصلين لا للتمييز بل للبيان واتمام المعنى وليس احدهما اعم من الآخر حتى يميزه الآخر بل كلاهما سواء فان كل حساس متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة حساس والحس لأجل الحركة والارادة لطلب النافع والهرب من المؤذى فما لا يحس به لا يتحرك اليه ولا عنه بالارادة فقد عرفت ان النبات لضيق وسعه عن طلب البعيد واقتصاره على القريب الملاصق من الغذاء لم يكن حساسا لعجزه عن طلب النافع البعيد فاقتصرت به الطبيعة على لزوم المكان الذى يصادف فيه الغذاء المقيم عنده المتحرك اليه كما عرفت ان غذاء النبات يتحرك الى النبات والحيوان يتحرك الى غذائه فلو كان حساسا حتى شعر بالمؤذى ولم يتحرك لقد كان له من الحس خالص الاذى .

والحيوان لما وسع الاحساس يسرت له الحركة الارادية لما خلق له من الآلات فتحرك الى النافع وهرب من المؤذى ولما كان الحيوان يتحرك الى غذائه وينتقل اليه حيث كان جعل له طريق واحد يدخل فيه الغذاء وهو الفم ولا يفوته ما يطلبه بحركته اليه والنبات لما كان لا يتحرك الى الغذاء جعلت موارد اغذيته وهى العروق كثيرة ليمتار ببعضها ما يفوته بالبعض (ولتكون للشجرة كالأوتاد الكثيرة الناشئة العسرة الانقلاع – ١) اذ ينشعب الى جهاته المختلفة فيمتار منها فاذا ورد الغذاء الى بطون اكثر الحيوانات كانت المعدة له كمجمع الماء وينبوعه من البرك والعيون ويخرج منها الى معائه كخروجها من البرك والآبار وتتلفف الامعاء ليطول دوران الغذاء فيها مع اقامته فى البطن لينهضم فى سلوكه الدائر وتلافيفه كما ينهضم فى اقامته وتتوزع اليه

---

(١) من سع –

شعب العروق التى تجتذب منه كما يتوزع الى الانهار والكبد فى ذلك كأصل الشجرة والبدن باسره كشجرة حوضها ونهرها فيها يتحرك بجملتها وكان النبات جعل قارا فى مكانه لأجل الحيوان حتى يكون له منه الكن والغداء والحيوان متحرك لاجل النبات واليه وعن المؤذى كالمفترس من الحيوانات ولو تحركا جميعا لقصر الغذاء عن ضعيف المغتذى فلم ينله الا ما اشتد منه وقوى والقوى الشديد من الحيوان قدجعل غذاؤه من الحيوان لقدرته على نيله بحركته وقهره لشدته ولطفه وحيلته فالنبات للحيوان البهيمى والحيوان البهيمى للسبعى كالنبات للبهيمى والاضعف والأبله غذاء للأفطن والاقوى بقدر وسع النفس وضيقها ونورانيتها وظلمتها وهضم النبات واحالته هولاول مزاج الاسطقسات وهضم الحيوان للنبات الممتزج مزاجا ثانيا وتفنن امزجة اعضاء الحيوان لاختلاف حاجاته اليها فى الحس والحركة وقدرته على هضم الاغذية البعيدة من طبعها الى مشابهتها فالصلب من اعضاء الحيوان كالعظام للدعامة والنبات والحركة واللين للاحساس وحمل الروح ونحوه مما سيقال فى منافع الاعضاء ولاستغناء النبات عن الحركة الارادية استغنى عن كثرة الاعضاء ومحل الروح فى النبات قد يكون فى كله بالسواء كما فى الحشيش وقديكون فى بعضه وقديكون فى جزء خاص منه كقلب النخلة وقديكون فى بعضه اكثر واقل كذوات الأغصان والسوق فان الروح فى اغصانه واخضره وحيث الورق والثمر اكثر منها فى ساقه ويابسه الذى قدصار لاخضره كالارض التى يجتذب منها وكذلك الحيوان منه المحرر (١) الذى روحه فى كل جسده وكل جزء منه يتحرك مقطوعا ومنه ما روحه فى جزء منه وهو القلب فمهما انقطع عنه انقطعت عنه الحياة الا ان القوة المولدة فى الشجر توجد فى الطرفين اللذين هما الاصول والثمر وتعدم فى اكثر الاغصان والورق وفى الحيوان يختص باعضاء التوليد وليس فى اكثر النبات تعاون فى الايلاد كما فى الذكر والانثى لعدم الحس الذى به يشعر الذكر بالانثى والانثى بالذكر والحركة الارادية التى يقدر بها احدهما على الوصول الى الآخر وذلك

(١) كذا هنا وفيما بعد

موجود

موجود فى سائر الحيوان لقدرته عليه بحسه وحركته الارادية وللحيوان اعضاء متميزة هى آلات لافعاله التى بها يتم بقاء شخصه ونوعه بعد الآلات التى لحركته وحسه من اليدين والرجلين واللسان والانف والعينين والاذنين ونحوها بل هى اعضاء مستعملة فى الشيء الذى يجمعه والنبات وهو الغذاء فمن هذه الآلات مايمتار الغذاء به كالفم والعروق فى النبات تنوب عنه فى هذا الفعل لانه بها يمتار ويجتذب ثم ما فيه من اللسان الذائق الذى يعد من آلات الحس بذوقه وله عمل فى اعداد الغذاء بتقليبه فى وقت المضغ والاسنان القالعة القاطعة الكاسرة الطاحنة والمعدة الحاوية الطابخة الهاضمة المعدة والمعاء الموصلة الدافعة التى يجول الغذاء فى تلافيفها لتمام الطبخ والتعرض للعروق الماصة المجتذبة منه كالنهر لعروق الشجرة ثم الكبد التى فيها يتم الطبخ والاعداد الثانى لما استخلص واستصفى من الاعداد الاول والكليتان والمثانة لتصفية البول من الدم تصفية بعد تصفية واخراج الفضلة اللطيفة المائية المتميزة من الاعداد الثانى وكل ذلك ليس لشئ من النبات فان هذا الاجتذاب والامساك والهضم بعد الهضم والاعداد بعد الاعداد والتمييز بعد التميز والتقسيم والتوزيع ودفع الفضلات والتهذيب يكون فيه منه اقل مما فى الحيوان لاباّلات متميزة واعضاء خاصة بل الجملة فى الجملة والاجزاء فى الاجزاء وانما اختص الحيوان بهذه الآلات الزائدة على النبات فى ذلك لاختلاف مزاج اجزائه وتباين جواهر اعضائه بحسب اختلاف (حاجاته فى حسه وحركاته واختلاف-(1)) جواهر اغذيته بحسب ما يجده ولا يجده فى اوقاته واحتاجت الطبيعة فيه الى اعداد آلات يصلح فيها فاسد الغذاء بحل مزاجه بالطبخ واحالته بالهضم وتميز صالحه من غيره وقريبه الى الصلوح عن بعيده حتى لايضيع منه صالح موافق ولايبقى فيه فاسد مباين ويتميز منه ما يتميز على اختلاف الجوهر فتنفذ الطبيعة كل شيء منه الى العضو الذى هو اليه انسب وبه اولى واشبه غليظا الى الاعضاء الصلبة ولطيفا الى الروح ورطبا الى الرطب ويابسا الى اليابس وحارا الى الحار

---

(1) من - صف .

وباردا الى البارد وليس فى النبات مثل هذا الاختلاف البعيد فانه لا يخرج عن ساق خشبي ارضى وورق مائى هوائى ولحاء وقشور متوسطة ورطبة تجف اولا فاولا والثمرة منه وان اختلفت اجزاؤها فقد لا يبعد اختلافها ولا يتميز باكثر من دهنى كاللبوب وعظمى ولحمى والاترج وما اشبهه وان تباينت طبايع اجزائه كالقشر (الحار اليابس واللحم البارد الرطب والحماض البارد اليابس واللب — ١) الحار الرطب فانها لا تمعن فى التباعد والاختلاف كما تمعن اعضاء الحيوان ثم للتوليد فى الحيوان اعضاء ممددة ومعدة وفاعلة وقابلة ومتممة مختلفة فى الذكور والاناث وليس كذلك فى النبات وانما يوجد ذلك منه فى العقد والاصول والثمرة والبزر متميزان عنه كالبيض من الحيوان والفرق انما هو من جهة المزاج والامتزاج بالتكرار فى الاعداد بعد الاعداد للتغذية والنمو والايلاد فهذه خواص كلية تخص الحيوان دون النبات .

الفصل الرابع

فى الاعضاء الموجودة فى كبير الحيوانات وكثيرها

الاعضاء الكثيرة توجد فى الكبير من الحيوان كالانسان وما يقاربه ويشاركه فى ذلك ويقل وجودها فى الصغير منها لاستغناء الطبيعة عنها فان الكبير يعظم تجويفه ويبعد عمقه عن سطحه فيحتاج الى قلب يتحيز بالروح والحرارة الغريزية ويتميز بجوهره عن غيره من الاعضاء التى لا تصلح لذلك كالعظام اليابسة الغليظة الباردة البعيدة بطباعها ومزاجها عن جوهر الروح ويحتاج الى مستمد الهواء كالرئة التى تروح بالنسيم وتخرج الدخان بالنفخ حتى يبقى المزاج على اعتداله والى آلات الغذاء التى تمد الاعضاء بغذائها الذى يخلف عليها عوض ما يتحلل ويزيد عليها فى النمو حتى تبلغ اشدها والحيوان الصغير لا يحتاج الى ذلك لانه يستغنى لصغره عن الاعضاء المختلفة الجواهر كالعظام والاعصاب والغضاريف والعضل ونحوها فيكون حسها وحياتها وتغذيها وحركتها فى ذلك البدن الواحد الصغير وبه لا باجزاء متعددة(٢) منه كالدود .

(١) سقط — من سع (٢) سع — متبدد ة.

وقد اشتغل قوم من قدماء الاطباء بتشريح ابدان الناس امواتا واحياء حتى عرفوا جواهر الاعضاء المختلفة وعددها ومقاديرها واشكالها واوضاعها ومنافعها وبالغوا فى ذلك واعتبروا غير الانسان من الحيوانات ذوات الاعضاء الكبيرة فيما تشارك فيه الانسان من الاعضاء وتخالفه فيه بالزيادة والنقصان وغير ذلك فلنذكر الآن من ذلك جمل مافى بدن الانسان .

فنقول ان الانسان انما هو هو بنفسه التى هى هويته التى يشير اليها فى عبارته حيث يخاطب ويخاطب بالتاء فيقول فى اللغة العربية قلت وسمعت ورأيت وفهمت وتصورت وعرفت وعلمت وعقلت وقبلت وصدقت وكذبت واردت وآثرت واشتهيت وكرهت واحببت وابغضت بضم التاء اذا اشار الى نفسه وفتحها اذا اشار الى المخاطب وهذه النفس كما سيتضح لك انما محلها من البدن الروح والروح جوهر هوائى نارى معرض للاستحالة والانفصال والصعود والتبدد من ايسر سبب وانما يبقى فى حاويها كالقلب باستمداد من الهواء المستنشق بالانف والفم ومروح بذلك الهواء مخرج لسخينه وكدره ومدخل لصافيه وبارده كالرئة وجوهرها يصلح ان يكون حارا رطبا مناسبا لجوهر المحوى فيه فيحتاج الى واق وحافظ صلب هو كعظام الصدر التى هى لها اعنى القلب والرئة كالخزانة ولأن الروح ممتزجة من هواء اكثر ونار اقل واجزاء مائية وارضية مخالطة لها مخالطة محدودة التقدير والاختلاط احتاجت مع المادة من الهواء المستنشق الى مادة مائية ارضية ممتزجة متصلة الورود عليها فكان لذلك اعضاء موردة كالفم وما فيه من الاسنان للكسر والقطع والطحن واللسان الذائق المعتبر لما يصلح من ذلك ولا يصلح ومعدة حاوية ممدة كالمعدة ومتممة مكملة كالكبد ثم لم يكن هذا الغذاء موجودا عنده كما للشجرة من الماء الجارى فاحتاج الى آلات يسعى بها اليه ويتناوله بها كالرجل واليد التى بها يسعى الى المرعى ويتناول مواد الغذاء فصار للحيوان الكبير اعضاء كبيرة فهذه الاسباب نذكرها ونذكر منافعها بحسب ما ادركه العيان من ظاهرها واوضحه التشريح من باطنها .

الفصل الخامس

كلام كلى فى ابدان الحيوانات واجزائها ومنافع اعضائها

الحيوان انما هو حيوان بجسه وحركته الارادية بعد تولده وتغذيه ونموه فبدنه بذلك يكون حيا وحيوانا وبعدمه يكون ميتا ومواتا وذلك بالنفس المولدة الغاذية المنمية والحساسة المحركة وعلاقتها الاولى على ما سيتضح بالبيان واستقصاء النظر فيما بعد انما هو بالروح التى هى جوهر هوائى نارى تخالطه بخارات كثيفة رطبة مائية ويابسة ارضية مخالطة بحسب الحاجة والموافقة التى بها يصح ويحيا ويحس ويتحرك وهذا الجوهر الروحى لاينحاز بنفسه عن غيره من الهواء ولايتميز وينحفظ ويبقى واحدا الابحاو وذلك الحاوى الاول من ابدان الحيوانات الكبار هو القلب (فيما نعرفه منها —١) له قلب ولا يبقى مع ذلك فى القلب واحدا بعينه زمانا الا كبقاء المصباح فى الزجاجة بالاستمداد والاستبدال بصائر وارد يخلف ذاهبا متحللا وانما يصير ذلك الوارد خلفا عن الذاهب المتحلل كما فى النار من المصباح بالاستمداد (٢) والاحالة كالزيت الذى تكون استحالة مايستحيل منه فى الزمان مساوية لمقدار ما يتحلل منه فيما يبقى على حالة واحدة اوزائدا فيما يزيد وينمو او ناقصا فيما يتلاشى ويذبل وذلك المستمد منه هو الغذاء له والغذاء يحتاج ان يكون مناسبا للمغتذى قريبا الى طبيعته لتسرع استحالته اليه فغذاء الروح ينبغى ان يكون الغالب على جوهره فى مزاجه الهواء وذلك هو الذى يستمده الحيوان الكبير بالاستنشاق من الفم والانف والصغير من المسام وليس الهواء المستنشق على انفراده صالحا لغذاء الروح بل يحتاج ان يمتزج بغيره من البخارات واللطائف المائية والارضية الحسنة الامتزاج بالهوائية فالقلب يستمد الهواء ويجتذبه بالاستنشاق ويوصله الى الرئة فيبقى فيها ريثما يسخن بالحرارة الغريزية التى تصدر عن نفس الحيوان فى القلب وقد ذكرناها ويستمد من الكبد دما لطيفا فيتحلل من ذلك الدم بخار يمتزج بذلك الهواء

(١) من سع (٢) بهامش صف — خ — بالاستبدال .

بحركة

بحركة التنفس فى الانقباض والانبساط فيصير به صالحا بالمزاج الموافق ولا تزال الحرارة تستولى عليه مع فضلات بخارية زائدة عن الحاجة كما فى سائر الاغذية فيندفع بالنفخ ويجتذب من الهواء عوضها باستنشاق الهواء الصافى من آلات التنفس ومزجه بلطيف الدم من آلات الغذاء ولحاجة القلب الى هذه الحركة الجاذبة والدافعة بالانبساط والانقباض المستمرين خلق من جوهر لحمى لين يمكن فيه هذه الحركة ومافيه من الحرارة تحلل جوهره وتبدد اجزاءه بالتبخير فيحتاج الى غذاء ايضا يستمد منه مابه يبقى وينمو وكذلك الرئة وقد كان ذلك المددما يصلهما من الكبد فصار الى جانبى القلب وعاء ان يستمد منهما ما يستمده لحفظ الروح بالغذاء احدهما وعاء الهواء وهو الرئة والآخر وعاء الدم وهو الكبد الذى تغتذى الروح من لطيفه والقلب والرئة من كثيفه وهذا الدم الذى يستمده القلب والرئة من الكبد ليس مما يوجد معدا حاصلا عندها بحيث تمدبه دائما كما تستمد من وعاء بل انما يحصل من الاغذية بالطبخ والمزج والاحالة والتصفية كما قيل فيما سلف وذلك التفصيل يخرج منه لطيفا هو المرة وغليظا هو السوداء ومالم ينضج وهو البلغم والخلاصة هى الدم وخلاصة الدم هو الذى يصل منه الى القلب وخلاصة ما يصل الى القلب هو البخار اللطيف الذى تغتذى به الروح وباقيه لغذاء القلب والرئة وباقى دم الكبد لغذائها وغذاء غيرها من الاعضاء التى نذكرها والكبد انما تجتذب الغذاء من المعاء بعرق ينشعب الى عروق تتفرق فى طول الامعاء وتلافيفها كما تجتذب الشجرة من النهر بعروقها المنبثة حوله والمعاء انما يصير اليها من المعدة بعد اعداد وطبخ ومزج تمتار منه عروق الكبد مايصلح لها ويبقى الباقى تغتذى منه الامعاء بما يصلح لها ويندفع الباقى فى فضلة متميزة عن الخلاصة تنفضها الطبيعة الى خارج البدن بالبراز كما تدفع الكبد مايبقى فيها بعدما تغتذى به وتنفذه الى الاعضاء الى جهتين اما غليظه فتعيده الى الامعاء من مقعرها فيخرج مع البراز لان طريقه اليها اقرب ولطيفه ورقيقه من محدبها الى الكليتين ومنها الى المثانة فيخرج بولا

بعد ما يستصفى منه ماعساه يبقى مما يصلح ان يكون غذاء للكليتين والمثانة وما يجرى فيها اليهما ومنهما فاحتيج الى المعاء ايضا كما احتيج الى الكبد والى الكليتين والمثانة كما احتيج الى الماء والمعاء انما يرد اليها الغذاء من المعدة كما يرد الماء الى النهر من العين وهى الوعاء الاول الذى يملأه الحيوان برعيه حيث يجد الغذاء ثم هى التى تمد المعاء اولا اولا من ذلك الذى يمتاره الحيوان فى رعيه حتى يفنى فيعود الحيوان يسعى الى المرعى لطلب الغذاء ولما كانت هذه الاعضاء المذكورة اوعية وآلات للروح والدم ومادونهما وهذه حارة رطبة وجب ان يكون جواهر الاعضاء الحاوية لها مناسبة لجواهرها ومشابهة لها فى كيفيتها لأن الضدين اذا تجاورا تفاسدا فجعلت هذه الاعضاء لحمية غشائية حارة رطبة لينة وماهذه حاله فهو ضعيف معرض للفساد والاذى بالقطع والحرق ممايلقاه من الاجسام القوية الصلبة الجوهر فاحتاج الى جنة ووقاية تقيه مما يلاقيه فاودع جميعه وعاء كالخزانة والصندوق مؤلفا من اجزاء صلبة كالخشب وهى العظام وكسيت لحا يقيها الكسر بلينه كما لبس الصندوق جلدا ومسحا وبطنت من داخل باغشية لينة كما يبطن الصندوق بالخرق وقاية لما تحويه من اذيتها وخللت بجلد حساس بالموافق ملتذ به وبالمؤذى متألم منه للشعور بهما ليطلب الموافق اللذيذ ولينتفع بموافقته ولذته ويهرب من المؤذى المباين ليتخلص من اذيته وجعل له بعد ذلك آلات بها يتحرك الى ذلك الطلب والهرب وهى الرجلان فى الانسان والاربع فى ذوات الاربع ولان اغذية الانسان ونافعاته لاتكون معدة له كالحشيش للراعى الذى لايحتاج فى تناوله الى غير الفم بالرعى بل يحتاج الى ان يتخذها ويستعدها من النبات والحيوان فخلقت له اليدان لمعاناة ما يعانيه من ايجاد الاغذية وماينفع فيها من الآلات كالحرث والبذر والحصاد والطحن والطبخ وماينفع فيه من الآلات الصناعية كسكة الحرث ومنجل الحصاد ورحا الطحن وقصعة العجن وتنور الخبز وقدر الطبخ وما اشبهها وجعل له منهما وبهما سلاح يدفع به المؤذى وينازع به ويخاصم من يؤذيه ويزاحمه على النافع

او يذوده عنه ولغيره من الحيوان جعل فيهما من السلاح كالمخلب الذى يتخذ الانسان بصناعته ماينوب منا به ويزيد عليه كالسيف والسكين الى غير ذلك من القرون والانياب والحوافر وجعلت دعائم هذه الاطراف اعنى اليدين والرجلين من العظام القوية الصلبة المدمجة ليقوى بها على ما اريدت لاجله من الحمل والنقل والجذب والدفع وكسيت العظام بلحم وجلد ايضا وشكلت بالاشكال الموافقة لما اريدبها واختلفت فى الحيوانات بالحوافر والاظلاف والتقعير والتقبيب والاستطالة والتدوير والاكف والاصابع والجلد عام لجميعه يدرك بحس اللمس وباقى الحواس جمعت لماهى فيه فى عضو واحد هو الرأس وجعل له حامل شاخص من البدن هو الرقبة يعلوبها كالديدبان المطلع على ما يتطلع اليه من بعد وخاصة العينان فان الرأس فيماله رأس من الحيوان انما خلق لاجلهما فانهما المدركتان من بعد ويليهما الاذنان لسماع الاصوات ثم الانف للشم ثم اللسان للذوق وانما جمعت الحواس فى الرأس مع العينين لان الروح الصالح لها متشابه المزاج متقارب به ويعين بعضها بعضا فالشم قبل الذوق وكالرائد له حتى يشعر الحيوان بموافقة مايرعاه ومباينته قبل ان يرعاه من بعد تطعمه والسمع للعين حتى يسعى الى ابصار مايسمع صوته فانه قد يسبق البصر فى اكثر الاوقات والنفس المتطلعة الى الحواس لا تتوزع فى تطلعها الى جهات مختلفة والروح الصالحة لذلك هى الآلة الاولى للاحساس تخلص صفوتها وخلاصتها الى الرأس وتنقسم على الحواس وخص كل صنف منها بصنف من الادراكات لصنف من المدركات وكل قسم منها بآلة مخصوصة فالروح الباصر الى العينين والسامع الى الاذنين والشام الى الانف والذائق الى اللسان واللامس الى باقى الاعضاء وجعلت العينان فيما لا رأس له على زائدتين شاخصتين كما للسرطان وفى بعضه جاحظتين من الرأس صلبتين كاعين الجراد وفى بعضه فى ثقبتين كالروزنتين كما للانسان وما يشاركه من الحيوان وجعل فيهما الروح الباصرة موقى بالعينين كالزجاجتين فى الروزنتين ينفذ البصر فى شفيفهما ولا تتحلل الروح من خللهما وكذلك جعل له فى

الرأس ايضا الروح الخاص بالادراكات الباطنة كالتخيل والتفكر والتذكر ليناسب المزاج الروحى ولان الحركة الارادية تقترن بادراك وتصدر عن روية جعل مبدأ الحركات الارادية وآلتها الاولى مجاورة لآلات الادراكات الذهنية ومباديها فى الرأس ايضا ونشأت منه اجزاء محركة منبثة فى الاعضاء كالخيوط والحبال للقبض والبسط والجذب والدفع وهى الاعصاب المحركة الواصلة الى كل عضو يتحرك بارادة فتحركه وفق الارادة ولبعد مسافاتها وما يعرض لها فى انقسامها اليها من الدقة والضعف اخرج اليها من العظام التى فى الاعضاء المتحركة اجزاء شبيهة بالاعصاب لتتصل بها وهى المسماة بالرباطات وقسما الى اجزاء كالخيوط الدقاق يسمى ليفا ودوخل بعضها فى بعض اعنى ليف الرباط بشظايا العصب واندمجا كشئ واحد وحشى خللها لحما غلظت به اوساطها وبقيت اطرافها مندمجة مستدقة لتكون بها الحركة وهذه هى العضل وفرقت على الاعضاء كسوة لها ومنها مبادى حركاتها فى كل عضو لما يليه ليحركه به ولان حس اللمس من جملة الادراكات والحاجة اليه داعية فى اكثر الاعضاء خصوصا فى ظاهر البدن جعل الروح الخاص به من جملة الروح الحساس الذى فى الرأس وجرى منه فى الاعصاب اللينة وهى التى تنشأ من مقدم الدماغ لان اعصاب الحركة تنشأ من مؤخره لتكون آلات الحس متقدمة لآلات الحركة طبعا واختيارا اما الطبع فلان العصب اللين من الدماغ قبل العصب الصلب لرطوبة الدماغ واما الاختيار فلان الحس ينبغى ان يتقدم على الحركة حتى يتحرك الحيوان الى طلب ما يحس بلذته ومنا سبته ومنفعته او الهرب عما يحس بمباينته ومضادته واذيته فينبث الروح الحساس فى هذه الاعصاب الى سائر الاعضاء الصالحة لان يكون لها لمس وانبثت فى الجلد منبسطة على البدن باسره فكان بها حساسا وكل هذه الاعضاء محتاجة الى الغذاء للنمو والبقاء لتعرضها بالتحلل للفناء لولا البدل الساد مسد المتحلل فى كل وقت وذلك من الدم ايضا الذى صافيه ولطيفه يغذو الروح وغليظه يغلظ الاعضاء

ويتوجه الى سائرها فى عروق الكبد فيأتى كل عضو بما هو له منه اوفق وبه اشبه وتنشأ من القلب عروق ايضا تعرف بالشرايين فتحمل روحا وحرارة غريزية فتوزعهما على الاعضاء لتحيا بهما وينضج بذلك كل عضو ما يأتيه من الدم ويحيله الى طبيعته فيقوم له بدلا عما يتحلل منه وينمو به فى وقت النماء وجعل فى بدن الحيوان نصيب من هذا الغذاء مادة التوليد تعدها الطبيعة بعد كمال الشخص الفانى لتوليد شخص يشبهه ويجرى مجراه فى الوجود ليعقب الكون الفناء فيبقى من الاشخاص العدة فى المدة واحد مكان آخر وكما كان يقوم وارد مقام فاقد من اجزاء البدن فى بقاء الشخص كذلك يقوم مولود مقام مفقود فى بقاء النوع يخلف بعد سلف على طول المادة بغير فصل يتم بقاء الشخص واحدا بالاستبدال الجزئ وبقاء النوع دائما بالاستبدال الكلى وجعل لهذه المادة فى ابدان الحيوانات اعضاء توجد فى شخصين بالتعاون لتخف الكلفة على الواحد منهما وهما الذكر والانثى وكان المعد الاول لهذه المادة فى الانسان ومايشبهه من الحيوان هما الانثيان حيث تستمدان من الكبد والكلى قسطا من الدم فتعد انه لذلك فى الذكر والانثى ويصل من الذكر الى الانثى بالاحليل فى الفرج الى الرحم فيتكون منه هنالك شخص آخر ويخرج مولودا فانضافت اعضاء التوليد وهى اوعية المنى والانثيان والقضيب من الذكر والفرج والرحم من الانثى الى ما ذكر من الاعضاء فهذه هى الاعضاء ومنافعها فى بدن الانسان وما يشاركه من الحيوان وعلى هذا الوجه من الحكمة وجدت وفى غيره من الحيوان اعضاء اخرى كالأجنحة للطائر والمنقار للاقط والمنسر للجارح والمخلب للمفترس والقرون والانياب والخراطيم والاذناب مما يختص به الحيوانات فى خلقتها وحاجاتها وبعضها تنقص اعضاؤه عن هذه فمن الحيوان ما لا رأس له كالسرطان والعقرب ومنها ما لا يد ولا رجل له كالحيات ومنها ماليس له عضو البتة بل يحس ويتحرك بجملة جثته كالديدان ومنه ماله ارجل كثيرة وان كان صغيرا كالعناكب والمحرزات من الديدان ومنها ماله رأسان يذهب بهما الى

جهتين مختلفتين تارة الى هذه وتارة الى هذه وقد ذكر ما شوهد من ذلك فى كتاب الحيوان وحكى ما رؤى فى الامكنة المختلفة من اصنافه المختلفة كالبرى والبحرى والطائر فى الهواء والكامن فى اغوار الارض من عظيم كالفيل الى صغير كالبعوض الى مافى الماء من كبار الحيتان الى صغير الديدان والبيض والصدف والمتولد والمتوالد وكله يجرى مجرى الاخبار وفيه اعتبار مواضع الحكمة والاحكام فى عدد الاعضاء واشكالها وهيآتها ونظامها وخواصها وافعالها مما يطول الكتاب علينا بتعديده ويتعدى الغرض الحكمى الحاصل لمن يتأمل بعضه كما يحصل لمن اشتغل بالنظر فى معظمه .

الفصل السادس فى اصناف الاعضاء ومنافعها

الاعضاء منها بسيطة مفردة وهى اجزاء البدن المختلفة الجواهر المتشابهة الاجزاء كالعظام والغظاريف والاعصاب ونحوها ومنها اعضاء مؤلفة مركبة من هذه وهى الاعضاء الآلية التى هى آلات اللافعال(١) كاليد والرجل ونحوهما فان كل واحد منها مركب من الاعضاء البسيطة كاليد من العظام والاعصاب والشرايين والعروق والعضل المجموعة فيها والجلد المجلل لها ومن الاعضاء الموجودة فى كثير من الحيوانات وكبيرها كالانسان ماهى اصول واوائل كالقلب والدماغ والكبد والعظام ومنها ما هى فروع وتوابع كالغظاريف والاعصاب والعروق والرباطات فالقلب من الاصول اولها وهو جسم صنوبرى الشكل فى سائر الحيوان لحمى الجوهر له تجويف يحوى الدم والروح الحيوانى ومنه ينصبان الى سائر الاعضاء فى الشرايين – والدماغ جسم لدن دسم مخى محوى فى غشائين مع الروح النفسانى ومنه ينبعث فى الاعصاب الى سائر الاعضاء – والكبد جسم لحمى الين من القلب وارطب يحوى روحا طبيعيا ودما غاذيا ينفذ منه فى العروق الى سائر الاعضاء – والعظام اجسام صلبة جعلت للبدن قواما ودعامة تنشأ منها الرباطات وتمتد من بعضها الى بعض فى سائر الاعضاء تشدها وتقويها ويكون لها بها الاعتماد فى الحركات والفروع واللواحق اولها الشرايين

(١) سع – للانتقال

وهى جداول مضعفة ذات غشائين تنشأ من القلب تحمل منه الروح الحيوانى مع الدم اللطيف الذى هو مادة وغذاء له كالزيت للصباح الى سائر الاعضاء وضوعفت للاحتياط فى حفظ ما تحويه لئلا يتحلل منها خاصة الروح وهى تتحرك حركة طبيعية اعنى بغير ارادة منبسطة ومنقبضة تجذب الروح بانبساطها وترد بخاره الدخانى الفضلى بانقباضها وتروحه ببرد النسيم كالقلب والرئة فى التنفس ليبقى الروح على اعتدال فى مزاجه تدوم به صحة الحيوان وتمام افعاله ثم الاعصاب التى تنشأ من الدماغ والنخاع فان النخاع كنهر من عين هى الدماغ وتنشأ منهما الاعصاب ازواجا آخذة الى شقى البدن يمنة ويسرة كالأغصان من الشجرة دقاقا مدمجة لدنة لينة ذات مسام خفية يتخللها (١) الروح الذى به يكون الحس والحركة الارادية فيحمله الى سائر الأعضاء كحمل الشرايين للروح الحيوانى ثم الأوردة وهى عروق مجوفة شبيهة بالشريانات الا انها ذات طبقة واحدة لكون الروح والدم اللذين تحويهما اغلظ من الدم والروح اللذين فى الشرايين وهما الروح الطبيعى والدم الذى هو له كالمادة ايضا يحملهما من الكبد الى سائر الاعضاء وهذه الشرايين والاعصاب والأوردة انما تصل الى الاعضاء بأن تبتدئ اوائلها من الاصول كالأغصان ثم تنشعب فروعها الدقاق الى اجزاء وتلك الى اجزاء ادق تشعبا بعد تشعب حتى تستدق كالليف والشعر فى انبثاثها الى ما تنتهى اليه من الاعضاء ثم الرباطات وهى كالأعصاب فى الشكل والقوام الا انها اصلب منها تنشأ من العظام وتنتهى من بعضها الى بعض فتربط الاعضاء وتشدها وتخالط الاعصاب مخالطة تستفيد منها الاعتماد فى الحركات ثم العضل وهى آلات الحركات تعدق الاعضاء البسيطة وهى مركبة من الاعصاب والرباطات ومن لحم يخالطها حيث يمتد الرباط من العظم والعصب من الدماغ والنخاع ويتصل احدهما بالآخر يتشظى كل منهما بعد الاتصال الى شظايا كالليف وينتفش وينتثر وهى مختلطة بحيث يصير بينها خلأ يمتلىء بلحم تغلظ به الجملة عند الوسط لان الوسط من الطويل الدقيق هو المعرض للقطع والتمديد ثم يعود الليف الى التقارب

(١) سع - يحللها .

ويندمج عند الطرف فتصير العضلة غليظة الوسط دقيقة الطرفين وينتهى طرفها الآخر الى العضو الذى يراد تحريكه بتلك العضلة ويكون طرفه الاول فى العضو الذى يليه فيحركه جاذبا الى جهة رباطه وعصبه والعضو الذى عضلته موضوعة عليه ودافعا عنه بانجذاب شظايا العضلة الى جهة وسطها اوامتدادها الى جهة الطرف وهذا الطرف المحرك يسمى وتراوبها تحرك الاعضاء المتحركة بالارادة ومن لواحق العظام الغضاريف وهى كعظام لينة تنبت على اطراف العظام فتوقيها الكسر مما يصدمها وتتوسط بين العظمين المتجاورين المتحاكين فى المفاصل كيلا يؤذى بعضها بعضا وتكون مع ذلك واقية لما يجاور أطراف العظام من الاعضاء اللينة من شدخها واذيتها فهى واقية للصلب من الصلب واللين من الصلب للينها الذى به تنثنى فلاتنكسر وصلابتها التى بها تمتنع على القاطع المازق والأغشية تعد فى البسيطة وهى منتسجة من ليف عصبى كنسج الثياب تنبسط على سطوح الاعضاء التى لاحس لها وتحوى بعضها كاللفائف فيصير لها منها حافظ يحفظ جواهرها واشكالها على هيئتها واتصالهابقوتها وحارس منبه على المؤذى اذا طرأ عليها يحسها والرئة للقلب فى امداد الروح بالهواء كالكبد فى الامداد بالدم وهى اخف من الكبدجوهرا واكثر تخلخلالأجل ما تحويه من الهواء وفيها ثقب كالعروق فى الكبد من اقسام قصبتها التى منها يدخل اليها الهواء ولحمها الطف لأن دمها ارق ليكون اخف واعون على سهولة الحركة فى الترويح وجذب الهواء بالانبساط واخراجه بالانقباض والطحال للكبد (١) يقبل منها الفضلة الغليظة من الدم وهى السوداء والمرارة تقبل اللطيفة وهى المرة نذكر منفعتها عند الكلام فى الأخلاط واستحالة الغذاء والكلية للكبد ايضا تقبل الفضلة المائية التى اريدت لترقيق الغذاء فى طبخه وتنفيذه فيما دق من العروق حتى اذا انطبخ ونفذ استغنى عنها وانفصلت عنه فجذبتها اليها الكلى ونفذتها الى المثانة بعدأن تمتارما فيها من بقية تصلح لها والمثانة تجمع هذه الفضلة المائيةفلاتخرج منها الابحركة ارادية متوقفة على المشيئة بحسب الوقت والحال وقد كان يجرى

(١) صف ـ والكبد

اليها والى ما قبلها على الاستمرار والاتصال كما تجتمع الغليظة كذلك ايضا فى الأخير من المعى حتى لا يتصل خروجها فتتصل اذية الحيوان بها واللحم المفرد وهو حشو خلل الاعصاب يسوى به جملة الشكل كما يسوى البناء بالتطيين والشحم كالتجصيص (والتبييض - ١) مع كونه غذاء معدا للاعضاء تمتار منه عند حاجتها ويوقيها من اذية الحر والبرد كالثياب وغيرها والمعدة للكبد فى اعداد الغذاء كالرئة للقلب فى اعداد الهواء والمعى للمعدة كالنهر من العين يجرى فيها الغذاء لتمتار الكبد منها بعروقها المنبثة فيها كما تمتار عروق الشجرة من النهر والجلد عام مجلل وهو مركب من الشظايا العصبية والرباطية والأجزاء الشعرية من الشرايين والعروق ينتسج بعضها مع بعض كما ينتسج الغشاء فيجلل البدن باسره وفيه صلابة مامع لينه ليقى مايحويه من الاعضاء (٢) ويشعر بحسه باللذيذ والمؤذى ليطلب الحيوان هذا ويتجنب هذا وكل عضو من هذه الأعضاء البسيطة وجزء عضو يجذب الغذاء الى نفسه ويمسكه عنده ويحيله حتى يصير شبيها به وتلتصق اجزاؤه بأجزائه لتسد مسد ما تحلل منه فى التغذية ويزيد عليه للنمو ثم يدفع الفضل عن نفسه الى الجهة الاقرب والاسهل كما تدفع الأعضاء الظاهرة الى الجلد ومسامه وسخا والمعدة الى المعى وأعالى المعى الى اسافلها واسفلها الى خارج برازا والكبد تدفع غليظ فضلتها الى المعاء (برازا -٣) ورقيقها الى الكلى بولا واعضاء التوليد فى الذكر والانثى عروق تسمى اوعية المنى تأخذ المادة من الكبد والكلى فتنضجها وتوصلها الى الرحم فى الانثى والمذاكير والخصيتين فى الذكر وقد وجد المشرحون حيث عدوا ما فى بدن الانسان من العظام مع الاسنان مائتين وثمانية واربعين عظما ومن الاعصاب ثمانية وثلاثين زوجا وفردا واحدا ومن العضل خمسمائة وثلاثة عشر عضلة فهذه جملة الاعضاء الموجودة فى بدن الانسان وما يقاربه من الحيوان والحيوانات الصغار كالدود لا يتميز فيها شيء من الاعضاء بل الجثة باسرها كعضلة فى التحريك وعصبة فى الحس وقلب فى

---

(١) من سع (٢) سع - لتقي ما تحويه مسام الاعضاء . (٣) من سع -

الحياة وكبد فى الغذاء وخلطها المحوى فى تجويفها واحد كالدم فى العرق سواء كان دما اوغير دم وليس عدم الآلات الظاهرة معذوقا بصغرها فان البعوض له ارجل وأجنحة ورأس وعين وفم بل الأعضاء الباطنة هى التى تعدم فى كثير من الصغار اوبعضها ويوجد بعض الاعضاء الباطنة فى بعض ولا يوجد فى بعض ويكون اقل واكثر فان الطائر لا كلية ولا مثانة له بل فضلتاه الكبدية والمائية تبرزان من مخرج واحد واكثره لا آلات تناسل له من ظاهر كالقضيب فى غيره وان وجد فى قليله كالبط والباقى يكون مخرج المنى والبول والبراز منه واحدا وكذلك فى اكثر السمك فالأعضاء انما هى فيما هى فيه بحسب حاجته لا بحسب صغره وكبره فقط .

الفصل السابع

فى الأعضاء الآلية

اما الرأس فقد قيل انه خلق شاخصا من البدن لأجل العينين ليكون لها مطلعا ومستشرفا كالمنظرة فى الدار وجمع فيه الروح النفسانى الذى به الحس وعنه تصدر الحركة الارادية وآلاته للتناسب المقصود فى المجاورة وينوب فى غير الانسان من الحيوان عن اليدين فى تناول الأغذيه بالفم وجعل موضعه مطاولا شاخصا فيها مع الاسنان للرعى والعض والفرس والقطع والقلع والمنقار للقط الحب والمنسر لقطع اللحم والخرطوم للفيل هو الانف للتنفس وكاليد فى تناول مايوصله الى الفم والسلاح فى دفع المؤذى والقهر على الاستئثار على النافع ولكل ذى اربع من الحيوان رأس وعنق والعنق يطول ويدق فى الحيوان الذى لايحتاج فى رعيه الى قوة شديدة كراعى الحشيش والضعيف من النبات ويقصر ويغلظ فيما يحتاج الى القوة والشدة كالأسد والفيل وجعل الخرطوم للفيل مع ما قيل ليتنفس به وهو فى الماء فيبرزه الى الهواء للتنفس ويحطه الى القعر ليتناول ما فيه مما يغتذى به وكل حيوان دموى يلد حيوانا فله الحواس الخمس والخلد له عينان كالمأوفة بالجلدة المغطية على عينه لسكناه فى التراب

فكلها

فكلها تبصر وتسمع و تذوق و تشم وتلمس .

وقد ظن قوم ان السمك لا يسمع وليس كذلك فانه يهرب من الاصوات القوية ويجتمع الى المصيدة برائحه اللبن وغيره فله حس الشم ايضا و قد قيل ان السمك يتوجه نحو سماع الغناء والتصويت بالايقاع كالصنوج ونحوها حتى اذا قرب وقف مستمعا لايزول فاذا انقطع السماع يفر . وقيل ان السمك يسدر من صوت الرعد ويهرب الى القعر فيصاد صيد السكران ويحرص على طعوم دون غيرها فلها حس الذوق واستنشاق السمك بالماء لترويح القلب وتبريده و تعديل حرارته من تحت صدفة اذنه فلذلك قيل انه لا شم له .

فأما تشريح الاعضاء فانه يختلف فى الحيوانات بين صغيرها وكبيرها وماشيها وطائرها وسابحها وراعيها ومفترسها فنخص الكلام فيه هاهنا باعضاء الانسان وما يشاركه.

فنقول ان الرأس بيت الدماغ وغرفته وآخر (١) الدماغ الاول غشاءان احدهما صلب يلى العظم والآخر لين فى داخله يحتوى على جوهر دسم لدن يشبه مخ العظام وهو الذى يخص باسم الدماغ وهو يجتمع من اجزاء كالدود والزرد (٢) وفيه تجاويف وخلاء يحوى روحا هو الروح النفسانى الذى به الحس والحركة اولا وبالدماغ والأغشية ثانيا وجميع الدماغ منصف فى طوله تنصيفا فى مخه وحجبه وبطونه تنبت منه ازواج الاعصاب وهى سبعة ازواج فى الانسان من كل جانب فرد اولها عصب البصر وهو وحده مجوف دونها يحوى تجويفه الروح الباصر ينتهى الى العينين وهما مخلوقتان من الغشائين المذكورين للدماغ لأنهما تنبت منهما اغشية على كل عصبة تنشأ منه فتكون العينان منهما اعنى من الغشائين طبقة داخل طبقة اذ يتسع طرفاها كاتساع قارورة الزجاج اذا نفخها الصانع فيصير لها تجويف كرى واسع ذو طبقتين طبقة صلبة من الصلب خارجة ولينة من اللين داخلة وجوهر العصبة المجوفة فى الوسط من التجويف الكرى ينتهى الى رطوبة تشبه الزجاج الذائب ثم الى رطوبة تليها هى فى

(١) صف - واجزاء (٢) كذا .

وسط العين كمركز الكرة فى الكرة تشبه الجليد – بها يكون الابصار وفى الطبقة اللينة من قدام ثقب يدخل فيه النور من هذه الجليدية والصلبة غير مثقوبة لأنها شفافة لا تمنع نفوذ النور وهى فى وجه الثقب كالزجاجة تصون الروح وتحفظه اذلا ينفذ فيها وينفذ شعاعه منها الى المبصرات وفردا هذا الزوج يجتمعان بعد خروجهما عن جنبتى الدماغ عند وسط الجبهة فيصيران كواحد ثم يفترقان الى العينين ليكون المرائى بهما واحدا عند المرئى حيث يؤديان الى موضع الاتحاد فاذا اختل ذلك بالحول ونحوه رؤى بالعينين اثنين وبالزوج الثانى والثالث تكون حركة العينين والوجه وبالزوج الرابع حس الذوق ومن الخامس يكون حس السمع وحس الشم ليس يكون بعصبة بل بزائدتين صغيرتين كحلمتى الثديين تنشآن من مقدم الدماغ تجاه ثقبتى المنخرين ومن السادس والسابع تكون حركات الرقبة والصدر ومن اعصاب النخاع يكو[illegible]ا فى الحركات وحس اللمس بسائرها والنخاع من الدماغ كالنهر من العين والاعصاب كالسواقى وشعبها كالجداول ودقاقها كالشعب فمبدأ الحس والحركة الارادية فى كل حيوان ذى رأس هو من الرأس .

وللدماغ فى طوله ثلاثة بطون . كل واحد منها مقسوم قسمة ظاهرة او خفية الى نصفين واظهر الاعتباران التخيل والتصور والحس المشترك يكون بالبطن المقدم منها والفكر والروية والرأى بالاوسط والحفظ والذكر بالمؤخر عرف ذلك من جهة ما يعرض لها من الآفات ويستضربها من الافعال وهى نافذة بعضها الى بعض يرى اولها آخرها وآلة السمع فى جنبتى الرأس لاشتغال الوجه بالعينين والانف والفم – وثقبا الاذنان بتعاريج ملولبة ليقرعها الهواء بحركته المستقيمة فيكون لها طنين يقرع الهواء الحامل للصوت وتطول المسافة القصيرة بالتلولب والعصب السامع منبسط كالغشاء منقوش فى هذا الثقب وكل حيوان ذى اذن بارزة فانه يحرك اذنه خلا الانسان لأن اذنيه غير بارزة ولا ممسوحة كالذى يبيض من الحيوان وانما احتاج الى تحريك الطويلة لتسوية وضعها الى

جهة الصوت حتى لاتكون حاجزة عنه بطولها ولايحتاج الانسان الى ذلك لفطنته واما آلة الشم فجعلت عند الفم فى كل حيوان لتكون له رائدا للذوق كما قيل وتلى العينين فيما هى رائد له والهواء المستنشق بالانف ينفذ معظمه الى الصدر للتنفس وشطر منه يتنفس به الدماغ وبه يكون الشم بالرائدتين المذكورتين والفم قد يعين فى التنفس وينوب لضرورة بسد الانف او تضطره حاجة تتفق كما يكون عند التعب الشديد والحمى ونحوها .

واما اللسان فانه خلق للذوق فى الحيوان عامة ولذلك يكون فى بعضه ملتصقا بالفك غير متحرك كالسمك والتمساح وفى الذى يحرك الفك الأسفل من الحيوان يكون ملتصقا فى الفك الأسفل وفى الذى يحرك الاعلى كالتمساح يكون فى الاعلى والذى يمضغ من الحيوان يقلب لسانه طعامه الذى يمضغه ليستوفى المضغ سحق جريشه وهو فى الانسان آلة الكلام ولذلك جعل عريضا رقيقا قصير الرباط منطلقا ليتشكل بالأشكال الموافقة لذلك وماهو من الطير عريض اللسان يحاكى الكلام كالببغاء والزرياب ونحوهما ويفضى الفم الى منفذين. احدهما قصبة الرئة للهواء والآخر المرى للغذاء ورأس قصبة الرئة يتلقى الهواء من الانف وينتهى به اليها ويسمى الحنجرة وذلك ان الحيوان كله يحتاج الى الغذاء ويحتاج المتنفس معه الى الهواء وكلاهما يستمده من خارج وتنور البدن مقسوم بقسمين لهما. احدهما الصدر وهو الأعلى للروح وآلاته ومايصل اليه من الهواء والآخر البطن وهو الأسفل للغذاء ومادته ومايستحيل اليه من الاخلاط ليكون المتصعد من ابخرة الغذاء ولطائفه متوجها الى الأعلى غذاء للروح والاعضاء الحاوية له . وبين القسمين فاصل عضلى يسمى الحجاب يتحرك منبسطا ومنقبضا ليعين الرئة على اجتذاب الهواء بالاستنشاق ورده بالنفخ ويشتمل الصدر على الرئة والرئة على القلب ويشتمل البطن على المعدة والكبد والطحال والمرارة والمعى وتحت الكبد المرارة تقبل الفضلة الزبدية من جانب تقعيرها من الجانب الذى به يشتمل على تحديب المعى ومن جانب تحديبها الذى يلى ظاهر البدن .

والكليتان تقبلان الفضلة المائية الخارجة بالبول من المثانة وقصبة الرئة على هيئة المزمار مؤلفة من غضاريف هي دوائر واجزاء دوائر كالأهلة منضد بعضها على بعض ونقصانها وهلاليتها مما يلي المرى وغضاريفها تلي ظاهر البدن وقاية لها وقطعها الى المرى يتصل بجسم غشائي لين يندفع اذا اتسع المرى لما ينفذ فيه من الغذاء ولذلك يمتنع التنفس مع البلع ويجرى على جميعها من باطن غشاء صلب املس للتصويت وعلى رأسها الحنجرة وهى آلة التصويت كرأس المزمار ولها لسان كلسان المزمار ليقتطع الهواء فى التصويت وينطبق عليها غضروف مكبي عند البلع حتى لا يدخل اليها شئ مما يتبلع من الطعام والشراب اذ لا مخرج له منها فيؤذيها ويخطر بالحيوان حتى يتكلف رده بالسعال وطرفها الأسفل ينقسم في الرئة اقساما ينتهي توزعها الى ضيق يجرى فيه النفس حيث يمتزج بالابخرة ويحمى.

واما القلب فانه مخلوق من لحم قوى يعسر انفعاله بالمؤذيات منتسج فيه اصناف من الليف طولى جاذب وعرضى دافع؟ وورابى ممسك وأعلاه غليظ لان من اعلاه تنبت الشرايين وبه تتعلق بالرباط واسفله مستدق كرأس الأترجة ليبعد عن عظام الصدر من جهاته وله غلاف حصيف يوقيه وجسمه منه كالمبرا لينبسط فيه ولا يضيق عنه وفيه ثلاث بطون. ايمنها يحوى دما غليظا واوسطها دما الطف وايسرها يحوى روحا مع قليل من الدم اللطيف ومن الأيسر تنبت العروق المسماة بالشرايين اولها عرقان احدهما ذو طبقة واحدة يدخل الرئة فيرشح فيها دما وروحا ويمتص منها هواء فلقرب مسافته وما يراد من رشحه لم تضعف طبقته. والآخر وهو الأكبر ذو طبقتين تنفصل منه شعبتان عاطفتين على القلب متفرقتين(١) فيه وباقيه ينقسم قسمين يصعد احدهما الى اعلى البدن حتى ينتهى الى قلة الرأس ويرسل شعبا الى ما يمر به من الاعضاء الى حيث ينتهى ثم ينتسج منه شيء كالشبكة يمكث فيه الروح حتى يتم نضجه واستعداده للافعال النفسانية التي فى الدماغ والقسم الآخر ينجذب الى اسفل البدن فينشعب كذلك الى سائر الاعضاء مع الاوردة واما المرى الذى هو باب المعدة فهو

(١) صف - عاطفتان ... متفرقتان.

فهو مؤلف من لحم وليف وينتهي الى فم المعدة وهو كالعنق لها والمعدة اوسع بطون الغذاء وفيها يستقر ويمكث ريثما ينطبخ ويستعد لما يراد كما في الكبد وهي ذات طبقتين لحمية حارة هاضمة خارجة وعصبية حساسة باطنة وفيها اصناف الليف الثلاث المذكورة للجذب والامساك والدفع وتطيف بها اعصاب تعينها على فعلها بحرارتها القلب من فوق والكبد من ذات اليمين والطحال من اليسار والثرب من قدام وعضل البطن كلها تسخنها باحاطتها بها فتعينها على فعلها وفي قعرها ثقب ينضم في وقت امساك الغذاء وينفتح في وقت الدفع فيخرج منه مافيها الى المعي ومعي الانسان كثيرة العدد والتلافيف والاستدارات ليمكث فيها ما يأتيها من المعدة ريثما يتميز فيه ما تستصفيه عروق الكبد ويسع من الغذاء مايعين به المعدة على الشبع زمانا يستغنى فيه عن تناول الغذاء مع اللحظات كغيره من الحيوان والعلياء منها دقيقة يقل مكث الغذاء فيها والسفلى غليظة شحمة الباطن ليكون شحمها واقية لها من لذع ماتحويه من ثفل الغذاء وآخرها اوسع لأن الفضلة تغلظ اخيرا فلا تنفذ في مضيق ولذلك جعل اخيرها مستقيما وان كان اولها مستقيما ايضا لأنه لا يحتاج الى ثبات ماينفذ فيه لاستغنائه بفعل المعدة عن فعل يخصه في الهضم .

فأما الكبد فانه العضو الذي يتم فيه كون الدم الذي هو خلاصة الغذاء ولحمه كدم جامد وشكله هلالي مقعر مما يلي المعي محدب مما يلي ظاهر البدن وفي مقعره عرق هو باب الكبد تنشعب اقسامه على طول المعي فيمتص منها خلاصة الغذاء وتنتهي به الشعب الى الاصل وينفذ به الاصل الى باطن الكبد فينقسم اقساما دقيقة ينطبخ فيها ويتم نضجه ثم يجتمع من جهة المحدب الى عرق واحد يخرج منه الدم من حدبتها فينقسم الى قسمين صاعدا ونازلا الى ما علا وسفل من الاعضاء وفي طبخه فيها تتميز الزيادة من لطيفه ورغوته الى المرارة وهي في اسفل الكبد من جهة المقعر وتتميز الزيادة من غليظه وعكره الى الطحال في عروق تفضي اليه منها والمائية تتميز الى الكليتين وهي تحت الكبد من جهة

محدبها والطحال جسم لحمى متخلخل فيه شرايين مسخنة وفى خلله الخلط السوداوى الذى هو عكر الدم وثفله المنصب اليه من الكبد وله منفذ الى فم المعدة يصب اليها منه عند خلوها مما يلذعها بحموضته فينبه شهوة الطعام كما للرارة فى بعض الاشخاص مجرى اليها يصب فيها من المرة مايعين على الهضم والى الامعاء مايعين على غسل الأثفال وما يتعلق بها منها كما للطحال الى المعى ما تنصب فيه فضلته اليها فتخرج منها ومن الحيوان ما لا مرارة له كالفرس والبغل والحمار وفوق والدلفين ومنه ما مرارته موضوعة على المعى ومنه ما له عرق يحوى المرة ممتدا على المعى وقد يكون من الناس من لا مرارة له ومنهم من مراراته عظيمة جدا وللجمل عوض المرارة عروق صغار تحوى المرة .

والكلية تعدم فى كثير من الحيوان كالطائر على ما قلنا ووضع الكليتين مختلف لأن اليمنى منهما اعلى حتى تكون كالطريق من الكبد الى اليسرى ولذلك هى اعظم وهى اقل من اليسرى شحما لحرا لكبد الواصل اليها وما لا دم له من الحيوان فليس له هذه الاعضاء الكثيرة فى الاحشاء .

والمثانة تحت الكليتين تجمع البول حتى تمتلى به ثم ينهض الحيوان لنفضه دفعة ولا يسيل منه دائما فيؤذيه بكيفيته المباينة وجعلت هذه الاعضاء كلها فى تنور البدن مع اعضاء التناسل وخلى(١) منها اليدان والرجلان لتتوفر على افعالها من غير شاغل ولا عائق

الفصل الثامن

فى آلات التناسل

انواع الحيوانات تبقى فى اشخاصها بالتولد والتوالد فى شخص بعد شخص والتوالد فعل مشترك بين شخصى الذكر والانثى فى سائر الحيوان المعروف قيل الا فى نوع واحد من الطير يقال له البيضانى يسميه اليونان ققنس قالوا انه ليس فيه ذكر ولا انثى وانما يوجد فيه واحد لا تتميز فيه ذكورته من انوثته وتوليده هو أن ذلك الواحد اذا اسن وانتهت مدته ناح على نفسه على رؤوس

(١) سع - اعلى

الجبال الشامخة بأصوات عجيبة شجية تخرج من اثقاب في منقاره مثل اثقاب الزمر وفي كل ثقب غدة يفتحه برفعها ويسده بها حيث يشاء كفعل الزامر بأصابعه ويكمن له الناس لسماع تلك الالحان والاصوات العجيبة الشجية ثم يجمع لنفسه حطبا ويضرم فيه نارا ويلقي نفسه الى تلك النار على جبل شامخ لا تهب فيه الرياح فيحترق ويصير رمادا قالوا فيتولد من رماده في موضعه شخص مثله — وقد حكي مثل هذا التلحين والنياحة عن طائر يسمى قاقي يقاتل العقاب ويقهره ويغني كالنائحة في غاية اللذة واشجى ما تكون نياحته عند موته فهذا من المتوالد المتولد غريب عجيب وما عداه مما عرف من الحيوان المتولد انما يكون من ذكر وانثى والمتولد بلا ذكر ولا انثى بل يتولد كالذباب والبق في الهواء وانواع من السمك في المياه والديدان في النبات والحيوان كما يتولد في جسد الغزال دود كبير تحت جلده في شحمه ويخرق الجلد ويخرج منه كما يخرج من الثمار الحيوان الطيار واعضاء التوليد في الحيوانات مختلفة نذكر منها هيئة ما في الانسان فان الذكر منه له الانثيان البارزتان مخلوقتان من لحم ابيض غددي متخلخل يأتيه اكثر المادة الزرعية من عروق الكبد فيختلط بقليل من دم قلبي يأتيهما من القلب في الشرايين مع روح كثير حيواني وقليل من الروح النفساني يأتي في اجزاء عصبية الى الأنثيين فيختلط هناك ويبيض بتخضخضه وامتزاج الروح الهوائي به كما يبيضاض اللبن في الثديين وانصبابها الاول الى اوعية المني المتصلة بالأنثيين ثم يخرج من البيضتين الى فضاء القضيب وهو عضو يتكون من اربطة تنشأ من اعظم العانة واعصاب خالطتها وأوردة وشرايين ولحم يملأ ما بينها وشرايينه كثيرة واسعة تمتلىء بالريح في وقت الحاجة فتنعظه وتجري اليه المني من الأنثيين فتوصله بالزرق في مجامع النساء الى الرحم ويتنقاه فم الرحم بالانفتاح والجذب البالغ مع مني الانثى المنزرق ومن البيضتين الى داخل في عنق الرحم الذي هو كالقضيب المقلوب الى داخل في الانثى ومني الانثى مادة ممدة لمني الذكر ومني الذكر حامل القوة الخلاقة المولدة ونسبته

الى منى الانثى نسبة الأنفحة الى اللبن المتجبن فان فى الأنفحة القوة العاقدة واللبن هو المادة المنعقدة فالذكورى للانوثى كروح لجسد يشهد بذلك ان من الحيوانات ما تتسافد باحتكاك ظهورها كالسمك ويتلفف احدهما مع الآخر كالحيات .

والحجل (قيل ان - ١) سفادها بتصويتها وصول الهواء الروحى من حلق الذكر الى حلق الانثى فتحبل من ذلك وتبيض وتولد ووجدنا الامر بخلاف ذلك فيما أريناه عنها ورأينا (٢) سفادها من الذكر للأنثى كالحمام والدجاج ونحوها وباضت وحضنت كالدجاج وبيض الدجاج يتكون فى بطونها بغير ديك فيخرج غير مولد فان لحقه السفاد قبل خروجه وان كان قد كمل وصلبت قشرته صار مولدا انما يقبله من الروح والكيفية وان لم يدخلها المنى لأنه ورد عليها فى البطن وقد كملت وصلبت قشرتها .

والرحم هو مخلوق من صفاق وعروق كثيرة فيه ينصب اليها من الدم على الاتصال والدوم(٣) ما يكون مادة معدة للحبل وغذاء للجنين فاذا ورد اليها المنى اشتملت عليه فتبتدئ القوة المصورة بجمع زبديته وهى الروح المخالطة له فيأخذ منها حصة الى الوسط اعداد المكان القلب ومن يمينه وتحت عدة للكبد ومن اعلاه عدة للدماغ ثم تتخلق السرة من متصل وريد وشريان من المشيمة بالمنى وتشتمل عليه المشيمة وهى غشاء تحتوى عليه فى اول الخلق والتصوير كالكيس واللفافة فاذا صلب جوهر السرة نفذ الروح الى الباطن متحركا وبعد ماذكر يعسر تمييز اى الاعضاء يتقدم خلقه فقد اختلف اكابر الحكماء المعتبرين المحققين فقال احدهم ان القلب اسبق وقال آخر الدماغ - والأشبه هو أن الدماغ والكبد بمادتيهما مبدآن لمادة القلب لأن التركيب فى جرم القلب ظاهر من اللحم الدموى والليف العصبى والقلب بصورته مبدأ لصورتيهما من جهة امداده لهما فالروح الحيوانى والحرارة الغريزية والدماغ اقدم من الكبد لما فى جوهر الكبد من الليف العصبى (٤) وجوهر الدماغ لا يظهر فيه تركيب من شئ منهما الا ان

---

(١) من سع - (٢) صف - وايضا (٣) صف - والدور (٤) صف - الحسىٰ .

الدماغ والعينين اسبق ظهور الحسنا فيما نعتبره من البيض الذى نتأمله يوما بعد يوم وينظر اثر الخلقة فيه وتتكون منه علقة حمراء فى المرئى ثم يستحيل لونها اولا فاولا وتتميز الاعضاء ثم يتنحى بعضها عن بعض وتظهر الاغشية المميزة لها وتتخطط الاطراف قبل ان تنفصل ثم تصلب الا غشية (المميزة -١) والجلد ويتميز وينفصل ولكل استحالة وتغير من هذه مدة موقوف عليها قبل ان تختلف وان اختلفت فى الذكران والاناث من الاجنة فانها تكون فى الاناث ابطأ ثم تأخذ القوة الغاذية فى الاستمداد من العروق اذا كبر قليلا وقد كانت تستمد من المسام قبل ذلك فان النمو يبتدىء مع التصوير ويظهر بعده فيظهر فى الستة الايام الاول فعل المصورة دون النمو والاستمداد وبعد ذلك يستمد وتبتدئ الخطوط والنقط من اليوم التاسع اوالعاشر ثم فى الخامس عشر تنفذ الدموية فى الجميع فيصير علقة وبعد ذلك باثنى عشر يوما تصير الرطوبة لحما متميز الاجزاء وتتميز الاعضاء الثلاث تميزا ظاهرا وقد تنحى بعضها عن مماسة بعض وامتدت رطوبة النخاع وبعد تسعة ايام ينفصل الرأس عن المنكبين والاطراف عن الضلوع والبطن واكثره الى اربعين يوما او الى خمس واربعين والاقل الى الثلاثين ويظهر فى السقط اذا القى فى الماء البارد بعد شق الغشاء ويتميز فى المنظر وغذاؤه من كبده بوريد يدخل من سرته وتنفسه بشريان يدخل معه فيصله الروح والغذاء من الشريان والوريد كما يصل الى اعضاء الحامل وفى ضعف هذا الزمان الذى فيه كملت صورته تكون حركته من ستين يوما اقله والى تسعين اكثره ونادره والاكثر الاربعين والثمانين للكمال وفى ثلثة اضعاف ذلك الزمان تكون ولادته فالاقل فى ستة اشهر لمن تحرك فى شهرين وفى كمال تسعة اشهر لمن تحرك فى تسعين يوما وهذا قول تخميني لا تحققه التجربة باليقين. وصغار الحيوانات فى ذلك اسرع وكبيرها ابطأ فالخطاف وامثاله يتفقأ بيضه الى سبعة ايام وما يلد من الصغار كالسنور ونحوها فى اربعين يوما ومالا يتحقق نزوه كالفار ونحوه فى اقل من ذلك الى حدود اربعة عشر يوما والفيل الى

(١) من - سع

سبع سنين ولا تقاس الاعمار على ذلك وان قربت فان الفرس يلد ابطأ من ولادة الانسان لانه يلد فى سنة تامة وعمره لايبلغ ثلث عمر الانسان ويغتذى من دم الطمث بالطفه واسرعه نضجا ويصرف ما يليه فى ذلك الى الثديين فيعده لبنا لغذائه اذا ولد وتحتبس الفضلة غير الصالحة لاحد الامرين وتجتمع حتى ينتهى الاحتمال ويندفع فيكون اعظم عون على الولادة ولذلك تعسر ولادة من قلت فيها اوقلت حدتها ومائيتها وكذلك يجتمع بوله وعرقه فى غشائين متميزين يطيفان بالمشيمة فيعينان فى وقت الولادة على الولادة ايضا بانشقاقهما ونهضة القوة الدافعة لما يتعدى طور الاحتمال منهما ويستعجل بذلك خلاص الجنين من اذية الفضلتين مع انتفاعه بهما ومن الحيوان ما يلد ولادة تامة كالانسان وما يشبهه .

ومنها مايولد بالبيض فيبرز من الانثى قبل ان يصير حيوانا يحس ويتحرك ثم يولد ولادة ثانية بالحضان بعد التشكيل والتصوير ووجود الحس والحركة ومنه مايولد دودايحس ويتحرك من غيران يتشكل بكماله ويتشكل فيولدعن الاغشية الدودية ولادة اخرى مثل الزنابير ودود القز — والذى يبيض فمنه مايبيض بيضا تاما كالطير ومنها مايبيض بيضا غير تام كالسمك لان بيضها ينشأ وينمو بعد الوضع وهو بيض وبيض الطير لايكبر ولاينشأ ومن البياض ما يبيض داخلا ويولد داخلا ومنها مايبيض داخلا ويتم داخلا ويولد خارجا ومنها ما يبيض داخلا وينفصل عنه البيض كالبزر ويكمل من خارج بيضا ثم يولد كالسمك ومنها مايولد بزرا وذلك البزر يصير بالحضان دودا — وقد حكى انه ظهر فى بلد من البلاد عقيب مطر دود كثير ملأ فراسخ فى فراسخ من الارض (١) ونسجت على انفسها القز وقرضته وخرجت منه فراشا والقت بزرا لكن القز الذى نسجه كان ضعيف الاتصال سريع التقطيع ولعل ذلك لعدمه العلف الصالح كورق التوت فلذلك حفظ الناس التجربة فى ذلك بعلفه والا فالصناعة والتدبير لا يكونان ضروريين فى حفظ الانواع الوجودية وكمال افعالها وانما الصناعة تقتدى بالطبيعة فى الاصلح من ذلك والاوفق

(١) سح — من الاغذية .

والتولد قديكون فى الاحيان ولايكون والتوالد هوالذى يتصل لتنحفظ الانواع فان التولد يحتاج الى موافقة من طباع الهواء والتربة والماء وذلك مما يندر والارحام معدة لذلك وتقوم آلة التناسل فى الذكران بالقوة المولدة فانها اذا قطعت من الرجال تغيرت احوالهم فى انفسهم ونقصت معانى الرجلية فيهم ظاهرا كما فى اللحية والشعر وباطنا كما يرى فى الاصوات والاخلاق وما كان من الحيوان لين الجلد خلقت بيضتاه خارجتين فاما ما كان صلب الجلد فلم يجعل بيضه من خارج كيلا يؤذيه بجرمه وخشونته وريش الطير من هذه الجملة وجلد الفيل والقنفذ لايوافق مماسة الانثيين فجعلتا من داخل وفى الحيوان ماله سبيل البول وسبيل البراز متميز ان وايلاده من سبيل بوله وعنده ومنه ما سبيل الثلاث فيه واحد كالبياض والسلحفاة لها سبيلان للفضلين البولية والبرازية واحد وواحد للولادة خاصة .

الفصل التاسع فى الاخلاط

واكثر الحيوان تكون مادة بدنه القريبة من الدم والغذاء الذى يتناوله يستحيل فى بدنه ثم يستحيل الدم الى جوهر اعضائه فى تغذيته لها فيخلف عليها بدل ما يتحلل منها ويزيد عليه للنمو فيما ينمو حين ينمو واكثره يتولد فى بدنه مع الدم كيموسات اخرى بعضها احر وبعضها ابرد وبعضها ارطب وبعضها اليبس والقليل منه هو الذى يوجد فيه الدم وحده وذلك فيما ليس له الاعضاء الباطنة فتكون بطنه كلها كبدا وكيموسه كله دما كالبرغوث ونحوه وما لادم له فكيموسه ايضا واحد متشابه كالجراد والعقارب ونحوها فانه يوجد فيها رطوبة بين الدم والبلغم الى البياض والصفرة – وهذه الكيموسات اعتبرها المعتبرون فوجدوها فى ابدان الناس ومايقاربهم من الحيوان منحصرة فى اربعة اجناس جنس الدم وهو رطب سيال احمر اللون حلو الطعم. وجنس المرة وهو كيموس طعمه مر جدا والوانه مختلفة من احمر ناصع رقيق واصفر رقيق وثخين واخضر. وجنس السوداء وهو كيموس اسود اللون يختلف طعمه بين الحموضة والعفوصة والمرارة ايضا. وجنس البلغم

وهو كيموس ابيض لزج مختلف القوام بين رقيق وثخين ومنعقد وسيال ، والطعم بين تفه وحلو ومالح وحامض. وكل حيوان فيه هذه الكيموسات له اعضاء يختص بها فالكبد للدم والمرارة للمرة والطحال للسوداء والمعدة للبلغم وان لم يختص به دون سائر الاعضاء .

وقال قوم من الحكماء ان الكيموس الغاذى هو الدم وهذه الاجزاء انما تولدت فى طبخه بالعرض فاستعملتها الطبيعة لمنافع لالضرورة اليها لولم تكن .

وقال قوم ان هذه الكيموسات الاربع باسرها مادة الغذاء واحتج الاولون بان الحيوان الذى غذاؤه واحد وليس له اعضاء كثيرة فى جوفه للغذاء كالكبد والطحال يوجد فيه الدم فقط دون هذه الاخر واحتج الآخرون على مذهبهم فى الكيموسات الاخرى باختلاف جواهر الاعضاء المستمدة من الغذاء فى ان منها ما هو احر والطف ومنها ما هو ابرد واكثف ومنها ما هو ارطب ومنها ما هو اجف وكل صنف منها يغتذى بشبهه ومناسبه . فالاحر والالطف كالقلب والرئة يغتذى من المرة اوتتوفر المرة فى غذائه والابرد الاكثف كالعظام يغتذى من السوداء والبارد الرطب من البلغم والحار الرطب من الدم.

والحق هو ان الدم هو المادة الغذائية المقصودة فى الطبع والباقية تولدت معه بالعرض فجعلت لها الطبيعة منافع تصرفها اليها لأنها تتولد فى ابدان المغتذين عن اختلاف اغذيتهم فى طبائعها وامزجتها واستحالاتها وهضومها وذلك لان المأكول من حيث يرد الفم ويمضغ بالاسنان تأخذ الحرارة الغريزية والقوة المغيرة البدنية فى التأثير فيه فيسخن بحرارة الفم واللحم الذى فى باطنه وبالريق الذى يختلط به فى مضغه وتقليبه ثم يرد المعدة فينطبخ مع الماء المشروب كما تنطبخ الاطعمة فى القدور فيصير منه جوهرا واحدا متشابها شبيها بطبيخ الشعير تسميه القدماء كيلوسا ثم يجرى من المعدة الى المعى كالماء الذى يخرج من العين الى النهر ويذهب فيها مترددا فى تلافيفها حتى ينتهى الى المخرج ترددا بطيئا فينطبخ فى ذهابه ولبثه ايضا وتمتص عروق الكبد صفوته وخلاصته اولا فاولا وتوصلها

الى الكبد مع طبخها فى الطريق وما يتخلف فى المعدة من الكيلوس ويبقى فيها زمانا ينطبخ ويصير فيها بلغما لزجا والذى يرد الكبد ينطبخ فيها وينحل مزاجه وتتميز اجزاؤه فالأقرب الى جوهر الغذائية اذا تم نضجه يصير دما وما لا يتم نضجه لقصور الطابخ اوعصيان المطبوخ يصير بلغما ايضا ويتميز عن الدم فى طبخه ما يبعد عن جوهره. اما الاحر والالطف فيندفع طافيا عليه كالرغوة والزبد وهو المرة واما الابرد والاكثف فيثفل راسبا فيه كالدردى والعكر وهو السوداء واما المائية المخالطة الزائدة على الحاجة فى الطبخ فتصفى الى الكليتين بولا والخلاصة التى تحصل من الدم فهى المقصودة بالطبع ينفذها الكبد من جهة العرق الاجوف الى الاعضاء فيغتذى بها والباقية التى جاءت بالعرض من جهة الطابخ والمطبوخ والمميز والمتميز لا تتركها الطبيعة فضلا مدفوعا فيضيع معظم الغذاء والعمل فيه بل تصرفها الى منافع اخرى وتعيدها الى الغذاء وذلك ان الحيوان الذى تتفنن اغذيته وتختلف طبايعها واحوالها فتارة يأكل الاحر وتارة يأكل الابرد وتارة الالطف وتارة الاغلظ وتارة الاكثر وتارة الاقل وتارة يجوع وتارة يشبع. يختلف ما يتولد فى بدنه منها لان القوة البدنية والحرارة الغريزية اذا فعلت فى الغذاء طبخا وانضاجا وحلا وتفصيلا وتركيبا وتمويجا تتولد منه الكيموسات المذكورة. الدم من خلاصته والبلغم من بارده ومما لم ينضج والمرة من حاره وما احترق منه والسوداء من غليظه وعكره فما هو من الاغذية بمزاج المغتذى اشبه واليه اقرب اذا تناول منه الحيوان الصحيح البدن المعتدل المزاج فى وقت حاجته وبقدر كفايته استحال دما بجملته ولم تقصر الطبيعة عن انضاجه واحالته ولم يلزم ان يتولد منه بلغم لبرودته ولحاجته وسهوته(١) ولا مرة لحرارته واحتراقه ولا سوداء لغلظه ويبوسته الا ان ذلك فى الاغذية قليل اوغير معروف اوغير موجود وكذلك ماليس فى جوهره غلظ وبرد شديد لا يتولد منه فى المعتدل المزاج اذا نال منه فى وقت حاجته بقدر حاجته سوداء وما ليس فى جوهره برد ولزوجة فلذلك لا يتولد منه بلغم وماليس فيه حرارة زائدة ولطافة

(١) كذا

لاتتولد عنه مرة وذلك كثير وموجود ومعروف فى الاغذية فلاتتولد المرة من الابرد الارطب ولا البلغم من الاحر الايبس ولا السوداء من الاحر الارطب وكذلك ما هو مستعد لأن يتولد منه احدها اكثر من الآخر كالمرة من العسل والبلغم من اللبن وذلك معروف ومتفق عليه ومن الابدان المختلفة الامزاج التى منها مايحيل اكثر ما يرد اليه دما ولو بعد عن طبيعة الدم ومنها مايحيله سوداء ومرة او بلغما بحسب امزجتها الجبلية والعرضية والصحية والمرضية وحالاتها فى اغذيتها كمن يتناول القليل على الجوع الشديد او الكثير على غير جوع فيختلف بحسب ذلك كله مايتولد من الاخلاط فتتولد هذه الكيموسات الأخر مع الدم لهذه الاسباب العرضية والاتفاقية بين الغذاء والمغتذى فاذا حصلت لاتدفعها الطبيعة فضلا فتذهب ضياعا مع الزمان والتعب بل تدخرها فى الابدان لتتلافى بها سالفا او تتدارك مستأنفا من الاحوال فى الاغذية المختلفة الطباع . اما البلغم فيفضل من الغذاء الكثير والبارد والرطب ويتولد فى الابدان المائلة امزجتها الى البرودة والرطوبة والتى يدخل الطعام على الطعام ويبقى فى البدن حتى اذا عرضت له حاجة من عدم غذاء عطفت الحرارة الغريزية عليه فتممت نضجه وطفت به حرارة الجوع والعطش وحدة الاخلاط المحترقة بنار البدن واحالته دما واستعملته غذاء وبدلا وسدت به فاقة وخللا اوورد عليه غذاء حار يابس خلطته به فعدلته واصلحته ولولم يكن لاستحال ذلك الغذاء فضلا مريا فيندفع ولاينفع اويبقى فيضر وان ورد على البدن حر هواء اونار او اجحفت به حركة مسخنة مجففة بكثرة التحليل عدل ذلك الاسخان ببرده وكان المتحلل المتبدد منه لا من جوهر البدن ولذلك ينعقد منه سمينا وتلتبس به الاعضاء زينة لها ووقاية من اذية الحر والبرد كالكسوة والمرة على هذا القياس لمقابل هذه الاحوال تعد فى الابدان اذا فضلت من الغذاء الحار اللطيف حتى اذا ورد على البدن غذاء غليظ بارد كثير عسر الهضم اختلطت به فهرته وعدلت برده وغلظه فاستحال دما غاديا ولولا ذلك لأثقل واتعب واندفع اكثره.

اكثره فضلا وشغل كثيره باضراره عن الانتفاع بقليله كما يعرض فى التخم فلذلك جعل لها فى بعض الاشخاص طريق تنصب منه الى المعدة لتختلط بالأغذية هناك وكذلك اذا بقى فى المعى من لزج الاثفال وغليظها ما يعسر اندفاعه غسلته بحدتها ونبهت بلذعها القوة على دفعه ولذلك جعل لها فى سائر الاشخاص طريق اوسع ينصب فيه الى الامعاء وان ورد على البدن سبب مبرد من داخل او من خارج قاومته ودفعت مضرته والسوداء تفضل من الاغذية اليابسة الغليظة الباردة واعدت اما لغذاء دسم حار رطب مرخ مزلق مضعف لليف الجاذب والماسك برطوبته ودسومته مع حرارته فيختلط به فيجففه ويكثفه ويقوى الليف على امساكه وجذبه ريثما ينهضم ويتميز خلاصته وتندفع فضلته وتنبه الشهوة بلذعها لفم المعدة لحموضتها مع جمعها وعصرها بقبضها على طلب الغذاء فلذلك جعل لها طريق تنصب فيه الى المعدة وآخر تنصب (١) فيه الى المعى فهذه منافع ما يحصل من الاخلاط المتولدة من الاغذية المختلفة سوى ما يبقى منها فى الدم ولا يتميز منه بل يتحيز بقسم منه دون قسم ويكثر ويقل عند انقسامه فى مقاسم العروق متوجها الى الاعضاء الحارة والباردة والرطبة واليابسة على ما قيل فتذهب المرة الى الاحر كالقلب والسوداء الى الابرد الاغلظ كالعظام والبلغم الى الارطب كالدماغ وقد تختلف استحالات هذه الكيموسات فى الحر والبرد والفساد والعفن والصلاح والموافقة بحسب الاغذية واصنافها واحوالها واحوال المغتذى بها فيتولد البلغم الحلو من الاغذية الدسمة الحلوة اومن مخالطة الدم البلغم ويتولد البلغم المالح من الدسمة المالحة او من مخالطة المرة البلغم اومن فعل الحرارة الغريبة العفنة فيه كفعل الشمس فى المياه الكدرة الواقفة والبلغم الحامض يتولد من الاغذية اللزجة الحامضة كاللبن الحامض ونحوه اولقصور من الحرارة الغريزية عن احالته وانضاجه دما اوعقده دسما اولسوداء تخالطه ويتولد البلغم المائى من الاغذية المائية كألبان الأتن ونحوها ومن المياه المشروبة وما يغلب عليه المائية من الفواكه

(١) ن فى سع ـ يندفع

والغليظ الزجاجى منه يتولد من الباردة الرطبة اللزجة الغليظة ويعقده برد مجمد فيكون تفها او حر غريب فيكون مالحا واذا افرط عليه جعله خصبا عظيما وخصوبا بتحليل لطيفه وبقاء كثيفه وينتفع بهذه الخارجة عن الطبع فى مواضع كما يستضر بها فى مواضع والاعداد انما هو للنفعة والمضرة انما هى بالعرض اذا تقاوم الضد بالضد حيث تتركب هـذه الكيموسات والاخلاط بزيادة ونقصان فيكون فى الابدان منها اصناف كثيرة مقابلة لأصناف الواردات ولا يحتاج ايضا الحيوان الى دواء الا اذا اعوز ما ينوب منابه من اخلاط الابدان كما يحتاج الى المسهلات لقلة انصباب المرة الى الامعاء والى الجوارشات لقلة انصبابها الى المعدة والى الحموضات لقلة السوداء والى الدسومات لقلة البلغم فهى معدة فى الابدان اغذية وادوية وتستعمل القوة البدنية كلا منها عند الحاجة اليه وان كانت فى البعض وبعض الاوقات كالقاتل من السمومات والممرض من الواردات الا ان هذا هو النادر الأقل والاول هو الطبيعى الاكثرى والشهوة فى كل الاصحاء داعية الى كل فن من المطعومات فى وقته ويعد غيره فى المرضى فى الكثير والاكثر ويشكل فى القليل والاقل اذا اختلفت امزجة الاعضاء وخالف فم المعدة المشتهى لاكثرها فيقتضى بما يوافقه ولو خالفها كما ترى من يتقدم له تناول الدسم يشتهى الحريف والمالح والحلو والحامض والقابض ونحوها ولذلك كانت الصحة اكثرية للحيوان والمرض اقليا ولو كان لا يوجد فى الابدان سوى الخلط الموافق والمزاج المعتدل لقد كان لا يمكن ان يكون غذاء الحيوان الا واحدا متشابها متقاربا وكذلك الحركات وسائر الاحوال ولذلك يرى من اقتصر من الناس عـلى الغذاء الاعدل والتدبير المتشابه المتناسب يكون اكثر استضرارا بما يخالف مزاجه وعادته من غيره. وعلى هذا الوجه يصدق قول من قال فى تدبير الناس ان التخليط فى زمن الصحة كالتداوى فى زمن المرض. فقد عرف من هذا ان الكيموس هو الدم وان الاخلاط الاخرى وجدت فى الحيوان الدموى لضرورات ومنافع اقتضتها الحكمة

الحكمة ويعود الدم بطبخ ثالث الى غير لونه وقوامه حيث يصل الى الاعضاء المختلفة فيستحيل عند كل واحد واحد منها الى مشابهة والغذاء الموافق طبيعة للحيوان هو الذى تقدر طبيعته فى احالته على خلف كاف لتغذيته ونموه وتحصل منه للابدان فى الزمان بقدر ما يتحلل ويفضل بقدر ما يحتاج اليه فى النمو فان للنمو زمانا واحدا لا يسرع ولا يزيد بكثرة الغذاء وان ابطأ ونقص بقلته وقد ينشأ الحيوان وينمو مع هزال لتوفير الطبيعة موجود المادة على النمو بحسب وقته عندها فالأخلاط غذاء لأبدان الحيوانات كالماء للنبات مع ما يخالطه من الارضية وما فيها من الكيفيات تغتذى الارواح بلطيفها والاعضاء بكثيفها والقوة البدنيه تقبل عليها فيفعل فيها فيغتذى وينمى ويلتفت ويولى عنها فيذبل ويذوى فللقوى على الابدان اقبال وعنها ادبار يكون به نموها وذبولها واتصال وانقطاع يكون به حياتها وموتها الطبيعيين وللابدان والارواح موافقة للقوى تكون بها صحتها وحياتها ومخالفة ومباينة تكون بها مرضها وموتها العرضيين فان الذبول بالشيخوخة مرض طبيعى كما ان الضعف والذبول فى الشباب مرض عرضى وصحة الحيوان الطبيعية مرض طبيعى الدواء وينتهى به الى الموت فالفناء فى مدة اطول من المدة التى ينتهى به اليه فيها الامراض الأخرى التى هى عرضية وادويتها مباينة اجنبية والا فالحكمة فى احواله الطبيعية تامة لا تقصير فيها.

الفصل العاشر

فى اشتراك الحيوانات واختلافها فى الخلق والاخلاق

وقد تشترك انواع الحيوانات وتختلف فى الاعضاء والاشكال والافعال والمأوى والاغذية :

اما الاشتراك والاختلاف فى الاعضاء فمثل اشتراك الانسان مع الطائر فى كونه ذا رجلين واشتراك الطائر مع كثير من السابح فى كونه ذا جناح وانواع الطير فى الريش والفرس والحمار فى الحافر والثور والكبش فى القرن .

والاختلاف فمثل اختلاف الانسان والفرس بالذنب والضفدع والسلحفاة

بالترس الذى على ظهرها وكذلك للسمك فلوس . للفيل خرطوم وللجمل سنام وللكركدن قرن واحد وحافر وللحيوان المسمى ارقص قرن واحد وللكبش قرنان وظلف وللانسان رجلان وللفرس اربعة ارجل وللعناكب ارجل كثيرة والسمك والحيات لا رجل لها ولمستنشق الهواء رئة والمتنفس بالماء لا رئة له.

واما الاشتراك والاختلاف فى الاشكال فمثل اشتراك الزرافة والجمل فى طول الرقبة والاسد والفيل فى قصرها والمارماهى والحيات فى الامتداد طولا مع الدقة والمخالفة مثل مخالفة الانسان لغيره فى انتصاب قامته وعرض اظفاره وبد وبشرته وكون ثديه على صدره ومخالفة الكبش للتيس باليتيه وذهاب قرن الكبش عرضا مع تلففه وقرن التيس طولا مرتفعا مع انعطافه الى وراء وانتصاب قرن الكركدن وغلظ قرن ارقص مع قصره وكثرة تشعب قرن الأيل وحدة طرف قرن الكركدن. والاقرن ايضا حيوان تركى يشبه البقر والجمال قرنه كبير جدا طويل عريض له زوائد تنبت عنها غصون منقلبة كل واحد مثل قرن ومساحة وسطه تكون ذراعا ونصف فى ذراع وشكله الى التثليث .

واما الاشتراك والتباين فى المأوى فكاشتراك حمار الوحش والغزال والنعام فى سكنى البرارى والقفار والاسد واليحاميرفى سكنى الآجام والبقر الجبلية والكباش والتيوس الجبلية والفهد والنمر فى الجبال . والذى يأوى الاشجار كالفاختة والورشان. والذى يأوى الخراب كالبوم والهام . والذى يأوى الماء الغمر كالحيتان والذى يأوى السواحل كالضفدع والسرطان .

واما الاشتراك والاختلاف فى الغذاء فمثل آكل اللحم كالاسد والذئب والبازى والعقاب وراعى العشب كالبقر والغنم واليحمور والغزال ومخالفة الجمل لغيره من الراعى فى اكل الشوك والشائك من الاشجار والعنكبوت فى اكل الذباب والخشاف فى اكل البق والدب فى اكل الثمار .

واما المشاركة و(١) المباينة فى الافعال فكاشتراك الطائر فى الطيران والسابح فى السباحة والسبع والفهد فى الوثب والافتراس والكلب والذئب فى العدو

(١) سع - ف

ومنه الاختلاف والاتفاق فى الاخلاق كالسبع فى شجاعته والارنب فى جبنه والعقعق فى سرقته وخبثه والجمل فى حقده .

ومنه الخواص وقد اكثر القائلون فيها كما يقال ان الفار يقصد من عضه النمر فيبول عليه فيموت والسمكة الرعادة تخدر يد صيادها اذا وقعت فى شبكته اواخذها بيده مع برد محسوس وبهذه الخاصية تتعيش حيث تخدر ما يمرّ بها من السمك فتصطاده والخنزير تسمن رائحته الخيل - ومن الحيوانات ماهو شرير مؤذ منفيخ كالنمر والببر والرخ والسبع الذى له شوكة فى ذنبه كالعقرب ويسمى باريطوس والكركدن فانه اذا سمع صوت الانسان اوشم رائحته تتل نفسه فى طلبه فاذا وجده تتله ولا ينتفع به لانه لا يأكل اللحم ويغتال الفيل فيشق بطنه بقرنه والاسد يقتل كثيرا مما يظفر به اذا جاع حتى انه قد يقتل القطيع من الغنم حتى يأكل منه الشاة الواحدة لكنه يعف اذا شبع وليس كذلك الرخ ولا باريطوس وفى الاسد حياء يتجافى به عن مواجهة ما يفترسه اذا لم يخاصمه وانما يأتيه من ورائه وفيه انفة يتباطأ بها عن الهزيمة ويحمل على الانسان فى جواب الصياح والشتيمة لالأنه يعرف الكلام لكن هيئة الصياح وفيه شجاعة عظيمة يحمل بها على كثير من ذوى السلاح ويقاتل ولا يرجع من الضرب والجراح ولا يذلّه مايصيبه منه بل يقاتل بغضبه حتى يموت وبما ربه الخنزير فى الشجاعة وكون الضرب والجراح لاتذله والنمر مع قحته وجرأته ينهزم اذا جرح وهو فى قتاله يكرّ ويفر والاسد اذا كرّ لم يفرّ الا فرارا خفيا متخاذلا .

ومن الحيوان ما يعين بعضه بعضا فى الخصومة كالكلاب ومنه ما ينهزم بعضه اذا رأى الايقاع بالبعض .

ومنه ما يجتمع على خصومة العدو مع شدة فزعه منه كالعصفور والاهلى والخطاف فانهم اذا رأوا السنور والحية والباشق ونحوها هبوا اليها مجتمعين كالمخاصمين وتجمعوا عليها مع حذر .

ومنه ما يجتمع الى من لحقه الاذى والبؤس من نوعه ويابى دعوته ويتعصب له ويجتهد فى خلاصه كالغربان فانه اذا ربط منهم غراب فى شجرة اجتمعوا عليه وصاحوا الصياح ونقروا رباطه ليحلوه. والدلفين يحب الناس خصوصا الصبيان ويقفى الغرقى امواتا واحياء. والكوسج بضده يقتل السابح بان يضربه بلسانه المنشارى فيقطعه. والدب يحمل اولاده على ظهره اذا احفزه العدو عن مشيهم معه ويخاصم عنهم وهو يذهب بهم من بين يدى المؤذى. والطائر المعروف بالورشان يستقتل على فراخه ويثبت مع شدة حذره وسرعة فراره ويقتل نفسه اذا رآهم فى يدى القانص. وقيل ان فى انواع الشفانين والقمارى حسن عهد ورعاية اذا ماتت الانثى لم يتزوج قرينها واذا مات الذكر لم تتزوج الانثى والحمام يألف ويعشق ويغار ويسلو والجمل حقود جدا يقتل بالعض والرمح عند الظفر.

وحكى ان جملا احتيل عليه بتغيير صورة امه حتى نزا عليها ثم عرفها عند فراغه فألقى نفسه من عال حتى مات ولا ينزو على امه البتة. واناث الخيل ترضع اليتيم من الفلا وتربيه وتحنو عليه وتتبع الرمكة الواحدة عدة من الفلا ولو بعد مدة طويلة. والفيل شكور الفيا له ومتعهده وبذلك يصطاد بأن يحفر له حفيرة بدرج فى الطول والعمق يوما بعد يوم مع طعم يطرح له فيها حتى يصير بحيث لا يمكنه الخروج منها لطولها وضيقها ثم يأتيه رجلان احدهما يضربه ضربا وجيعا والآخر يحامى عنه ويطرد الضارب حتى يبعده عنه فاذا تكرر ذلك عرف الحامى من الضارب ثم يتعهده الحامى بطعم يحلقه من بعيد مع شدة جوعه وماء مع شدة عطشه حتى يصير له به من الانس ما يجربه فيه ويثق به منه فيركبه ويضربه بالآلة الحادة فى رأسه ويصرفه ويؤدبه.

واما الاسد فانه يستأنس الى مربيه لكنه يلاعبه لعبا يتخلله اذى واذا جاع قتله ومن الطير ما يحمل فراخه على ظهره كالنسر لأمنه فى طيرانه مما يعلوه ومنه ما يطرح فراخه ويلقى بيضه فى عش غيره فيفقسه ويربيه ولا يلتفت هو عليه

كطير يقال له كبوك يكون فى بلاد ماوراء النهر وباريطوس سبع زنجفرى اللون ازعر البشرة له ذنب كذنب العقرب فيه ابرة يلسع بها الحيوان فيقتله وان كان جائعا أكله والا تركه مقتولا ولا يبقى على حيوان عن قدرة والببر يعادى الاسد فيقتله ولا يأكل منه ولا يقتل غيره الا عن جوع او حرب ومن السباع سبع يقال له ندس يحب الناس ولا يضرهم وهو يقاتل الاسود والكلاب . ومن غرائب احوال الحيوان ضحك الانسان وبكاؤه فانهما لا يوجدان فى غيره وشيبه فى شيخوخته وقد قيل ان الشيب يعرض فى شعرات من اذناب الجمال والغرانيق بالضد تتغير رمادية ريشها الى السواد الحالك فى الشيخوخة وقد يغيرها البرد الشديد الى بياض لا عن سبب الشيخوخة بل لموت الحرارة وانطفائها واذا تأملت اخلاق الناس وجدت بينهم من التباين مالا يوجد فى غيرهم من الحيوان فلا يبعد شخص عن شخص فى انواع الحيوانات الأخرى كبعد شخص عن شخص من الناس فى اخلاقهم فترى فيهم اشباها لكل نوع من انواع الحيوان اولأكثر اصنافهم فمنهم سبعى الاخلاق ومنهم ذئبيها ومنهم نمريها ومنهم ثعلبيها ومنهم حماريها ومنهم تيسيها ومنهم مايشبه فى كيسه كيسها وفى حسن عهده حسن عهدها ولطافة ذهنه لطيف الذهن فيها كالنحل والخطاف ويرى بينهم (١) من التفاوت فى الفضيلة والرذيلة والاختلاف بالشدة والضعف والقرب والبعد ماتشبه به اصنافهم اصناف الحيوانات الأخرى وربما زادوا عليها فى الرذيلة وهو الاعرف كما قال .

الشاعر المتنبى

اذم الى هذا الزمان اهيله ... فأعلمهم فدم واحزمهم وغد
واكرمهم كلب وأبصرهم عم ... واسهدهم فهد وأشجعهم قرد
ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى ... عدوا له ما من صداقته بد

وانما يزيدون فى ذلك على شر الشرير ورذيلة الرذول من الحيوان لاستعمالهم واستخدامهم العقل والرأى للطبع والخلق والفضيلة للرذيلة فيعظم بذلك

(١) سع – بين الناس

شرورهم ورذائلهم ويضرّ بعضهم بعضا بذلك ما لا يضرّ حيوان بحيوان ولو كتب كتاب الانسان لكان فيما يعد من اخلاق الناس واختلاف احوالهم وافعالهم فى فضائلهم ورذائلهم اضعاف ما فى كتاب الحيوان فكيف لاوكل كتاب حوى علما وصناعة جزء من كتاب الانسان وكذلك كل مايحوى مذمة ورذيلة من رذائلهم وسوء اخلاقهم وقبيح افعالهم من كتاب الانسان ايضا اعنى من افعال الناس وخواصهم واخلاقهم وصفاتهم هم الذين منهم الانبياء والاولياء والزهاد والعلماء ولهم عجائب الصنائع ودقائقها وغرائب التدابير ومحاسنها، ومنهم ايضا الكفار والاشرار والجهال والاحمار فاختلاف اشخاصهم واصنافهم (بأفعالهم –،) واخلاقهم اكثر من اختلاف اصناف الحيوانات الأخرى باسرها وانواعها واشخاصها فى افعالها واخلاقها وكثيرا ما يتعلم الناس من الحيوانات الأخرى علوما وحكما كما يقال ان حجر اليرقان يأتى به الخطاف الى اولاده حيث يعرض لهم اليرقان فيلقيه فى عشهم وفراخ الخطاف تلقى ذبلها من طرف العش الى خارج والقنفذ لبيته ابواب يسدها ويفتحها عند هبوب الرياح التى تؤذيه وتوافقه وطير يصيبه القولنج من اكل السمك يحتقن بماء البحر بمنقاره والنمل ينقل ذخائره من موضع الى موضع آخر قبل السيل لشعوره به والكلاب تنذر اصحابها بمصائب وبلايا تأتى عليهم حيث تبكى قبل ذلك وتعوى والعرب تبغض الغراب لانذاره بخلو الدار والالحان الغريبة العجيبة تعلمها الناس من الطير المعروف بالسيرما ومما رأوه من الحان الفقنس المعروف بالبيضانى عملوا الآلة المعروفة بالأرغن فى مدينة القسطنطينية لأن هذا الطائر يكون فى جزائرها والنياحة الشجية تعلموها من الطائر المسمى تاقى وهو الذى قيل انه يقاتل العقاب ويقهره واشجى ما تكون نياحته عند ما تضعف قوته ويقرب موته وقد حكى انه رئى وهو ينوح نياحة شجية جدا وهو يطير فخرّ ميتا والطائر المسمى كصا كثير التلحين يحدث فى كل يوم لحنا وهو الذى يدخر من البلوط فى آخر أوانه قوت سنة واكثر الطيور

(١) من – سع .

ينتقل من المصيف الى المشتا ويبعد المسافة فى ذلك جدا والجمال تعرف اوقات صعودها الى البلاد الباردة وانحدارها الى الحارة فتراها تصعد فى مراعيها ويتبعها راعيها فى زمن الصعود وتنحدر فى زمن الانحدار واكثر الحيوانات تعرف سباعها وجوارحها التى تصطادها وتأكلها من غير سابقة لها اليها فان القنبر اذا رأى البوبو محلقا فى الجو وان لم يكن متوجها اليه نفر وتعجل ساقطا الى الارض يطلب الاختفاء فى الأثقاب لعلمه بانه اذا علا لحقه عاجلا وربما يخلف الى ثياب الناس فاختفى فيها اذا لم يجد ملجأ والبوبو اذا رأى القنبر محلقة فى الجو لا يقصدها بل يطير مجنبا عنها صاعدا لكى يخدعها بتجنبها حتى يعلو عنها واوعن بعد فانه يلحقها عن كثب فتهرب منه ولا تهرب من الباشق مع تشابههما والطير كله يقصد البوم ويضربه لما يستشعره من كيده وعصفور الشوك يقاتل الحمار اذا رآه ويصفر فى وجهه وينقر جراحه لان الحمار يرعى مأواه وينقض عشه باحتكاكه به واعجب من ذلك كله معرفة الذكر للأنثى مع خفاء الفرق على اذكى الناس واكثرهم معرفة بها -

وحكى ان انسانا رأى الحبارى تقاتل الأفعى وتنهزم عنها الى بقلة تتناول منها ثم تعود لقتالها وان هذا الانسان عاينها فنهض الى البقلة فقطعها عند اشتغال الحبارى بالقتال فعادت الحبارى الى منبتها ففقدتها فطافت عليها فلم تجدها فخرت ميتة فقد كانت تتعالج بها فمن الذى عرفها هذا، والقبج يضلل الصياد عن فراخه بثباته له وسيره بين يديه الهوينا حتى يتبعه فاذابعد أسرع فى الهرب. وابن عرس يستظهر فى قتال الحية بأكل السذاب والكلاب اذادودت بطونها اكلت السنبل وتقيت واستطلقت، واذا جرح اللقلق داوى جراحه بالصعتر الجبلى وطائر يسمى ماروس تبنى الريش اعلاه الى السواد وطرف جناحه احمر يأوى اللين من تراب الأودية ويعشش فى ثقب طويل المسلك تدره اربعة اذرع ومايقاربها يطعم ابويه ولا يحوجهما الى مفارقة الوكر، والذكور تخالف الاناث من الحيوانات فى اخلاقها بأن الذكور اكثر صولة واشرس خلقا واعصى على

الريا ـة والأناث اطوع واقبل للرياضة وآنس واجزع واضعف ماخلا الذئاب والفهود فان اناثها يقال انها اوقح منها والبوة اوقح من الاسد واحرص واظهر مايكون الفرق بين الذكور والأنـاث خلقا وخلقا هو فى الانسان فالنساء ارق وابكى واحسد والج وابغى واجزع واكذب وامكر واسرع انخداعا واقبل للكر وارخى واكسل وما لا قيامن حيوان البحر يحامى ذكره عن الأنثى ويقاتل ويذب عنها فالأنثى تهرب من الذكر اذا رأتـه جريحا والخصب يؤنس بعض الحيوانات ببعض لزوال الحاجة الى المنازعة ولذلك تكثر الحيوانات المختلفـة بناحيـة مصر ويوادع بعضها بعضا والعقاب البحرى يعرض فراخه للشمس فايها دمعت عينه وغمض طرفه اعرضت عن طعمه وربت الاقوى لأن معاشه من طير الماء ويصطاده بأن يذعره اذا همّ به فينغط وهو يلحظ مسالكه فى القعر بحدة بصره حتى اذا طفا اختطفه والعنكبوت ينسج بسدا ولحمه فاذا وقع على نسجه ذبابة نسج عليها فى الحال فان كان جائعا مصها والا نقلها الى خزانة له وعاد الى دم ماتخرق من نسجه ويقوى بذلك على صيد العضاية الصغيرة فينسج اول شيء على فمها وهو متحرز منها فاذا احكم فاها تقييدا بالنسج اطمأن ونسج على باقيها ومن الحيوان البحرى حيوان يسمى قوعى ينسج حول جسمه مثل ثوب غليظ بقدر حجمه يخلعه ويلبسه والنحل من كيس الحيوان يأخذ العسل من على الثمار فيغتذى به ويدخره فى خليته ويبنى له بيوتا من الشمع الذى يلتقطـه من ورق الزهر الدهن ويحمل ما يحمله من ذلك على فخذه ويلتقطه بخرطومه وينقله به من على فخذه الى موضعه ويبنى بيوته مسدسة الاشكال ليقرب من الاستدارة مع اشتراك الجدران حتى لايبقى بينها خلاً وتراها متساوية المقادير متشابهة الاشكال لايظهر فيها اختلاف البتة وله ملك يكون لـه فى الخلية بيت كبير وهم يجتمعون الى ملكهم ويتبعونه فى المقام والضعن ويقال ان ذكرانها تبنى البيوت واناثها تجلب العسل ولها الابرة دون الذكران واذا اعوزها خرجت بجملتها طائرة فى الجو والملك معها ولايخرج الملك وحده واذا ضل الملك اوآثر الارتحال تبعته

واذا

واذا اعيى حملته لأنه ثقيل الطيران وتقتل ذكرانها المؤذية ومالوكها المفسدة لها واكثر ما تقتل خارج الخلية (حفظا لها ولما فيها من العسل وما تموت من الخلية — ١) تلقيه الى خارج وكذلك تلقى النجو فى الطيران لا فى الخلية والفطنة العامة والهداية لسائر انواع الحيوان موجودة لها فى معرفة اغذيتها من النبات والحيوان بغير معلم ولا مبصر يفرق الثور بين الحشائش المتشابهة فى صورها ويعرف ما يوافقه منها فيرعاه وما لا يوافقه فيتركه مع نهمه وكثرة اكله وبلادة ذهنه فما ظنك بغيره مما يتناول الاغذية المختلفة فى اوقاتها الموافقة وتتداوى فى امراضها كما هو معلوم من اكثرها ولا نطول بتعديده .

الفصل الحادى عشر فى الحكمة المستفادة من النبات والحيوان

النظر الحكمى فى النبات والحيوان — من جملة النظر الحكمى فى جميع الموجودات ويقصد فى كل شىء منها بعد معرفة الانية والماهية معرفة اللمية التى تفيد معرفة الفاعل والغاية فما جاء منه على طريق الاخبار والتكرار والاكثار فانما جاء منه بالعرض لاستيفاء النظر . ومحصول العلم منها ما هو معرفة الافعال والاحوال المحسوسة لمعرفة الفواعل والصور غير المحسوسة من جهة افعالها ولواحقها ثم معرفة الغاية فى كل فعل ومن كل فاعل التى يسئل عنها بلم وتنتهى من غاية ادنى الى غاية اعلى ومن فاعل ادنى واقرب الى فاعل اعلى واقدم فتحصل من الافعال والآثار والاحوال الموجودة فيها معرفة الفاعل الواحد المستولى بقوته على الفواعل الكثيرة المطيعة له فى الانسياق الى حكمه العام وغايته الجامعة وقوته القاهرة . ومن الغايات المقصودة معرفة العلم التام والحكمة البالغة ثم يعلم احاطة علم واحد من عالم واحد هو فاعل واحد تجتمع غايات فعله وامره الى غاية واحدة وتنتهى الغايات الجزئية الى غاية فعله و يدل عليها النظام الواحد فى الأنواع الكثيرة ومعاونة طبايع الانواع بعضها لبعض فى الوجود الشخصى

(١) من — سع

والنوعى وكمال الوجود العالى الحكمى فيعلم ان الكثير من الموجودات كعسكر اميره واحد يحفظ صلاح بعضه ببعض ويخطر بباله فى نقص بعضها وكماله نقص البعض الآخر وكماله فيسدّ خلل النقصان فى بعضها بزيادة الكمال فى بعض ويحصل من لوازم افعال بعضها وما يصدر عنه بالعرض منافع واعراض فى تكملة افعال اخرى مقصودة بالذات كما نراه جزئيا فى اشخاصها واجزائها واعضائها فترى المعدة تشتاق الغذاء وتجتذبه اليها فتحيله وتهضمه وتنضجه النضاج الذى يصلح لها لأجل نصيبها الذى يخصها منه وهو قليل من كثيره ويدفع الباقى عنها لاستغنائها عنه من غير أن يشعر أنها تدأ عدته للكبد ودفعته اليها وانما تشعر به الحكمة من الحكيم الذى جعل طبيعة الكبد ومزاجها فى ذلك تلى طبيعتها حتى صار فعلها يلى فعلها وفضلتها معدة لغذائها فهو واحد لا محالة محيط بالأمرين علما وان كان الفاعل الخاص الجزئ فى كل واحد منهما غير الفاعل فى الآخر وهو طبيعته وقوته الخاصة به التى جذبت اليه وانضجت له ودفعت عنه مالاتستوننه وكذلك الأمعاء وباقى الاعضاء كالكبد للقلب فى اعداد الغذاء والقلب للرئة (والرئة للقلب – ١) فى اعداد الهواء هذا فى الاعضاء الموجودة فى الشخص الواحد اذا تأملتها وافعالها والخاص والعام من احوالها بقياس بعضها الى بعض مع ما فى كل واحد منها من حكمة اختصت بشكله ووضعه ومزاجه وطبعه وموقعه من الشخص الذى هو فيه وكذلك اذا تأملت شخصا شخصا من نوع نوع كالانسان مثلا وجدت الحكمة قد نفعت بعضهم ببعض واعانت بعضهم ببعض حائكا بخياط وخياطا بخباز وخبازا بنجار ونجارا بحداد وحارثا لزارع وزارعا لحاصد وكذلك على ما تتأمل فترى بعضا يعين بعضا اذ لا يفى احدهم بسائر حاجاته ولا يوجد فى احدهم كل خواص نوعه وكمالاته بل هم بأشخاصهم الكثيرة كانسان واحد قد كمل خواص الانسانية التى تتعلق بنوعه فى افعاله وصفاته كالحكمة على اختلاف انواعها والصنائع الكثيرة على تفننها والفضائل الخلقية على كثرتها فان الواحد منهم لا يفى ان يكون صانعا نجارا حدادا حائكا حراثا زراعا وفى الفضائل

---

(١) من صف

لايسع

لا يسع ان يكون كاتبا شاعرا حكيما طبيبا منجما لغويا نحويا فقيها قارئا ويكون ذلك فيهم باسرهم فيكون كل الفضائل العلمية والعملية والنظرية والهيئة فى كل الناس لا فى كل انسان فان الواحد الذى نوعه فى شخصه توجد كمالات نوعه فى شخصه كالشمس مثلا فيكون بقاء شخصه محاذيا لبقاء الاشخاص الكثيرة المتعاقبة فى النوع الواحد فكذلك للشخص الواحد بالنوع مدة بقاء تضاهى مدة بقاء اشخاص نوعه ففى المتكثرة يدوم بقاء النوع ببقاء شخص بعد شخص وفى الواحد يبقى النوع بواحد ليس معه ولا قبله ولا بعده آخر من نوعه وكذلك فى باقى الصفات والكمالات والنوع الموجود فى اشخاص قد تتفرق كمالاته فى الاشخاص الكثيرة المتفننة كما يوزع زمان بقائه على الاشخاص فلم يعش الواحد منهم ابدا ولا مثل ما يبقى الواحد فى نوعه سرمدا والكمالات تتم فى الاشخاص الكثيرة شخص مع شخص فلما تفرقت كمالات بعضهم فى بعض وعاونت قوى بعضهم البعض لعجز الواحد منهم عن القيام بسائر الحاجات لكثرتها وتفننها سدت كفاية بعضهم حاجة البعض فلم يكن الواحد زراعا لقطنه غزالا حائكا خياطا لثوبه ولا حاصدا لزرعه طحانا خبازا لخبزه وكل واحد منهم يجد من ذلك باسره قدر كفايته ولو عاناه بنفسه لذهب فيه زمانه وفاتته اوقات حاجاته فحصل على العجز والحرمان وليس فى انواع الموجودات ما هو كذلك مثل الانسان وان كان فى اشخاص الانواع الاخرى توجد من التعاون على دفع المؤذيات والتحارس من الاعادى والاعتضاد عليهم ما يقارب ذلك ويشبهه ، فأما الانواع للأنواع فقد يوجد منها ما هو كذلك ايضا كالانسان يحمى شاته من الذئب ويهديها الى المرعى والمشرب وينتفع بلبنها وصوفها ولحمها فى وقته وكذلك ينتفع بحماره مع منفعته له وكذلك يحرث ويزرع لطائر السماء ووحش الصحراء بعمارة الاراضى وتسبيل المياه وما جرى هذا المجرى مما ليس يخفى وان لم يكن فى انواع الحيوان ما هو محتاج الى غيره وموكول الى سواه كالانسان والطبيعة اعدت النبات كما قيل للحيوان البهيمى مرعا وكنا والبهيمى

للسببى طبعا وان كان بقاء كل واحد وكماله لنفسه وبنفسه لكنه تتبعه بالعرض منفعة غيره فنسبة الاعضاء بعضها الى بعض فى البدن الواحد كنسبة اشخاص النوع بعضها الى بعض فى الجيل الواحد وكنسبة انواع من الموجودات الى انواع اخرى فى الزمن الواحد اوفى الأزمان المتتالية التى يوجد الابن من ابيه ويغذ والولد من امه والثمرة من الشجرة والحيوان من الثمرة فان الاعمال باسرها لو جهل جاهل هذا المعنى فيها لما جهل لذة التزود والسفاد فى الحيوان واعداده له من اعضاء التناسل مااعد على النظام الحكمى حتى يوجد شخص عن شخص مايطلبه كطالب الانسان لولده ولم يؤمله كأمله ولاينتفع به كانتفاعه به فنعلم ان الولد من الوالد من تسخير الطباع لا بغرض المصلحة والانتفاع كغيره من الحيوان البهيمى وان وجد لذلك فى الانسان نفع فقد جاء تابعا للسبب الغائى وليس هو هو لخالق الأبناء من الآباء عام الحكمة والقدرة الناظمتين للفعل السالف والتابع فى الآباء والبنين بل وفى الخلق اجمعين الذين هم معا والسالفين الماضين واللاحقين التابعين فيعلم من النبات والحيوان وحدة فاعل قادر وعالم حكيم .

اما الفاعل الواحد فهو ناظم افعال الفاعلين الكثيرين ورابط بعضها ببعض ومعين بعضها ببعض وجاعل بعضها غاية لبعض . فأما قدرته فلكثرة افعاله فى وحدة زمانه وتفنن تصرفاته فى كثرة مخلوقاته وتسخير القوى وتمليك بعضها لبعض واما علمه فلكون كل صغيرة دقيقة وكثيرة جليلة داخلة فى النظام الحكمى ليس منها ما هوسدى حتى مسام الشعر فى الجلد ومراشح اللعاب فى الفم ومجارى الشعب الدقيقة من العروق فى صغير الحيوان التى تعجز عنها ابصارنا فكيف ان تنالها قدرتنا ، هذا فيما عزّ لدقته وماجلّ لعظمه وقوته كالرياح الحاملة للسحب الى اراضى تمطر عليها فتنبتها نباتا وتحيي بها حيوانا بل وكتحريك الشمس والقمر وتمييل فلك البروج عن فلك معدل النهار ليخالف بين احوال الفصول وتصلح بعضها ببعض ويقوى كل ضد فى وقته على ضد لواستولى عليه لأبطل نوعه وسلب وجوده واما الحكمة فان الحكيم يقال على مراعى غايات

افعال

افعال فى مباديها حتى لا يفعل عبثا ويرى غايات الافعال محكمة فى جزئيات الاشخاص واجزائها فيرى معدة تعد لكبد وكبدا لقلب وقلبا لعين وشخصا لشخص واشخاصا لنوع ونوعا لأنواع فهذه الحكمة المستفادة من المحسوسات التى هى الأركان والمعادن والنباتات والحيوان قد انتهى فيها النظر الى ما انتهى فلنشرع الآن فى الحكمة التى هى اجلّ واعلى وهى معرفة القوى الفعالة الطبيعية والمعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والعاقلة العالمة الانسانية .

الفصل الثانى عشر

فى الجن والارواح

لما انتهى الكلام الى هذا الموضع من الكتاب سألنى رفيقى ايده الله ان اتكلم على الجن الذين ادخلهم القائلون بهم فى جملة الحيوان ورأوهم نوعا مقابلا لنوع الانسان واتبع بالنظر الحكمى تجويز ذلك ومنعه وبالتأمل الحكمى الصادق من الكاذب من خبره وشواهد التجارب والاعتبارات من الآثار والاخبار فأجبته اليه واعترفت له بأن الكلام فيه اثباتا وابطالا وتجويزا واحالة يلزم النظر فيه فى هذا الموضع من العلم فنظرت فيما قيل فى ذلك فوجدته يرجع الى آراء ثلاثة .

رأى من يعتمد على الوحى والنبوة المخبرة بوجودهم على ألسنة الأنبياء والحكماء وما دون ونقل عنهم من الكتب والاخبار .

ورأى من يعتمد على الحكماء النظار .

ورأى من يحيل على المشاهدة والرؤيا والاخبار الموثوق بها عنهما فالذين اعتمدوا على الوحى والنبوة يقولون ان الانبياء اخبرونا عن اشخاص موجودين لا تدركهم ابصارنا فى اكثر اوقاتنا هم ارواح تخفى على الابصار مع تشكلها بأشكال والوان وخلق بأقدار محدودة وصور معروفة مذكورة معدودة يتبوؤن الفضاء من ظواهر الارض وبواطنها غائصين فى اعماقها مرتفعين الى ظهورها مترددين فى الاقطار لهم معارف تزيد على معرفتنا خصوصا فى الغيب

وسابق العلم وقدرة على افعال نعجز عنها وتتعدى حد قدرتنا يسمعون ويفقهون ويبصرون (١) ويفهمون وينطقون بلغاتنا وغيرها ويناجى بعضهم بعضا ويناجون ارواحنا فى نومنا ويقظتنا فيخبرون وينذرون ويبشرون ويحذرون ويؤمنون ويكفرون .

واما الذين يسندون الى اهل النظر والحكمة فينقلون عن كبرائهم مثل فلاطون وشيعته القول بوجودهم مستدلا عليه بطريق من انحاء التعاليم هى القسمة كأنه يرى ان ما توجبه القسمة فى الاذهان يلزم وجوده لامحالة فى الاعيان فقال ان من الحيوان حيوانا ناطقا غير مائت وهم الملائكة وسكان السموات وحيوانا ناطقا مائتا وهو الانسان وحيوانا مائتا غير ناطق وهم السباع والبهايم ونحوها وحيوانا غير ناطق وغير مائت وهم الجن فهذه القسمة على ما قالوه اوجبت غير ما نقله الناقلون عن الوحى والنبوة واخبر به المخبرون عن المشاهدة والرؤيا حيث قال فيه وحكم بكونهم غير ناطقين واولئك اخبروا وقالوا بأنهم ناطقون عالمون عارفون معرفة وعلما تجلّ عن علمنا ومعرفتنا .

والذين يسندون الى المشاهدة والرؤيا والاخبار الموثوق بها عنها فيقولون مع قولهم بمثل ما روى عن الوحى والنبوة فى نطقهم وفهمهم ومعرفتهم ويزيدون عليه انهم يدخلون فى ابدان الناس ويتصرفون فيها تصرف الارواح التى خلقت لها ويقهرون ارواحها الخاصة بها ويخبرونها وينفعونها (ويضرّونها -٢) ويمرضون الابدان ويشفونها ويعطلونها ويميتونها .

وقال بذلك قوم من الحكماء الذين يقولون بالعزايم والرقى والتنجيم والرؤيا ونحن الآن ننظر فى هذه الاقوال على اختلافها واتفاقها .

فنقول اما الرواية والاسناد الى الوحى والنبوة فمن المقبولات التى لانتعرض لردها ولانعارض فيها وانما يطلب العلماء منها مع ماسمعوه معرفة الكيفية واللمية مع قبول الوجود والانية وينظرون فى الجواز والامتناع فان جاز وجود معقول ما نقلوه قبلوه وان امتنع واستحال تأولوه ومن الذى نقل من ذلك

(١) صف - ويتصورون (٢) من - سع .

ما لايقبل

ما لايقبل التأويل المحيل ولو اشكل الجواز والتعليل .

واما كلام الحكماء فهو الذى نتأمله ونعارضه ونسئل فيه عن الجواز والامتناع والوجوب والكيفية واللمية .

فنقول ان الحجة المقولة من القسمة لايلزم بها اثبات ولا ابطال فان الذى توجبه القسمة انما توجبه فى الاذهان دون الاعيان واذا وجد فى الاعيان فانما يوجد بعلة موجبة لوجوده غير القسمة ثم القول بأنهم غيرنا طقين وغير ما ئتين قدجمع فيه بين طرفين متباينين فى العناية بهم والاهمال لهم فعدم الموت عناية وعدم النطق اهمال فغير المائت افضل من المائت اذا كان حيوانا واولى بالنطق منه، واما حديث الشاهدين والمخبرين فالحكم فيه كالحكم فى غيره من الاخبار المعول فيها على المخبرين فى كثرتهم وخبرتهم وامانتهم وانتقادهم باتفاق كلمتهم واتساق رواياتهم والثقة بهم تكون بحسب ذلك معتقدة ومظنونة ظنا قويا وضعيفا واذا عرف الحكيم النظار من ذلك الجواز والامكان طلب لعلمه ومعرفته بذلك تصحيح الخبر والعيان وان امتنع لم يطلب شيئا من ذلك ولم يتتبع والقول الحكمى فى استحالة ذلك هو أن هذه الاجسام المشكلة بهذه الاشكال المصورة بهذه الصور من الخلق والألوان ان كانت متحيزة (منحازة - ١) فهى كثيفة ارضية فهى مرئية غير محجوبة عن ابصارنا وحكمها فى ذلك حكم غيرها من اجساد الحيوانات المدركة الحساسة المحسوسة ولو كانوا كذلك لكانوا اذا قربوا من امكنتنا ظهروا لنا ولم يختفوا عن ابصارنا الابالبعد من ديارنا والاستتار فى عمق الارض اوستر جبل اوجدار ولايمكن ان يكونوا عندنا وبيننا وهم هكذا ولا تدركهم ابصارنا ولا نلمسهم بحاسة لمسنا فى اجتيازهم علينا ومصادفتهم لنا وان كانت لطيفة كالأرواح الهوائية البخارية غير المتميزة ولا المرئية وهى كذلك متشكلة بأشكال مصورة بصور فكيف يراها الرائن المخبرون دون غيرهم ممن يجاورهم ويكونون معهم بل كيف يكون لهم ثبات وبقاء وهم من جملة ماينسب الى الهواء الذى يخرقه كل خارق ويمزقه كل ما زق ولا ينحاز بنفسه عن غيره مما فى حيزه فكيف يبقى الشخص الواحد

---

(١) من - سع .

منهم حتى يرى ويحدث عنه ويروى فكيف ان تطول اعمارهم حتى يعرفون ويعرفون ويخبرون ويخبرون وتسير اخبارهم وتفشو آثارهم وقد كنا اوضحنا ان ارواحنا انما جعلت فى افئدتنا التى فى بواطن اجسادنا الموقاة بالعظام واللحم والأغشية والجلد الموثقة بالعصب والرباط لتتحيز عما يشاركها من الهواء فى حيزها وتتحفظ من الخارق المازق والمحلل المفرق المبدد لأجزائها وتحفظ شخصها بالبدل المخلف عليها عوض ما يتبدد ويتحلل فكيف تبقى هذه الروح فى الهواء بغير حاويحويها ومحيز يحيزها ومادة تمدها مع تحليل الحر واحراقه وتكثيف البرد واجماده بل مع عواصف الرياح التى تقلع الاشجار وتهدم الجدار فكيف لا تمزقها وتفرقها وتبددها وتشتت اجزائها والمصادمات من اشخاص النبات والحيوان كيف لا يؤثر فيها ولو امكن ذلك فى هذه الأرواح لأمكن فى غيرها من ارواح الحيوانات خصوصا الانسان فكان لايحتاج الى جسد كثيف حاو متحيز محيز فان العلم الحقيقى دل على ان الروح التى هى محل نفس الانسان هى الجسد الاول والبدن الذى عليه المعول وما بعدها من كثيف الجسد كالعظم واللحم والجلد بل من الكبد والقلب وغيرهما هو بعدها ولها ومن اجلها . هذا كان محصول نظرى فى قديم انظارى وافكارى وكنت ادفع به وامنع واحتج به وارفع مع الرافعين وابطل القول بهم مع المبطلين وأرى انى ارجع من ذلك الى حبل متين ودليل مبين يجهله من لم يصل نظره اليه وما سمعت لاحد حجة بغيره ولابه ولاردا عليه وها انا الآن الذى اعارضه بنظر اعلى وتأمل مستقصى .

فأقول ان الروح الذى نعرفه فى اجسادنا مع كونه محفوظا فى القلب لا يبقى زمانا بشخصه الواحد بعينه بل يتحلل ويتبدد بوجوده ويستمدبه لا يخلف ما يتحلل ويتبدد بالاستنشاق من الهواء ومزجه بما يتصعد اليه من لطيف الاخلاط فلا يبقى كذلك بغير ذلك لانه يسخن ويتكدر بالحرارة البدنية (١) البخارات الغليظة من الاجزاء الخلطية فتخرجه القوة بالنفخ وتعيدبه له باردا صافيا يمتزج

(١) صف – المذابية .

بالأبخرة

بالأبخرة ثانيا فيعتدل ثم يستحيل ويفسد اولا فأولا بالحرارة والكدورة فترده ردا بعد رد وتستبدل فى (اثناء رده باستنشاق الصافى من الهواء ومزجه بالأبخرة –١) الخلطية مزجا بعد مزج فهى دائمة التلاشى والاستبدال وغير باقية فى ابداننا مع هذه الوقاية والتوقى واحدة بالشخص بل بالمشابهة والاستمداد من هذه المادة المتصلة الامداد بالانفاس المتكررة الرد والترداد وانما الواحد الثابت فينا مع اختلاف ما يختلف واستبدال ما يستبدل هو الذى نسميه نفسا الذى سنستوفى الكلام فيها تحقيقا وشرحا لا الروح التى هى محلها ومن يعرفها يعرف انها هويته التى يعنيها ويشعر بها ومن لا يعرفها بمجردها فبروحه التى هى محلها ومعها لا تميز له عنها كما انه قبل معرفته بروحه التى فى جسده كأن يعتقد انه هو بجملته غير المفصلة من جسده وروحه ونفسه وهذه النفس هى التى تستمد الروح من الهواء ويمزج ما يستمده منها بلطايف الاخلاط مزجا يوافقها ويرد فاسدها والا فالروح لا يفعل ذلك لا مردودها ولا مجتذبها نمثل على ذلك باستمداد لهبة الاشتعال فى المصباح من الهواء ومشتعل الدهن فنرى تلك اللهبة لا تبقى واحدة على الحقيقة كما هى فى ظاهر العيان على ما شرحناه واوضحناه بالحجة والبيان بل تذهب وتتجدد منها اجزاء بعد اجزاء بمشتعل ومنطفىء ومتصرم ومتجدد وكذلك الروح فى ابداننا – فاذا كان ذلك كذلك لم يستحل وجود نفوس حالة فى ارواح كذلك غير محوية فى اجساد يكون الباقى الثابت منها واحدا بالشخص فى الزمان هى النفس التى هى روح الروح والمتحلل المتبدل هى تلك الروح كما كان فى ابداننا مع الوقاية والاحتياط والناظر الى المحسوس الظاهر يسميها روحا ويعرفها بها كما نقول فى اللهبة الواحدة من المصباح الواحد انها واحدة باقية من اول الاشتعال الى آخره والحق هو ان الواحد منها ما بقى زمانا الا بالخلف والاستبدال فلا يعترض باحالة المحيل وخرق الخارق وتمزيق المازق لهذه الارواح ولا يرد به القول بالجن فأما كيف تبقى على مقادير محدودة واشكال معينة واجزاء الابدان فيها على صورة الانسان

---

(١) من – سع .

وغيره من الحيوان مع عدمها لما يحيزها ويحرزها عن مبدد يبددها وخارق يخرقها بالجملة مفرق يفرقها فعلى ما اقوله الآن - اذا تأملنا اشكال المشكلات وصور المصورات من اشخاص الحيوان والنبات على اختلاف اشكالها وانقسامها واجتماع اجزائها وافتراقها رأينا مقادير اشخاصها واشكالها وخلقها والوانها لايلزم عن موادها واجسادها واسطقساتها التى لا تزيد مقتضاها على حرارة مصعدة اوبرودة مسفلة او اعتدال متوسط او مقارب لهذا اولهذا والاشكال للأجسام البسيطة بمقتضى طباعها كلها كرية على ماذكرناه والتشكيل الذى نراه الآن فى هذه الاقسام نراه مقصودا لمنافع الاعضاء والافعال فهو للصورة لا للمادة وللنفس لاللجسد - وفلاطن يقول ان الخلقة للصورة لاللمادة ونعم ما قال فان اشخاص الانواع من الحيوانات يبتدئ فى النمو وينتهي الى حد بالغذاء المستمد ويقف على حد من المقدار والشكل لايزيد عليه مع وجود مادة الغذاء وزيادتها على حاجة الخلف بالبدل الساد مسدما يتحال حتى ترى الشخص يسمن ولا ينمو فى زمان وقوفه وينمو ولا يسمن بل يهزل فى زمان نموه فالصورة تجذب المادة المستمدة الى المقدار المحدود والهيئة المقصودة عندها الموافقة لها فى تصرفها وفعلها فاذا كان كذلك فالشكل والمقدار من لوازم الصورة فى المادة هو النفس فى الروح والبدن تابع لها فيه اتباع المشكل لقالبه فالروح للجسد فى هذا هى القالب المشكل والنفس للجسد قالب القالب اعنى رسم الصورة والمقدار ولوكان ما يوجد من اشكال الحيوانات وهيئات اعضائها واوضاعها للمادة لاللصورة لترتبت الاعضاء فيها على ترتيب الوضع الطبيعي ولما جعل الدماغ البارد فى الجسد فوق القلب الحار ولا العظم اليابس فوق المخ الرطب وانما هو للصورة والمادة تابعة للانفعال فهذه الارواح يجوز أن يكون كذلك تشكلها نفوسها باشكال وتحيزها بأقدار تقتضيها على هيئات وخلق يرتضيها واذا خرقها الخارق وفرقها المفرق استبدلت منها بدلا بعد بدل كما استبدلت نفوسنا عن الذاهب بالعائد من ارواحنا ويكون بقاؤها مع عواصف الرياح ومصادفة الخارقات المفرقات

المفرقات من كثيف الاجسام شبيها ببقاء الظل من المظل على مثل ذلك فى حركته بل النور من المنير على الشكل والتقدير .

ويمثل شكل الانسان فى المرآة يسكن بسكونه ويتحرك بحركته وتختلف احواله باختلاف احواله وتتفق باتفاقها وليس هو واحدا على الحقيقة ينتقل من مكان الى مكان بل متصرم متجدد مع الحركة على المشابهة بالاستبدال . كذلك تكون هذه الارواح الباقى الواحد الثالث منها هى نفس الواحد منها على الحقيقة مع تبدل الروح واستبدالها بواصل عن ذاهب يحفظ المقدار والشكل واحدا بالمشابهة فيكون المرئى المتبدل منها واحدا عند الرائى والاصل المستبدل واحدا فى الحقيقة كما نحن ولا يجب فما استحال بهذا الاعتراض الدقيق النظر وجود هذا الصنف المذكور فيبقى ثبوته لمن ثبت له بصادق الاخبار من اصحاب النبوة والوحى اوشهادة العيان بالمشاهدة فى الاعيان كما يحكى قوم عن انفسهم اوعمن يثقون به اوبشهادة الآثار والافعال التى تدل كما تدل فى ابدان الحيوان والنبات على القوى الفعالة التى لا ترى ولا تنال بحاسة من حواسنا وانما تنال افعالها وآثارها .

واما القول بشهادة الرؤيا فى المنام فالقول به والمعارضة فيه مجال يتسع ولا يليق به هذا الموضع بل ما يأتى من الكلام فى علم النفس والادراكات الذهنية والتصورات الخيالية والوهمية والعقلية ، واما ههنا فنقول ان الرائى يرى فى منامه مايعرفه ويخبره بماينذره ويحذره ويبشره من علم ماسيكون قبل كونه ثم تصدق رؤياه يشهدلها الوجودالسابق والحاضر واللاحق شهادة تبطل بها الارتياب فلاشك ان ذلك التعريف من عارف والاعلام من عالم والاخبار من خبير ويعلم الانسان ان ذلك المخبر ليس من اشخاص الناس الذين تدركهم الحواس فان النائم يكون عنده جماعة من المستيقظين وهو يرى مايراه ويسمع ما يسمعه دونهم وعينه التى بها يرى مغمضة واذنه غير سامعة والا لرأت وسمعت كل عين واذن عنده فالرائى منه روحه الباطنة وقواه الذهنية دون آلاته الظاهرة

المحسوسة المرئية ومناجيه ومخبره روح غير متجسد بجسد كثيف مرئى والا اراه من عنده من المستيقظين .

قال قوم ان علم الغيب للنفس بجوهرها لولا شواغل الحس الظاهر لها فاذا خلت عن تلك الشواغل بالنوم رأت وادركت من ذاتها لا من مخبر اخبرها ولا يتسق هذا الكلام فيما نرى من علم الغيب فى المنام فانه انما يعلم الشىء من الوجود والغيب ليس بموجود او من جهة اسبابه وموجباته وفواعله ومقدريه ومريديه ومدبريه العازمين على فعله، قال قوم هم الملائكة الذين على ايديهم وبسفارتهم يكون الخلق والأمر يطلع نفس النائم على ما عندهم من ذلك قبل خروجه الى الوجود فتعلم الغيب، وقال آخرون بل والجن يعلمون ذلك من جهتهم فيخبرون البشر به فى نومهم وكلاهما جائز فالرؤيا فى المنام وما يأتى به من الاخبار والانذار بما ستكون تدل على وجود عالم بما سيكون يخبر به من لا يعرفه من الناس باسبابه وموجباته ومباديه وعلله - فأما من هو العالم والمخبر فلعله يعلم بعلم آخر فقد جوزت الحكمة النظرية وجود ما قيل من حيوان روحى له حد الحيوانية وهو جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ناطق اى عارف قائل .

قال قوم انهم يرون فى القدح الشفاف والمرآة الصقيلة اشخاصا متحركة متصرفة كما يرى الرائى فى المرآة وهؤلاء هم الارواح المذكورة ولكنهم لا يسمعون لها نطقا فى اكثر الأمر بل يخبرونهم بحركات واشارات بغوامض من الحاضرات واشياء من الانذارات المستقبلات وما يكون فيما بعد وما كان وغبر فتيما قيل اذا صح هذا على ما يقال فهو من جملة الرؤيا فى المنام او من مشاهدات اليقظة لاشخاص دون اشخاص يعرفه من يخبر به ويخبره ويعترف به من يعرفه ويعتبره - واما المعرفة الزائدة على التجويز والامكان فما لا يحصل بالسماع والنظر والخبر بل بالمشاهدة لهذه الارواح وسماع نطقها ورؤية اجسادها الروحية واشكالها وخلقها وآلاتها من الاعضاء الجزئية .

والى هذا ينتهى بنا النظر ها هنا ونختم كتاب الحيوان ونبتدئ بالنظر فى علم

النفس والكلام فيه والحمد لله رب العلمين مستحق الشكر والحمد .

الجزء السادس

من العلم الطبيعي (من الكتاب المعتبر من الحكمة الذى استملى من سيدنا سيد الحكماء هبة الله ابن على ادام الله سعادته وهو كتاب النفس – ١)

يشتمل على المعانى والاعراض التى تضمنها كتاب النفس وفصول هذا الكتاب ثلثون فصلا

(٢) ا – فى القوى الفعالة فى الاجسام واصنافها – ب – فى النفس وما هيتها – ج فى تعديد الافعال النفسانية ونسبتها الى القوى – د – فى تمحل ما يلزم من الحجج لما ذكر من القوى وتتبعها وتحقيق النظر فيها – ه – فى اشباع القول فى هذا المعنى وتلخيصه – و – فى الادراكات والمعارف النفسانية وتحقيقها – ز – فى تصفح ما قيل فى البصر والابصار بالشعاع والانطباع – وما قيل فى السمع – ح فى تكميل النظر فى الابصار والسمع وتحصيل الرأى المحقق فيهما – ط – فى باقى الادراكات الحسية وهى اللمس والذوق والشم – ى – فى الادراكات الذهنية يا – فى تعلق النفوس الانسانية بالابدان وآلتها فى افعالها – يب – فى تتميم القول فى الادراكات الذهنية وآلاتها – يج – فيما يقال فى النفس من انها جوهر او عرض – يد – فى تأمل الحجج التى اوردت على ذلك وتتبعها – يه فى تحقيق القول فى ان النفس جوهر قائم بنفسه موجود لا فى موضوع يو – فى حال النفس قبل تعلقها بالبدن وما يقال من قدمها وحدوثها – يز – فى تتبع الحجج الموردة على ذلك – يح – فى بيان حدوث النفس وابطال قدمها وتناسخها – يط – فى وحدة النفوس الانسانية اوكثرتها بالشخص اوبالنوع ك – فى تعرف العلة والعلل الفاعلية للنفوس الانسانية – كا – فى المعرفة والعلم

---

(١) من سع (٢) من هنا الى الفصل الاول سقط من سع .

كب – فى ان مدرك العقليات والحسيات فينا واحد بعينه – كج – فيما يقال من العقل بالقوة والفعل وفى العقل الفعال – كد – فى ابطال ما قيل من ان العقل لايدرك المحسوسات والجزئيات – كه – فى الرؤيا والمنام وما يراه الانسان فى الاحلام – كو – فى الاحوال الاصلية والاكتسابية للنفوس الانسانية – كز فى الخير والشر والسعادة والشقاوة للنفوس الانسانية – كح – فى خواص النفوس الشريفة من النفوس الانسانية ونوادر افعالها – كط – فى حال النفوس الانسانية بعد مفارقة الابدان – ل – فى السعادة والشقاوة الاخرويين للنفوس الانسانية .

الفصل الاول

فى القوى الفعالة فى الاجسام واصنافها

قد سلف القول فيما مضى من العلم الطبيعى والى آخر ما انتهى ان من القوى الفعالة فى الاجسام وبها مايقدر على اصناف من الافعال وفنون من الحركات ويشعر بأفعالها وحركاتها ويشعر بشعورها ويفعل بحسبه ويشعر غيرها به بقصد وروية وهى القوى الخاصة بالاجسام الانسانية وتسمى نفوسا ناطقة ومنها مايقدر على اصناف من الافعال وفنون من الحركات ويشعر بأفعالها وحركاتها ويشعر بشعورها ويفعل بحسب شعورها الاول لكنها لا تشعر غيرها به بقصد وهى القوى الموجودة فى باقى الحيوانات وتسمى نفوسا حيوانية ومنها مايقدر على اصناف من الافعال وفنون من الحركات وتشعر بأفعالها وحركاتها (وتفعل بحسب شعورها بأفعالها – ١) لكنها لا تشعر بشعورها (ولا تفعل بحسبه – ٢) ولاتشعر غيرهابه وهى القوى الموجودة فى النبات وتسمى نفوسا نباتية ومنها مايقدر على تفنن الافعال والحركات بل تفعل على نهج واحد وتشعر بأفعالها وتفعل بحسب شعورها ولا تشعر بشعورها بأفعالها ولا تشعر غيرها به وهى القوى الموجودة فى باقى الاجسام الطبيعية وتسمى طبايع وقوى طبيعية وهذا

(١) من سع (٢) من صف .

الشعور يختلف فى طبقات هذه القوى بالأقل والأكثر والاضعف والاقوى فيشعر الانسان بأفعاله وبشعوره بها ويشعر بشعوره بها وكذلك فى التضعيف والزيادة صاعدا ومن ذلك علم العلوم ومعرفة المعارف وتتفاوت الاشخاص فيها وكذلك شعور الحيوانات الأخرى تختلف فى حدودها بالاقل والاكثر والاشد والاضعف وبذلك تختلف الحيوانات بالابله والافطن والاعرف والاجهل والايقظ والاغفل وقد سبق الكلام الوجودى المفصل الجزئى فى الطبيعة والقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية من جهة افعالها وخواصها الموجودة فى العناصر والمعادن وانواع النبات والحيوانات واشخاصها وقد بقى النظر الخاص بها فى ذاتها وماهيتها وخواصها التى لها بذاتها لا من جهة علائقها بالاجسام وحالاتها وموضعه هذا الكتاب .

وقد كان الذين حدوا النفس من الاقدمين قالوا انها كمال اول طبيعى لجسم آلى وشرحوا ذلك بان قالوا ان الكمالات هى الاشياء التى اذا كانت موجودة لاشياء اخر وحاصلة لها كانت بها على حال تمام وكمال واذا كانت غير موجودة لها كانت بذلك على حال نقص فتكون النفس عندهم شيئا اذا كان لبدن ما كان بهذه الصفة اعنى على حال كمال واذا لم يكن كان على حال نقص .

والكمالات منها اولية الحصول والكون لما هى له وليس كونها له عارضا وتابعا لكون اشياء اخرى ومنها ثانية الكون وعارضة تابعة لكون تلك الاوائل كالمصباح فى البيت الذى كونه فيه كون اول وكون ضوئه فيه كون ثان وتابع لكون الاول وعارض له والنفس[1] من الكمالات البدنية التى كونها فيه كون اول لا كون ثان ومن الكمالات ايضا ما هو صناعى حاصل بفعل الانسان كالتشكيلات الصناعية وما ماثلها ومنها طبيعى غير كائن بفعل الانسان كالالوان والاشكال الموجودة فى اجسام النبات واعضاء الحيوان بل كالافعال الصادرة عنها بل كالقوى ومبادى الافعال الموجودة فيها والنفس من[1] الكمالات الطبيعية لا الصناعية وللابدان استعدادات باحوال مزاجية وشكلية يصلح بها لحلول

النفس فيها و تستعد لقبولها ولصدور افعالها عنها وفيها واحوال لا تكون بها كذلك والنفس كمال طبيعي للستعد بآلاته من الابدان على اشكال وأمزاج صالحة لذلك لا لغير المستعد منها ولذلك يقال عوض قولهم آلى ذو حياة بالقوة فيقولون كمال اول طبيعي لجسم ذى حياة بالقوة - وقد سمعت فيما يقال تقديما لقولهم لجسم على قولهم طبيعي حتى يكون قولهم هكذا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلى وهو اما غلط فى النقل واما مقصود به هذا المعنى المذكور لاغير فانه لم يقل طبيعي فى الجسم ليتميز بذلك عن جسم آخر غير طبيعي كما يظن او يتوهم حيث يقال ان الجسم منه طبيعي ومنه تعليمي فان التعليمي وهمى لاوجودى والموجود منه لا يختلف فى الجسمية وليس يوجد جسم خال من طبيعة حتى يكون بعض الاجسام طبيعيا وبعضها غير طبيعي .

وقال قوم آخرون من القدماء فى حد النفس انها[1] جوهر غير جسمانى محرك للبدن ويعنون بغير الجسمانى انها ليست بجسم ولا مما هو متقوم فى وجوده بالجسم كالاعراض بل له امكان وجود بنفسه مع مفارقة الجسد الا ان القول الاول اعرف واشهر فان الكثير بل الاكثر من الناس يقرون بأن للانسان نفسا موجودة لا يعلم هل هى جوهر اوعرض وهل هى جسمانية اوغير جسمانية وانما يعلم انها محركة البدن فقط واذا لم يعلموا ذلك فليس يعنونه فى تسميتهم وانما يحتاج ان يبين ذلك لهم بالبراهين والحجج .

والقول ان الالفاظ انما يستعملها الناس فى مفاوضاتهم كل بحسب ما يعنيه وليس يعنى احد بلفظه ما لا يتصوره ويفهمه بذهنه وما من احد يقول نفسى ونفسك فى مفاوضة ويشير به الا الى ذاته وحقيقته فانه يقول فرحت نفسى وتألمت نفسك ولافرق عنده بين ذلك وبين ان يقول فرحت وتألمت وكذلك يقول علمت نفسى وجهلت كما يقول علمت وجهلت بل لا فرق عنده بين ان يقول نفسى وذاتى وبين ان يقول انا وكلما يقولون فيه لشيء نفسه فانما يعنون به حقيقته وذاته وكما يقولون ان نفس البياض يضاد نفس السواد ولا يريدون

بذلك

بذلك ان للبياض نفسا هي غيره وما من احد يعتقد انه شيء ونفسه شيء آخر فانه اذا قال تألمت نفسي ليس يعتقد ان المتألم آخر اذا راجع فكره ادنى مراجعة وحقق تصور ما يقوله حتى يفرق بين اختلاف اللفظ واختلاف المعنى ولا يتوهم الاسماء في ترادفها كالمتباينة في معانيها باشتراكها في اختلاف المسموع فهذا هو المفهوم الحقيقي من قول الناس في مفاوضاتهم من لفظ النفس فان قيلت هذه اللفظة على المفهومين الاولين فانما تقال لصدق حمل كل منهما على هذا المفهوم بحجة وبيان فان الانسان حين يفهم من لفظ النفس هذا المعنى قد يكون بحيث لا يعلم هل النفس هي البدن كله اوجزء من اجزائه الباطنة او الظاهرة يخالفه لطبعه او عرض في البدن او هل هي جوهر غير جسماني بل اكثرهم يدل بهذه اللفظة ويستعملها في مفاوضته دالة على مفهوم بعينه وهو حينئذ لا ينظر ولا يتفكر في شيء من ذلك لتحقيق ان يكون هذا هو المفهوم الاول من هذه اللفظة اعني لفظة النفس وهي بحسب هذا المفهوم عند كل متلفظ بهذا اللفظ بينة الوجود فليس احد من الناس محتاجا في اثبات وجود نفسه الى حجة فمن هو الذي يشك في انه موجود حتى يبين له ذلك بحجة وكيف لا ولا شيء عند احد من الناس ابين من ذلك اعني ابين من وجود ذاته وكذلك ليس يحتاج ان يبين له ان لغيره من الناس نفسا اي ذاتا هي هويته وانيته وان احتاج ان يبين له ماذاته ونفسه الموجودة وما ذات غيره فعلى هذا لا يحتاج ان يدل ويحتج الا ان هذا يخص النفوس الناطقة للناطقين دون غيرهم ممن لا يشعر بذاته وبشعوره بذاته من الحيوان والنبات .

وقد كان القدماء سموا القوى النباتية والحيوانية بأسرها نفوسا لكنا اذا قسنا على علمنا شعرنا من احوال الحيوان والنبات بمثل ما شعرنا من احوالنا من جهة ان في تلك الاجسام اشياء هي الاصول في وحدتها باتصال اجزائها بعضها ببعض وبقائها بمددها وغذائها ونموها وشكلها وباقي افعالها وذلك الاصل هو النفس والجسد وما فيه تابع من حيث هو كذلك لها .

والذى قلناه من التقسيم والتحديد فى اول كلامنا احق واولى عند من تأمله مما اوردناه بعده .

وقد قال بعض المستقصين فى قوله ونظره فى ذلك ما اوردناه ونورده ان من القوى السارية فى الاجسام الفعالة فيها مايفعل افعالها ويحرك على نهج واحد الى جهة واحدة من غير شعور ولامعرفة وهى الطبيعة ومنها مايحرك الى جهات مختلفة من غير روية ولا معرفة ولا شعور ايضا وهى النفس النباتية ومنها ما يحرك الى جهات مختلفة وعلى انحاء متفننة مع شعور ومعرفة وروية وهى النفس الحيوانية ولبعض هذه الاحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث وهى النفس الناطقة الانسانية ومنها مايفعل ويحرك على سنن واحد بارادة متجهة على سنة واحدة لا تتعداها مع معرفة وروية وتسمى نفسا سمائية ونحن قد بينا فيما سبق من نظرنا وكلامنا ان القوى الفعالة كلها تفعل افعالها بشعور ومعرفة متميزة بين ما تقصده وتتوخاه وتتوجه اليه وبين ما تتركه وتنصرف عنه ولا يحرك محرك الا فى شئ وعن شئ والى شئ ولولا الشعور والتمييز لما كان عنده احدها بان يكون متروكا اولى منه بان يكون مطلوبا فكل حركة تصدر عن محركها فعن شعور ومعرفة لا محالة واستوفينا الكلام فى هذا لكن الفرق انما هو فى المعرفة وسعتها حتى يكون معها شعور بالشعور ومعرفة بالمعرفة اولا يكون وروية فى المعرفة وترداد فيها ومقايسة بين الاشياء المعروفة المدركة المشعور بها وذلك هو التفكر الذى يصدر عنه وبحسبه الافعال الثوانى عن ثوانى مراتب المعرفة والروية وثوالثها عن ثوالثها وبالجملة مراتب يكون اثرها (١) وصدور الافعال بحسبها كما اشرنا اليه اولا وسنشرحه ثانيا .

الفصل الثانى

فى النفس وما هيتها

النفس فى عبارة الحكماء بحسب ماقيل اسم مشترك يقال على اصناف من القوى

(١) فى – صف – تكرارها وصدور الافعال .

الفعالة فيقال نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس انسانية ونفس سمائية وشرح كل واحد من مفهوماتها الذى يصلح ان يقال فى جواب ماهو بحسب اسمها يخالف شرح مفهوم الآخر فالنفس النباتية بحسب شرحهم هى التى تفعل فى الابدان وبها افعالها المتفننة بغير معرفة ولا ارادة والحيوانية تفعل افعالها المتفننة بمعرفة وارادة والانسانية الناطقة تفعل افعالها المتفننة بمعرفة وارادة كالحيوانية وتزيد عليها بمعرفة المعانى الكلية والقضايا العقلية الحكمية والنطق الذى هو تعريفها لغيرها مايريده بالاشارة المقصودة بالروية وبحسب ماحققناه تشترك النفوس فى انها قوى فعالة فى الابدان وبها محركة لها تختلف بالقوة والضعف والوسع والضيق والقدرة والعجز . فالنباتية منها تشعر بافعالها شعورا ما وتعرف مقاصدها التى تتوجه اليها وتتوخاها بحركتها معرفة ما ولا تشعر بشعورها ولا تعرف معرفتها كما قلنا . والحيوانية تشعر شعورا اكثر وتعرف معرفة اتم فتشعر بشعورها وتعرف معرفتها وتفعل بحسبها . والانسانية تشعر شعورا اكثر من شعورها وتعرف معرفة اتم فتتسع معرفتها الاشياء الكثيرة ولا ضعاف المعرفة حيث تعرف المعرفة بها وتعرف المعرفة بالمعرفة والحكم والقول بحسب المعرفة ومنه النطق والمفاوضة والاختلاف بينها اختلاف بالجوهر والنوع لا بالاشد والاضعف على ما سنبين ويتبعه الاختلاف بينها بالقوة والضعف والوسع والضيق والقدرة والعجز فالاسم لها مشترك لامحالة اعنى للنفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الانسانية وسيريك النظر ان الاسم مشترك فى النفوس الانسانية ايضا وفيه اختلاف بالنوع والجوهر تختلف بــه نفوس اصناف الناس كاختلاف نفوس انواع الحيوان الذى من جملتهم الناس حتى يكون الاختلاف بين نفوس الناس اختلافا اصليا بالجوهر والنوع ويتبعــه اختلاف عرضى بالقوة والضعف والسعة والضيق والقدرة والعجز الى غير ذلك مما سنشرحه من صفات تخص واعراض تلزم فلفظــة النفس اذا اردت لها شرحا بحسب عمومها واشتراكها[1] قلت النفس قوة حالة فى البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الافعال والحركات المختلفة الاوقات .

والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعي وتحفظه عليه فقولنا قوة نعني به الفاعل الذي ليس بجسم فان الجسم لايكون فاعلا بجسميته بل بالقوة التي فيه على ما سبق بيانه فالقوة مبدأ الفعل والفعل صادر عن القوة وكل فاعل اما قوة واماذوقوة وذوالقوة يفعل بقوته فالفاعل هو القوة.

وقولنا حالة في البدن للفرق بين النفس وبين اشياء يأتي ذكرها فيما بعد(١) يسمونها عقولا فعالة مفارقة للاجسام وقولنا في الابدان ولم نقل في الاجسام والاجساد لانا نعني بالبدن الجسم الذي هو مستعد بمزاجه وطباعه وشكله وآلاته لحلول النفس فيه كما قالوا في الحد القديم انها كمال اول لجسم آلي فان البدن في العرف يجري مجرى ذلك للنفس فان النفس نفس للبدن والبدن بدن للنفس والنفس المفارقة للبدن لا تسمى نفسا وان سميت فكما يسمى البدن المفارق للنفس اعني الميت حيوانا وانسانا وبدنا وعلى الحقيقة فلا يسمى وهذا هو الذي عنينا حتى يعرفه من يسمعه فيفهمه فان القائل يعني مايعنيه بلفظه واذا عرف السامع معناه تم له فهمه عنه وقولنا تفعل فيه وبه للفرق بينها وبين الحرارة مثلا التي تفعل في البدن ولا تفعل به اي لا تتخذه آلة لفعلها كاليد والرجل للنفس في البدن وقولنا ما تصدر عنه من الافعال والحركات لان الافعال والحركات الارادية تصدر عن اجزاء النبات واعضاء الحيوانات وصدورها الاول الحقيقي انما هو عن النفوس وبها كالقلم يكتب والانسان الكاتب به وقولنا المختلفة الاوقات والجهات لنفرق بينها وبين الطبيعة التي افعالها وحركاتها في كل وقت على سنن واحد والى جهة واحدة وقولنا بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها نعني به ان القاصد التارك لجهة دون جهة والفاعل في وقت دون وقت يشعر ويعرف الفرق بين المقصود والمتروك من الجهتين والمفعول فيه هذا دون هذا من الوقتين والحالتين الموقتتين فان الاوقات من الزمان على ما سبق فيه الكلام متميز بمتجددات الحوادث من الاحوال وقولنا يحصل له بها كماله النوعي وتحفظه عليه لم يقل على انه فصل مميز في الحد بل معنى

مكمل

مكمل لحقيقة الحدود واوصافه الذاتية فان النفس هى التى تخص الشخص بصورته النوعية وتبلغه كما له منها وتحفظه عليه حتى يبقى على ما هو مدة طويلة او قصيرة اوابدا وتخرج بذلك الامراض المفسدة وما يقال من الارواح الداخلة على الابدان التى تفعل فيها افعالا مفسدة لها وتعارض النفوس فى تحصيل كما لها وحفظه لها عن هذا الحد فهذا حد بحسب المعرفة وتسمية بحسب الحد وحد بحسب التسمية ومعرفة بحسب الحد على ما قلنا فى الحدود للنفس المقولة باشتراك الاسم على النفوس النباتية والحيوانية والانسانية فاذا اريد التخصيص قيل فى النباتية قوة حالة فى البدن تفعل فيه وبه ماتصدرعنه من الافعال والحركات المختلفة الاوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كما له النوعى وتحفظه عليه من غير ارادة وروية وقيل فى النفس الحيوانية كذلك ايضا مع ارادة وروية وقيل فى النفس الانسانية كذلك ايضا مع (سعة المعرفة بمعرفة المعرفة والروية حتى يفصل للنطق الذى هو-١) تعريفها لغيرها ماتريد مما تعرف وهو الذى عناه القدماء بقولهم لنفس الانسان ناطقة وارادوا به لا النطق بالفعل حتى يخرج الاخرس والنائم عن معنى الانسانية بل القدرة على ذلك الموجودة فى الاخرس والنائم والمريض وهذا القول فى النفس الانسانية ايضا كالقول فى النفس الكلية شرح اسم مشترك لمعان مختلفة الجواهر كما سيعلم الا انه من جملة مايسمونه رسما لاحدا وهوشرح الاسم بحسب المعرفة العامة منه الموجبة للتسمية بالاسم الواحد الجامع لمعانيه المختلفة الحقائق فاما ان النفوس كلها او بعضها جواهر اواعراض واىّ الجواهر واىّ الاعراض فليس من جملة الحد لأن الذى يسمى نفسا انما سماها بحسب ماقلنا من قبل ان يعرف انها جوهر اوعرض واى جوهر واى عرض وعنى بحسب ماسمى والحد فهوذلك المعنى وما لم يدخل فى الحد الذى بحسب الاسم مما يدخل فى الحد الذى بحسب الذات والحقيقة فهوالذى يطلب بالبرهان ويستقصى فيه النظر وله البيان .

فاما معرفة الانسان الاولى بنفسه فانها معرفة لا تدخل فيما تضمنه هذا الحد بل

---

(١) سقط من سع .

معرفة بغير تمييز على ان الاكتناه بها اشد والتحقيق لها اكثر والمعرفة بها اقدم فان معرفة الانسان بنفسه التى هى ذاته وهويته تتقدم على معرفته بكلما يعرفه فانك لو فرضت انسانا خلا بنفسه عن كل مرئى ومسموع ومدرك من المدركات لقد كان شعوره بنفسه له موجودا وعنده حاضرا (١) لايغيب عنه وفى كل فعل يفعله الانسان يشعر بنفسه معه ويدل بلفظه عليها مع دلالته عليه حيث يقول فعلت وصنعت وعلمت وجهلت واردت وكرهت فبهذه التاء المضمومة فى اللغة العربية فى اللفظ يدل على ذاته ومن ذلك يترقى فى الدلالة على معرفة ذات من يخاطبه بالتاء المفتوحة مع افعاله حيث يقول له فعلت وصنعت فشعور الانسان بنفسه يتقدم على شعوره بغيره ومعرفته التامة بها تتأخر عن معرفته باكثر الاشياء والحد الذى هو شرح الاسم هو بحسب المعرفة الاولى المتداولة بين المسمين من الجهال والعلماء واذا ارتقى الانسان فى معرفته قليلا عرف بدليل النظر اولا فاولا من نفسه معرفة بعد معرفة فاول ذلك حيث يرى (جسمه-٢) صغيرا وكبيرا مهزولا وسمينا ويرى انه هو هو فى كلتى الحالتين فيعلم ان نفسه غير جسمه الذى يرى ثم قد يقطع منه عضو ويعلم انه هو هو فيعلم ان العضو المقطوع ليس من جملة هويته وذاته التى يشعر بها ويقيس على مثله فى كل عضو ايضا فانه يجد مثل العضو الآخر عظما ولحما وعصبا وعرقا وغير ذلك من الاجزاء المشتركة للاعضاء فيكون كلما يعرفه من ذاته بعد الانية المطلقة والهوية التى ما هيتها غير محققة بنظر علمى ودليل برهانى كما نشرع فيه من بعد .

الفصل الثالث

فى تعديل الانفعال النفسانية ونسبتها الى القوى

الافعال النفسانية اذا اعتبرتها فى ذوات النفوس الكيانية وجدت اكثرها عددا ونفسا ما يوجد فى الانسان فانها فيه اكثر مما فى النبات وما فى الحيوان واولها افعال التوليد الكائن بتغيير مادته الزرعية بالاحالة والتمزيج وتصريف ذلك فى التنمية

(١) سبع - خاطرا - (٢) من صف

التنمية مع احكام التخليق والتشكيل الموافق فيما يحتاج اليه من صدور الافعال عنه وفيه حتى يبلغ اشده وما تقصده الحكمة فى حده وهذا الفعل انما يتم فى المادة الزرعية باستمداد الغذاء من الاجسام الموافقة واحالته الى طبيعتها واختلاطه بها فى التجاويف والمسام التى تحدثها القوة المغتذية فيها لتزيد فيها زيادة يكون بها النماء مع تفصيلها الى امزجة مختلفة وتوزيعها على الاعضاء بحسب اختلاف امزجتها وطباعها وذلك من دم الطمث الذى يأتيه من كبدامه للغذاء حتى ينتهى الى الحد الذى يصلح معه للخروج الى فضاء الهواء من الاحشاء ثم حينئذ يغتذى بلبن الام فيكون هواول ما يدخل الفم من الغذاء واعضاؤه مرتبة فى تجاورها على تناسب فى امزجتها حتى تصير احالة الغذاء فى كل عضو مقربة له الى ما يراد من احالته فى العضوالذى يليه كالفم للعدة والمعدة للامعاء فينتفع كل عضو بما يفعله فى غذائه بالذات وينتفع العضوالذى يليه منفعة بالعرض من جهة كل عضو من الاعضاء وهى مقصودة بالذات من جهة الفاعل الواحد المدبر لسائر الاعضاء من حيث يبتدئ الغذاء الى حيث ينتهى ويتم بافعال الجذب للواصل والامساك له ريثما يتم الفعل فيه وتتميز الخلاصة من الفضل منه ودفع الفضل عن كل عضوالى ما يليه حتى ينتهى الى الفضل الذى لا منفعة فيه فيبقى المغتذى بالغذاء حيث يخلف عليه عوض ما يحلل عنه وينمو بزيادته عليه فاذا بلغ ذلك تبعه افعال التوليد وهو بما قد اعدت له آلات تقتطع من الغذاء شطرا وتهيىء منه مادة يتكون منها شخص آخر كما هى موجودة فى الذكور والاناث فهذه الافعال المادية من الافعال الحيوانية والانسانية وقد ذكرت فيما سلف بشرح مستقصى وعرف منها افعال الطبيعة وافعال النفس كل على حدته ومجتمعا .

ومنها افعال التحريك الارادى التابع للاختيار والروية على اختلاف اصنافها واختلاف ذلك فى الاعضاء باختلاف امزجتها واشكالها واوضاعها كالاعصاب والعضلات والاعضاء المتحركة بها ومنها الافعال الادراكية الحسية التى

تختص بالآلات الظاهرة المرئية وهى الابصار والسمع والشم والذوق واللمس وصنف الادراكات التى تسمى ذهنية وقد صنفت الى عدة اصناف اولها مانجده من تمثل المحسوسات عندنا بعد غيبة اشخاصها المحسوسة عنا حتى نراها كما نراها بالعين ولا تنالها العين ونسمعها لا بآلة السمع ونلمسها ولا تدركها آلة اللمس ونشمها ونذوقها وهى غائبة عن آلتى الشم والذوق كما انا اذا ذكرنا شخص نعرفه يتمثل حاضرا فى مكان وبهيئة وشكل ولا نجده اذا طلبناه بفعل وانفعال كما نجده اذا ادركناه بالحواس الظاهرة.

وقد قيل ان تمثل هذه الصور عندنا ولنا انما يكون بانتقاش هيئاتها المحسوسة كاشكالها والوانها مجردة عن موادها المتحيزة بذواتها فى جزء من اجسامنا هو الروح المحصور فى بعض الدماغ على ما قلنا تتولى ادراكها فيه قوة غير التى تتولى الادراك باحد الحواس الظاهرة بل هى قابلة لما يؤديه كل واحد من تلك برسم هيئة المحسوسة على تجريدها فى تلك الروح وتلك الروح محل لتلك القوى فالذى يرتسم فيها حاضر عند هذه القوة.

واستدلوا على ذلك بان مرض الجزء المقدم من الدماغ وفساد حاله مؤد الى بطلان هذا الفعل واختلال له حتى ينقص او يتشوش فيتمثل للانسان اشباح حاضرة يظن انه يدركها بحسه الظاهر ومنها حفظ هذه المثل كانها مخزونة عندنا نستحضرها متى شئنا فندركها بعد ما كانت غائبة عن اذهاننا ويتوقف ذلك على رويتنا ومشيئتنا فما ذاك الا لانها تكون موجودة لنا لكن لا بحيث ندركها ولا غائبة عنا حتى نستأنف تحصيلها كما حصلناه اولا من الحواس الظاهرة فهى اذا موجودة لنا لا بحيث ندركها فيه حتى نستعيدها الى حيث ندركها فيه متى شئنا والفعل الاول يسمى حسا مشتركا والثانى يسمى تخيلا وحفظا ومنها التصرف فى هذه المدركات الذهنية بتركيب مفرداتها وتفصيل مركباتها كمالنا ان نتمثل انسانا رأسه رأس فرس اوصورة هى نصف شكل انسان اوغيره من التمثيلات فنؤلف من ذلك امثالا مما لم نجده بالتصرف فى المثل الوجودية

فيكون

فيكون ذلك منا فعلا اراديا ايضا لنستحضر به ما نريد التصرف فيه من هذه متى شئنا وننتقل منه الى غيره وتسمى هذا الفعل تفكرا ومنها ادراك اشياء غير محسوسة موجودة فى المحسوسات كالعداوة والصداقة والمحبة والبغضاء فانها مما لم تنلها آلة من آلات الحس لاسمع ولابصر ولاذوق ولاشم ولالمس وبها تحن الشاة على والدها وتنفر من مفترسها وان لم تكن رأته قط مفترسالها اولغيرها ويسمى هذا الادرك ادراكا وهميا .

ومنها حفظ هذه المدركات الوهمية وتذكرها وقد قيل ان الفعل الفكرى بالروح الذى فى البطن الاوسط من الدماغ ويشاركه فيه الوهمى وان الحفظ والتذكر آلته الروح الذى فى البطن المؤخر من الدماغ .

ومنها الحكم فى المعانى بالصدق والكذب والامكان والوجوب وتصور الكليات المنسوبة الى كثيرين والقول بالاشياء التى لم تنلها الحواس ولم يتعلق وجودها بما تناله الحواس والحكم بمقتضى هذه المعانى فى الافعال التدبيرية والسياسية الواجب فعلها وتقديرها بحسب الحاجات والدواعى الجزئية وبذلك تتم الصناعات المؤدية الى معان واعراض حكمية او تصورية ومجموع هذه الافعال يسمى افعالا عقلية علمية وعملية ولنا ان نكثر هذه الافعال الى حد ينيف على هذا فى التصنيف وان نختصره ونحصره فيما هو اقل عددا من هذه الاصناف لكنا اوردناه كما اورد حتى يعتبر ما قيل فيه بنسبته الى النفس وقواها فقد رتبت على تصنيف وتعديد لم يحتج عليه بحجة صريحة ولا مضمرة مما يعتمد عليه ويرد الاحتجاج البرهانى اليه وذلك انهم عددوها على التصنيف المذكور وقالوا ان لكل صنف منها مبدأ يخصه وقوة هى فاعلته واحتجوا على بعضها فى الخصوص بحجج هى هذه قالوا ان التغذية على سبيل الجملة تتولاها قوة يسمونها القوة الغاذية والافعال التى تتم التغذية بها من الجذب والامساك للمجذوب وتغيره ودفع فضلته تتولى كل واحد منها قوة حتى تكون جاذبة وماسكة ومغيرة ودافعة وهذه الاربعة خادمة لتلك الاولى وان النمو يكون بقوة غير هذه الخمس تبطل عند انتهاء

النمو وتبقى الغاذية وخدمها وان التوليد ايضا يكون بقوة اخرى وهى نوعان ذكورية وانوثية وتخدمها قوة مغيرة غير المغيرة فى التغذية لان تلك تحيل المادة الى مشابهة العضو المغتذى وهذه تحيل المادة الى مزاج خاص بعضو عضو من الاعضاء وتلك تشبه باصول جواهر الاعضاء وهذه تغير المادة الزرعية الى طبيعة تلك الجواهر من الاعضاء لاعلى سبيل تشبيه بشئ يزيد عليه كما فى التغذية وتخدم المولدة مع هذه القوة قوة اخرى تسمى مصورة تشكل الاعضاء وتصور البدن بتقديرها وتشكيلها فتكون هذه جملة القوى المتعلقة بتدبير المادة البدنية وترأسها كلها نفس نباتية توجد فى الحيوان كما توجد فى النبات .

وبعض يقول ان النفس النباتية هى مجموع هذه القوى ويسمونها نفسا ارضية ونفسا طبيعية وقالوا ان لكل حركة ارادية مبدأ يخصها فى الشخص الواحد فقالوا ان لكل حركة من حركات الاعضاء مبدأ وقوة موجودة فى العضلة التى تختص بتلك الحركة فتكون على هذا الرأى القوى المحركة فى الشخص الواحد من اشخاص الناس خمس مائة سبعة وعشرين مبدأ عدد العضل المحسوسة فى البدن وجعلوها كلها مرؤسة لقوة واحدة هى عندهم المحركة الارادية وعنها يصدر الامر بالتحريك الى واحدة واحدة منها واضافوا اليها قوتين قالوا انهما تبعثان على التحريك والاولى تفعله (يعنى التحريك ـ ١) واحدى الباعثين تبعث على طلب المشتهى وتسمى قوة شهوانية والاخرى تبعث على الهرب من المؤذى والحركة اليه بالأذى وتسمى قوة غضبية .

ولذلك قالوا ان لكل ادراك حسى مبدأ وقوة تخصه فللحواس الظاهرة خمس قوى واستدرك عليهم مستدرك فجعلها ثمانية فقال ان للمس اربع قوى واحدة تفرق بين الحار والبارد واخرى تفرق بين الصلب واللين واخرى تفرق بين الخشن والاملس واخرى تفرق بين الرطب واليابس والعجب انه كيف لم يجعل للذوق ايضا عدة قوى تفرق بين مر وحلو وحامض وحريف وللبصر بين ابيض واخضر واحمر واصفر وغيرها لكنه اقتنع فى الاستدراك بهذا وان لكل فعل

(١) من سع

على ما رتبوه من الادراكات الذهنية مبدأ يخصه فللحس المشترك قوة وللحفظ ما تتصوره هذه القوة قوة اخرى ويسمون الاولى حاسا مشتركا والعجب انهم لم يكثروه بتكثير مدركاته والثانية تسمى خيالية اولى وللتخيل الذى رتبوه فعلا ثالثا قوة خاصة تسمى متخيلة ومفكرة وكذلك قوة وهمية وقوة حافظة ذاكرة للمعانى .

ومنهم من قال بقوتين حافظة وذاكرة وجعلوا لمجموع هذه القوى المدركة والمحركة رئيسا واحدا يسمونه نفسا حيوانية .

ويقول بعضهم انه هو القوة الوهمية المصرفة لسائرها وبعضهم يجعلها اسما لمجموعها كما قال فى الاولى .

واما الافعال العقلية فقسموها على قوتين عقلية نظرية وهى محصلة الآراء والمعانى الكلية وعقلية عملية وهى مقدرة الافعال الجزئية ومصرفتها بحسب الغايات والمقاصد النظرية وما فننوها وكثروها كما كثروا غيرها مع كثرة افعالها وجعلوا لها رئيسا ومبدأ هو فى البدن الانسانى رئيس الرؤساء يسمى نفسا ناطقة وعقلا هيولانيا وفى الاكثر انما يشيرون بهذا الاسم الى مجموع القوتين كما قيل فى غيرهما وهذه هى النفس الانسانية .

ويقول بعضهم ان سائر القوى الاخرى التى نسبت الى النباتية والحيوانية هى لوازم هذه ومعلولاتها وخدمها فى تصريفاتها والذى صرحوا به من الحجج فى تكثير هذه القوى هو ما احتجوا به على ان الخيالية الاولى هى حافظة الصور المحسوسة من المدركات الذهنية غير الحس المشترك الذى هو مدرك الصور منها فانهم قالوا ان المدرك فينا لهذه لو كان حافظها بكونها عنده وفيه لقد كان ما دام حافظا يكون ايضا مدركا ملاحظا ونقول بانها محفوظة عندنا لا سترجاعنا ملاحظتها بعد غيبتها عنا من غير ان نعاود ادراكها من خارج فما ذاك الا لأنها كانت عندنا محفوظة غير ملحوظة ولان الادراك هو حصول المعنى المدرك للشىء المدرك فلو انها حاصلة للقوة الملاحظة لادركتها فاذا هى

عند نا محفوظة لكونها عند قوة اخرى تحفظ ولا تدرك كما ان الاولى تدرك ولاتحفظ . وبمثل هذا الاحتجاج يحتجون على ان حافظ المعانى الحسية التى هى عندهم القوة الحافظة الذاكرة غير مدركتها التى هى القوة الوهمية .

واحتجوا على ان القوة الغاذية غير القوة النامية لان تلك تبطل فى وسط العمر والغاذية تبقى الى آخره .

فاعترض وقيل لعلها واحدة وما دام البدن صغيرا يورد ما تفضل عن حاجته فيزيد وينمو ويكثر التحلل مع عظمه وهلم جرا حتى يساوى ما يرد من الغذاء فيقف حينئذ ولا ينمو وينقص الغذاء بضعف القوى فيصير اقل من المتحلل حتى يفنى قالوا لان الانسان عند بطلان ناميته يسمن ولا ينمو بزيادة الغذاء واحتجوا على ان القوة المغيرة غير الجاذبة وغير الماسكة والدافعة لما ينجذب الى الاعضاء الظاهرة من الغذاء ويتمسك فيها وتندفع فضلاته ولا تتغير الى مشابهة الاعضاء كما يكون فى الورم والتهبج الذى يكون لضعف القوة المغيرة وعلى ان القوة المولدة غير شيء من هذه فان هذه توجد فى غير البالغين من الصبيان ولا توجد فيه المولدة وما صرحوا باحتجاج على باقى ما كثروه من القوى فلعلهم قنعوا بقياسه على هـذا وعلينا ان نتمحل كلما لمحتج ان يحتج به فى ذلك ثم نطلب الحق برد ما يبطل واثبات ما يثبت .

الفصل الرابع

فى تمحل ما يمكن من الحجج لما ذكر من القوى وتتبعها وتحقيق النظر فيها

ومما هو حقيق بان يقال فى هذه الحجج ان القوى الطبيعية المذكورة غير القوى الادراكية ولولا ذلك لقد كنا نشعر بما يحدث فى ابداننا من استحالات الغذاء وحركاته اولا فاولا لان القوى الفاعلة لذلك تدركه اذا كان ذلك من شأنها لا محالة والمعهود المشهور بخلاف هذا وما من احد يشعر بتغير الغذاء فى معدته فى اكثر الاحوال فكيف ان يشعر بكيفية ذلك التغير فكيف بالذى فى الكبد

بل وبالذى فى العروق على كثرتها والذى فى واحد واحد من الاعضاء الظاهرة وكان يلزم من هذا ان نشعر بجزء جزء من ابداننا التى تتصرف قوانا فى تغذيتها كالعروق والاعصاب والاغشية والرباطات حتى لا يخفى علينا شىء من اوضاعها ولا من اشكالها ومنافعها وكنا نستغنى عن تعب التشريح وما نعرفه منه بالحدس والتجربة فهذه حجة بالغة (١) فى ان القوى الطبيعية غير القوى الادراكية ولعلهم يقولون لكن القوى ذوات بسيطة والذات البسيطة واحدة الحقيقة فلا يلزمها من حيث هى تلك الذات الواحدة الا فعل واحد فمبادى الافعال الكثيرة هى على ما قيل قوى كثيرة بحسبها .

ومما يوشك ان يقال فى ذلك ويعتقد هو أن القوى الطبيعية موجودة باسرها فى النبات وهو خال من القوى الحساسة والمتحركة بارادة والقوى المتحركة بارادة والحساسة مع القوى الطبيعية واكثر القوى الذهنية موجودة فى الحيوانات غير الناطقة وليس يوجد فيها ما للانسان من الافعال النطقية وكثير من الحيوانات يعدم بعض هذه القوى ايضا كما عدم من الخلد البصر واصناف من الحيات السمع وكثير من الحشرات اكثر الحواس ما خلا اللمس والذوق فيما يحدس (٢) ويظن والقوة الوهمية معدومة لا محالة فى اكثر الحيوانات التى تتولد ولا تتوالد كالفراش يعشق النار لاضاءتها ونورها فيلقى نفسه اليها ويتأذى بحرها فيتباعد عنها بعد لذعها له ثم يعود اليها مرة ثانية ناسيا لما آلمه منها ولا يزال كذلك حتى يحترق فما ذاك الا لأنه لم يحفظ معنى ولا صورة ولا يتذكر وما لا يحفظ فلا يتصرف فى المحفوظ كما قيل ولا متصرف عنده ولا ما فيه وبه التصرف فليس له القوة المتخيلة ولا الوهمية المذكورتان وكثير من القوى الذهنية كذلك ايضا فعدم بعضها فى البعض ووجوده فى البعض الآخر دليل موثوق به على ان الموجود منها فى شخص غير المعدوم فيه فاذا اردنا اعتبار هذه الحجج ابتدأنا بالعامة منها وهى القائلة بأن القوى ذوات بسيطة كل واحد منها واحد الحقيقة والذات لا يصدر عنه الا فعل واحد واعتبارها بأن يقال ان الواحد اما واحد

---

(١) سع – قوية (٢) سع – يحدث .

بالجنس او بالصنف والمشابهة او واحد بالنوع او واحد بالعدد فان عنى بذلك ان القوة واحدة بالجنس والواحد بالجنس لايلزمه الافعل واحد بالجنس او واحدة بالنوع ولا يلزمها الافعل واحد بالنوع والمشاكلة او واحد بالمشابهة ولا يلزمها الا افعال متشابهة لزم الاستمرار على مذهب الاحتجاج فقيل وكذا الواحد منها بالعدد لايلزمه الافعل واحد بالعدد وقد اعتقد هذا قوم فقالوا ان كل فعل يحدث ويبطل نعن قوة تحدث فى الشخص و تبطل مع بطلانه .

فاما الحجة على ان القوى الفاعلة فينا لا تحدث و تبطل مع الافعال الحادثة الباطلة فهى ما يشعر كل منابه من ذاته انه هو الذى فعل امس كذا والذى يفعل الآن كذا شعورا لايشك فيه من تأمله باعتبار صادق من ذاته وهو اصدق من الاعتبار الحسى الذى نقصر فيه الآلات والوسائط واذا صح ان الافعال المتكثرة بالعدد ليست عن قوى متكثرة بالعدد بطل استمرار هذه الحجة القائلة بتكثر القوى لتكثر الأفعال فكما لم يجب فى المتكثر فى العدد من الافعال ان يكون عن قوى متكثرة بالعدد وكذلك لا يجب فى الافعال المتكثرة بالنوع ان تكون عن قوى متكثرة بالانواع بل ولا الاعداد (١) فان تفكر قائل فقال ان تكثر الافعال بالعدد عن القوة الواحدة ليس بذاتها ومقتضى وحدتها بل للدواعى والصوارف الطارئة فى الاوقات المختلفة - قيل وكذلك تكثر الافعال بالنوع عن القوة الواحدة بالعدد يكون لتكثر الدواعى والصوارف ايضا فانه موجود فى الافعال المتكثرة بالنوع ومع هذا فلم نرهم استمروا فى تصنيف الافعال على التكثير

(١) بها مش سع - حاشية منقولة عن حاشية نسخة النقل - قلت فى هذا الموضع، فيلزم ان لايصدق القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وذلك بخلاف الذى تقرر الامر عليه فى بداية الخلق فى الآلهيات فقال ادام الله ظله، احكم النظر الآن ان حضرك الشك فتشكك وان حصل لك اليقين فهنيئا لك واذا وصلت الى هناك فالفتوح غير ما يؤثر فيها .

النوعى

النوعى المحقق حتى رتبوا تصنيف القوى كذلك ايضا ولا اظهر واوجه التحقيق فيه ونحن لابطالنا له نستغنى عن استقصاء ذلك فيه فنقلل بتركه التعب .

واما الاحتجاجات الأخرى فمنها القائلة ان القوى الادراكية غير القوى الطبيعية لانا لوكنا نتصرف فى الغذاء وتدبيره فى اعضائنا بالقوى الدراكة لقد كنا ندرك ما نفعله من ذلك وما يفعل فيه وبه ذلك من الاعضاء من حيث تباشره بالفعل فيتبعها ومناقضتها تكون بتأمل الادراك والشعور به وحال المدرك فى ذلك ، فنقول انما كان يصح لنا المعرفة والحكم بادراك افعالنا الطبيعية فى اعضائنا الجزئية بان ندرك جميع ذلك بتفصيل وتمييز (١) ثم نستثبته بعد الادراك بملاحظة ثم نحفظه بعد الملاحظة ثم نذكره بعد الحفظ فنحكم به عند المراجعة فكل ادراك لايكون كذلك فهو مما لايصح الحكم به وهذه الافعال فنحن نعلم امتناع ذلك علينا فيها ، اما اولا فلأن تمييزها وتفصيل بعضها عن بعض مما لايمكن فيها بوجه لأنها متصلة على استمرار لاانقطاع له ولاحد فيه فى الحركة المكانية والاستحالية والمعية فان الغذاء يستمر على سنن الحركة المتصلة فى المكان والاستحالة معا من حيث يرد المعدة الى ان يلتصق بالاعضاء ، منه ما يلتصق ويتبدد منه ما يتبدد وينفصل منه ما ينفصل ويتحلل ما يتحلل على اتصال متشابه غير متميز من حيث يصير كيلوسا الى ان يصير لحما وعظما واذا استمر فى حركته المكانية والاستحالية على نسبة متشابهة فعند أى حد منه يتميز وينفصل حتى يتصور ويعرف ويشعر به وقس على ذلك بشواهد من افعالك الظاهرة وادراكاتك المشهورة فترى انك لاتشعر ببصرك ولا تعرف تغير ما تتشابه حالاته ويستمر تغيره مالم تكن فى حركته وقفة اوطفرة او سرعة وبطؤ او تستثبت منه حالا سبقت فى ذهنك فتقابلها بحال اخرى مخالفة لها تدركها فيه فان (٢) الشمس فى حركتها لايشعر بها من استمر على مشاهدتها وتأملها حتى يستثبت موضعا معينا مما يدرك فيه حركتها فيحفظه ويتذكره بعد مدة تمتد ومسافة طويلة تنقطع يقيس فيها الموضع الذى

---

(١) سع – مفصلا مميزا (٢) سع – فان حركة الشمس لايشعر

استثبته و حفظه و تذكره الى الموضع الذى عينه ثانيا مما وصل اليه المتحرك فيجد الفرق بين الوضعين ويشعر بالحركة من احدهما الى الآخر شعورا معقولا لا محسوسا وكما يقيس الاظلال بالمقاييس وبما يتخذه لذلك من الآلات المميزة لما تشابه من ذلك على الاستمرار فى المسافة المتشابهة التى لا تختلف حدودها وأجزاؤها بأشياء فيها يتميز بها بعضها عن بعض عند المدرك بل بالقياس الى غيرها كالأفق ومسامتة الرأس والبعد والقرب منهما وبدليل الآلات من الشعاعات والاظلال التى تدله على الحركة دلالة عقلية لا يميزها حسه فى الفلك لولاها فان كانت الحركة لسرعتها حقيقة بأن تشعر بقطعها الكثير فى المدة القصيرة فكيف بالحركة البطيئة التى يكون منها اليسير فى طويل الزمان وكذلك تجدد فيما يشعر به الانسان من الأمراض والآلام فانها اذا وردت عليه بتدريج لم يشعر بها ولم يتألم منها واذا ورد عليه منها ما له قدر محسوس بغتة شعر به و تألم منه .

والأطباء يقولون ان الألم هو تجدد حال خارجة عن الطبع بغتة (١) فى زمن قصير وانما ذلك لأن الانسان لا يشعر بالقليل لقلته ولا يدرك الصغير لصغره وما يرد على التدريج يرد منه اليسير بعد اليسير فلا يدرك يسيرا منها فاذا لم يدرك واحدا واحدا لم يدرك المجموع لانه انما يدرك منه فى كل وقت مباينته وكل وارد من الحال (يسير المباينة للحال السابقة ويصير فى كل وقت الوارد –٢) فى جملة السابق ويرد اللاحق على الجملة فيكون كذلك فى قلة المباينة فلا يشعر به فكيف فى المتجدد المنقضى الذى لا يدرك سابقه لانه مضى ولا لاحقه لانه ما جاء بعد وحاضره فى كل وقت او فى كل متقارب من الزمان يسير جدا بل المستمر على سنن التدريج لا يتعين منه قدر الزائد والناقص فى وقت اذ لا يقر له حد محدود بل هو على استمرار التجدد والتصرم فهذا فى الادراك وهو فى الاستثبات اصعب لانه بعد الادراك حيث يقر المدرك على ما يدركه زمانا يستثبته فيه ويرى الذهن يضيق عند ازدحام الادراكات عليه عن الشعور بادراكها فكيف بادراك اشياء كثيرة

منها

(١) صف – يعنى فى زمن (٢) سقط من سع

منها فكيف ان يستثبتها او شيئا منها وهذه الافعال التى تتعلق بالغذاء والنماء افعال كثيرة فى كثير من الاعضاء هى فى الزمان الواحد معا وفى التتابع على اتصال لا فترة فيه للشعور بالادراك فكيف لاستثبات المدرك فكيف يحفظ ما يستثبت فكيف يتذكر ما يحفظ لان اللاحق منها يشغل عن السابق اوخاطبك انسان خطابا متصلا حثيثا غامض المعنى لأشكل عليك فهم ما يقوله بل استثبات قوله فكيف ان تتأمل معناه وتحفظه حتى يتلوه مابعده فكيف واوخاطبك معه آخر ولم يكن التفاتك اليه عندك اولى من التفاتك الى الاول ولا الاول(١) منه فكيف فيما هو اكثر من ذلك اتصالا واشد خفاء وازدحاما فليس كوننا لانعلم بمعرفتنا بهذه الاحوال دليل على انا لا ندركها بل على انا لا نستثبتها ولا نتوقف عليها فى الادراك اما للذهول عن بعضها بالبعض مما يتلوه اويزاحمه اولكونها على التدريج الخفى اولجميع ذلك .

تأمل حال السكران والمريض باختلاط الذهن والنسيان كيف يفعل مالا يعلم به ولا يدلنا ذلك على ان فاعلها فى ابداننا غيرنا اى غير النفس التى هى ذات الواحد منا وهويته من القوى التى يقال انا ندرك ونتحرك بالارادة بها اوغيرها وفيما يأتى ما يزيدك بهذا علما .

واما القول والاعتبار بوجود هذه الافعال وصدورها عن اشخاص دون اشخاص من انواع دون غيرها من النبات والحيوان وان القوة على ذلك الفعل موجودة فيما هو صادر عنه غير موجودة فيما لا يصدر عنه فغير موثوق به ايضا ولاهى مما يقطع بها فانا نعلم ان الأعمى بل المعصوب العين ليس لا يبصر لفقد ان القوة الباصرة بل لفقد الآلة اولعائق مانع للآلة عن فعلها فكذلك قد يجوز أن يكون المانع فى بعض الاشخاص من بعض الافعال دون بعض عدم الاستعداد فى ذلك الشخص او فى ذلك النوع لاعدم القوة اوما نبينه فيما بعد مما اشارت اليه القسمة المتقدمة للقوى وهو كون النفس التى لذلك النوع غير النفس التى لهذا فهى تقوى وتقدر على بعض الافعال دون بعضها .

---

(١) سع – ولاالى الاول .

واما ما قيل من انا نحفظ ما لا ندركه في وقت حفظنا حتى نستعيده لا (هو فيها يشبه بان يكون لامر – ١) من خارج بل من اذهاننا فنلحظه مدركا بالتذكر والاستدلال من ذلك على ان فينا قوة حافظة غير مدركة ومدركة غير حافظة فلا يلزم لأن الذهول والاشتغال بشأن عن شأن يوجب هذا وفيما يأتي من القول يتم رده وبطلانه .

ونكتفي الآن مع ما قيل في رد هذا القول بتكثر القوى ومغايرة بعضها بعضا بأنا نشعر من انفسنا شعورا محققا ان الواحد منا هو الذي يبصر ويسمع ويفكر ويتفكر ويذكر ويتذكر ويشتهي ويكره ويرضى ويغضب وان ذاته وانيته واحدة هي هي في كل فعل لاغيرية فيها فان الاعيان المتعددة لاوحدة لها في انفسها وشيئان لايكونان بالذات شيئا واحدا بل في حالة تشملهما وصفة تجمعهما والقول بذلك اعني بوحدة الكثيرين والاغيار انما هو غفلة من قائله وتجزيف في قوله وغلط وتحريف في تفهم ما يقال له واذا كان ذلك كذلك فلا يمكن ان تكون هذه القوى المتكثرة في الشخص الواحد منا هي ذاته الواحدة التي اشعر بها وان كانت فانما تكون واحدة منها واذا كانت فتلك الأخر ان كانت هي التي تفعل فالفاعل غيرها فان القوة الباصرة اذا كانت هي التي تبصر وهي غيري اعني غير نفسي وذاتي فغيري الذي ابصر لا انا وانا اشعر واعرف واعلم علما يقينيا صادقا انني ابصر واسمع واقول وافعل وان كانت تبصر معي وابصر معها كل على انفراده وقائم في فعله بذاته فلاحاجة لي اليها ونحن انما نشعر ونقول بأبصارنا لابأبصار غيرنا وكل آخر بالعدد غير وان كانت تبصر وتنقل الى المبصر وابصره بها وفيها فلا يخلو أن ينقل ما ابصرته بحصوله فيها اولا وانتقاله الي منها فهي آلة قابلة لا فاعلة فهي محل لابصاري وهيولى لا قوة فاعلة اولاشعور لي بفعلها ولافرق في ذلك عندي بين ان تنقل المدرك الي فلاتدركه او تنقله مع انها تدركه او ادركه انا فيها فيكون الباصر الذي اعرفه واشعر به على سائر الاقسام هو أنا اعني نفسي التي هي ذاتي وهويتي وما سواها اما حامل واما موصل كالعين والروح التي

(١) من سع . فيها

فيها وليس هذه قوة باصرة فاننى لا انتفع بأبصارها بل بقبولها و اتصالها و ما يقال من انها هى التى اختصت الآلة التى هى العين والروح الباصر بالأبصار مقبول وليس هو المفهوم من قولنا قوة باصرة بل تكون القوة الباصرة حينئذ هى النفس الاولى وكذلك يقال فى التفكر والتذكر وغيرها ولا يلزم ما قيل فى تكثر الذوات الفعالة والقوى .

الفصل الخامس

فى اشباع القول فى هذا المعنى و تلخيصه

ونزيد هذا المعنى بيانا وفيه نظرا فنقول ان المبدأ الذى يصدر عنه فى اجسامنا ما يصدر من الافعال لوكان قوى متعددة لقد كان كل واحدة منها لانها غير الاخرى يكون الشعور والمعرفة التى للانسان بذاته الواحدة يتناول واحدة منها على انفرادها دون الباقية وحينئذ ان كان بعضها يشعر بالبعض فشعور كل واحدة منها بالأخرى لا يكون شعورا لشىء بذاته بل بغيره وان كان كل واحد منها يشعر بذاته فليس هو شاعر بغيره من حيث هو شاعر بذاته فكيف وهو يشعر بشعوره بذاته وانه غير شعوره بالآخر، ومعلوم ان الانسان يشعر مع شعوره بذاته انها واحدة ولا يشعر من ذاته بكثرة البتة وان لم يشعر بعضها بالبعض بل بذاته فذات الانسان واحدة منها دون الباقية وكل واحد يشعر بوحدة ذاته مع اختلاف ازمنته وحالاته وكل فعل ينسبه الى ذاته انما ينسبه الى الذات التى تشعر مع شعوره بأفعاله انها واحدة وهذا امر تتحققه من كل فعل و مع كل فعل تفعله و تشعر بانك فعلته كما تبصر وتسمع وتريد وتمتنع و تتفكر و تتذكر وتغتم و تفرح وتعلم وتجهل تحققا لاشك فيه فتعلم من ذلك ان مبدأ هذه الافعال فى شخصك واحد لامحالة هو أنت فاما ان يكون ذلك الواحد يفعلها بذاته اولا واما ان يكون له فيها وسايط وادوات بعد أن يكون مرجعها اليه وصدورها عنه لايشك الانسان فى هذا فيما يشعر به من افعاله وانما يشكل الحال فيما لايشعر به من الافعال التى تكون فى بدنه واعضائه بالتغذية والتنمية والتصوير والتشكيل و تصريف الغذاء

و تقسيمه على الاعضاء وغير ذلك من هذه الافعال التى لايشعر بها فان الغذاء ينهضم فى المعدة ويستحيل ولا يشعر بهضمه واستحالته ومماذ ابدأ والى ماذا انتهى وكذلك اذانفذ فى الاعضاء متحركا لايشعر بحركته فى توزعه عليها وكيفية توزعه ولا يعرف مايصلح من ذلك ولا يصلح ويوافق ولا يوافق قبل ذلك ولابعده ومن يفعل مثل هذه الافعال على هذه الصورة والنظام وبهذا الاحكام ويسوقها الى هذه الغاية والتمام يكون له بها علم سابق بالصورة التى يعمل عليها والغاية التى يسوق اليها فتقتضى هذه الافكار أن يظن الانسان ان متولى هذه الافعال فى بدنه غير نفسه التى يشعر بها على انها ذاته وهويته ويعرض فى ذلك شك ايضا من جهة ان الانسان اذا اشتدت حاجته فى هذه الافعال الى استغراق وسع الفاعل فى حاله يحوجه اليه من امر معضل يطرأ عليه كغذاء كثير اوبعيد المشابهة عسر الاستحالة والهضم اومادة مؤذية مضادة لمزاج بدنه بكيفيتها مثقلة لقوته بكميتها يجد نفسه التى يشعر بها حينئذ مقصرة مشغولة عن الافعال الادراكية والاختيارات الارادية غريقة ذاهلة كالمريض الذى يستولى عليه فاسد الاخلاط بردى الكيفيات فيحتاج الى استغراق شغل مدبره فيها لدفع ضررها اوالى الاستعانة بماله ان يستعين به عليها من الأدوية التى يقاومها بها فيراه ذاهلا عن افعاله الارادية غائبا عن معرفته وحسه كأنه غير حاضر فيها وعندها وكلما ازدادت غيبته عن حسه ورويته ظهر تأثير فعله فى بدنه فان المريض فى ليلة بحرانه يشتد هائج مرضه فتبطل او تضعف ادراكاته الحسية وافعاله الارادية كأنه نام عنها ثم يعود اذا أفاق تعبا مكدودا لكن كابد امرا عظيما ويظهر فى بدنه من اثر بحرانه حالة تدل على فعل قاوم المرض وكسر عاديته ودفع شره واذيته فى ذلك الزمان الذى غابت فيه النفس عن الحواس وارادى الافعال حتى ظهر ذلك التأثير من فعلها فكأنها تركت فعلا لفعل واشتغلت بشأن عن شان وكذلك الحال فى كل نائم ويقظان فيما يتوفر فى نومه على افعاله الطبيعية وفى يقظته على الحسية والارادية فترى هذه الانظار والافكار ان النفس المريدة المروّية العارفة العالمة فى الانسان

هى

هي ايضا فاعلة هذه الافعال التي لاتشعر بها نفسه اولاتشعر بشعوره بها ورويته فيها وما سبق من القول الذي كان قدأرى ان الفاعل لها غيرها هو نفس اوقوى اخرى فيحتاج الناظر فيما اوردناه الى زيادة نظر فيه وتأمل وارتياد حجج اخرى يثبت بها ما يثبت من الظنون ويبطل بها ما يبطل من الاعتراضات والشكوك التي حصلت من هذه الانظار المتقاومة الأدلة .

فمنها ما يؤخر ذكره لتتقدمه اصول نافعة فيه ومنه مايتذكر من سالف القول فأما القول السالف فهو ما قيل من ان العلم بسابق الافعال والاحوال يحتاج الى ادراك سبق ومعرفة بتلك الافعال والاحوال واستثبات لذلك المدرك بالتفات النفس اليه وتوقف الذهن عليه من غير مزاحمة بما يصرفه عنه فلا يستثبت منه ما يصور والى تحفظ لذلك المستثبت بمراجعة وتكرار ليتحفظ والى تذكر لذلك المحفوظ باستحضاره خاطرا بالبال بأمر ينبه عليه ويقتضي به يعلم هذا من تتبع امثاله فان الذي يسمع قولا بعجلة تمنعه من تفهمه يسمع ولايفهم واذا لم يفهم لم يستثبت المفهوم فلم يحفظ فلم يذكر مع انه لايشك في انه سمع لكنه لم يفهم اوفهم وما استثبت المفهوم في ذهنه اواستثبت لكنه لم يحفظ ذلك المستثبت بتكراره اوحفظه ولم ينبهه عليه امر يقتضي تذكره فلم يذكره فان الذي يخلو من المحفوظات عن منبه عليه ومقتض به لا يذكر فينسى وما لا يستثبت لا يحفظ وما لا يفهم لا يستثبت فليس كل ما يدركه الانسان يشعر بادراكه له ولا كل ما يشعر بادراكه يحفظه ولا كل ما يحفظه يذكره فان معرفة المعرفة غير المعرفة وادراك الادراك غير الادراك وتصرم هذه الاحوال وتجددها واستمرار هذه الافعال وتتابعها ليس فيه وقفة تقرّ عندها النفس لادراك شيء منها فكيف لاستثباته وتحفظه وتذكره والمتجدد منها يتدرج الى الزيادة والنقصان والقرب والبعد تدرجا بيسير يسير فلايكون منه في الزمان الذي يصح فيه الشعور والادراك ماله قدر يتميز به سابقه عن لاحقه في زيادته ونقصانه وقربه وبعده والذي يصح ان يدركه من ذلك هو ما ليس به من القلة والنزارة ما يخفيه مما يبين في تصير الزمان

زيادة لاحقة على سابقه – كل هذا سبق ذكره واعيد الآن لاخطاره بالبال. وبقي الاشكال فيما وجب من سابق العلم بما في هذه الافعال من النظام المحكم والغايات المقصودة بالافعال المحدودة وكيف يفعله من لا يعرفه ويقدره قبل فعله وكيف يقبل العقل ان الفاعل يفعل على سنن حكمي لا يعرفه ويدبر نظاما لا يعلمه ويسوق الى غاية لا يشعر بها .

وتخلص لك من هذا النظر حال القوى المدركة الحسية والذهنية وانها واحدة هي نفسك التي شعرت بانها ادركت لا يزاحمك فيه مزاحم ولا يعارضك فيه معارض ويتوقف ظنك على ما قال به القدماء في هذه الافعال الطبيعية وان فاعلها في ابداننا نفس او نفوس او قوى اخرى ويلزم النظر أن تكون هذه النفوس والقوى عالمة عارفة بما تدبره وتسوق اليه من ذلك ويعترضك الشك فيه بما قيل من استغراق شغل النفس في النائم والمريض بما يستدعي من وسع الفاعل بزيادة حاجته ويتم النظر وينحل الاشكال بعد ايراد ما وعدنا بايراده من الفصول التي تتضمن ما يستعان به على فصل الخطاب في هذه الانظار وهو النظر في الادراك والشعور وكيفية الاحساس باصناف الحواس وبالجملة معرفة المعرفة التي للنفس بذاتها وبالآلات .

الفصل السادس

في الادراكات والمعارف النفسانية وتحقيقها

يقال ادراك لحصول الابصار وحصول السمع وحصول الشم والذوق واللمس ويقال معرفة لما يشعر به الواحد منا في سره مما لا يطلع عليه غيره الا بان يطلعه عليه بنطقه الازادي واشاراته الظاهرة من تمثل ما ادركه بالبصر او بالسمع او بالذوق او بالشم او باللمس من الالوان والاصوات والطعوم والارايبح والملموسات وان كانت المعرفة تقال للاحق من ذلك بعد سابق مثله فيقول القائل عن شيء يدركه انه عرفه اي سبق الى ذهنه صورته والاول من الادراكات يشترك فيه الاشخاص من المدركين اذا استوى تمكنهم من الادراك

فلا يبصر الانسان من ذلك مالا يبصره من حضره وساواه فى ابصاره وبصره وكذلك فى سمعه وباقى حواسه والثانى يتفرد العارف به فيلحظ منه مالا يشاركه فيه جليس من قريب اوبعيد اوفطن اوغبي ما لايقصد اشعاره به واطلاعه عليه بالاخبار والاعلام باللفظ اللغوى والاشارات المقصودة ويعرف الاول بالادراك الحسى الظاهر والثانى بالادراك الذهنى الباطن، فاما انا ندرك المحسوسات الظاهرة فأمر لاخفاء به واما انا نعرف المتمثلات الذهنية وندركها فقد يشكل على من لا فطنة له ان يفهم فهمه ويتصور تصوره فانا نتفرد الى هذه المعارف الذهنية مع تعطل الحواس الظاهرة كما يرى النائم فى منامه والمتفكر فى سره وذهنه ويلحظ منها ما هو غير حاضر عند الابدان وآلاتها ولا تناله ظواهر الحواس كجبل من ذهب وشجرة من فضة وبحر من دم ونهر من عسل .

واما معرفة كيفية الادراك والمعرفة فيهما فمن الاشياء الغامضة الخفية ولمن تقدم من اهل العلم والنظر فيها آراء مختلفة وأقاويل متناقضة ونحن فى نظرنا هذا نستقصي البحث فى التخلص الى ما يزول معه الشك من ذلك .

فنقول ان الانسان اذا تأمل يسيرا علم ان الادراك كيف كان فهو حال اضافية للشيء المدرك اولا وبالذات الى الشيء المدرك فان كل حال اضافية فانما يتم وجودها بوجود كل واحد من الطرفين اللذين احدهما بها مضاف الى الآخر ولا يصح لها وجود من دونهما فلا يكون الادراك بوجه من الوجوه لشيء معدوم وان كان فهو على وجه يتناول منه القول مفهوما هو غير محصول العدم الحقيقى والذى ادى الى القول بادراك المعدوم هو التقصير فى نظر القائل وفهم السامع والا فنحن نعلم ان وجود كل واحد من المدرك والمدرك غير كاف فى وجود الادراك وحصوله ولو كفى لكانت النفس الانسانية التى من شأنها ذلك تدرك كل موجود من شأنها ادراكه ولا تخفى عليها خافية ولا تعزب عنها حال من احوال الموجودات فى الارضين والسموات فى وقت من الاوقات والذى تجهله منها اكثر مما تعلمه فى اكثر اوقاتها بكثير فوجودها غير كاف فى ادراك

الموجودات فلاشك انها تحتاج فى حصول معرفتها وادراكها لماتدركه الى حال زائدة على وجودها و وجود المدركات يكون لها بالقياس الى واحد واحد منها حتى يصير بتلك الحال مدركا لها وهى مدركة له فلنعتبر ذلك الآن فى اصناف المدركات والادراكات التى من شأن نفوسنا ادراكها .

اما المبصرات فقد قال فيه بعض القدماء ان المبصر انما يبصره المبصِر بتأدى شبح وخيال اومثال اوصورة من المبصر اليه وقيل بهذه العبارات المختلفة وذلك المتأدى يتأدى بانطباعه فى آلة البصر الخاصة به وهى العين بطبقاتها ورطوباتها وروحها التى اذا بطل الشىء منها وفسد بطل الابصار ولم يقل مامعنى الشبح والمثال ونسبته الى الشىء المبصر الذى هو غيره لامحالة لاهو .

وبعض قال ان المبصر الذى هوالعين يتأدى منه شىء الى المبصر وذلك المتأدى شعاع يخرج من الحدقة على شكل مخروطى فيكون الابصار بوقوع طرفه على الشىء المبصر .

واما السمع فقالوا انه يتم بوصول الامواج الحادثة فى الهواء عن قرع الاجسام الصلبة الى التجويف الذى فى الصماخ من الاذن الذى هومحل القوة السامعة واداتها وماسمعنا بقائل قال بخروج شىء من الاذن الىحيث القرع والتصويت من المصوت كما قالوا فى البصر بخروج الشعاع .

واما الشم والذوق واللمس فقيل فى كل واحد منها انه يكون بلقاء المدرك للآلة الخاصة فكل واحدة من هذه الادراكات قيل فى المدرك منها انه يلاقى المدرك ويشافهه وكان القول الذى يعمهو لقاء المدرك للدرك واجتماعهما اما عند المدرك واماعندالمدرك وقدمثلوا على الابصار بانتقاش الاشكال بألوانهافى السطوح والاجسام (١) والمرايا وتأدى الكيفيات علىسبيل الاستحالة كالحرارة والبرودة من بعض الاجسام الى بعض وقالوا فى الادراكات الذهنية والتمثيلات الخيالية انها تصوراً مثال وتمثل اشباح فى آلات مخصوصة هى

---

(١) صف ـ سطوح الاجسام ـ

الارواح

الارواح الحاملة للقوى الا انهم جعلوا من هذه الادراكات ضربا هو الذى يسمونه ادراكا عقليا غير مخصوص بآلة بل غير محتاج الى آلة وانما يدرك ما يلاقيه المدرك منها بذاته ويستحصله فى ذاته ويقولون ان هذا الادراك والملاقاة ليس كملاقاة الاجسام وادراكها بعضها لبعض حيث تماس بظواهرها دون اعماقها وبواطنها بل كما يتوهم من تداخلها حتى تلقى ذات كل واحد من المتداخلين ذات الآخر باسرها فلذلك كان الادراك الذى انما تتلاقى فيه السطوح دون الاعماق يعنى بذلك الادراك الحسى لا يدرك منه الاحال الظواهر دون البواطن ولو توهمت الآلة التى بها يتم اللمس مداخلة للملموس ممعنة فى سطحه وعمقه لتم الاطلاع على حال باطنه وظاهره والمدرك على هذه الآراء وخاصة فى الادراكات الذهنية اولا وبالذات ليس هو الذى يقال انه مدرك بانطباع معناه ومثاله وانما هو المعنى والمثال لا محالة ولا يتحقق كيف يكون ذو المعنى مدركا به اولم يتحقق ونحن اذا راجعنا اذهاننا فى هذا المحصول العام وهو أن الادراك يتم ويتحقق بلقاء الذات المدركة للذات التى تدركها وجدناها مصدقة به مكذبة لنقيضه وهو أن يكون المدرك مباينا لذات المدرك الا انا ان فهمنا هذا اجتماعا ولقاء وضعيا مكانيا او مباينة مكانية وضعية كان مفهوم الوضع والمكان امرا زائدا على ملاقاة الذات للذات وعارضا لها كما ان مفهوم الذاتين غير مفهوم وضعيهما ومكانيهما وانما يلزم حيث يلزم ويرتفع حيث يرتفع اعنى انه ان صح لنا تجرد الذاتين عن الوضع والمكان صح لذلك تجردهما فى لقائهما وان لم يصح لم يصح وهذا شيء مرجعه لا محالة الى تأمل النفس له ملتفتة اليه متخلصة فى القول والاعتقاد من الالتباس والاختلاط وحكمها فيه على هذه الصفة وبهذا الشرط مقبول غير مردود لأنه فعلها الخاص الذى لا شريك لها فيه .

واما تتميم المعرفة بأصناف الادراكات وما يختص به كل واحد منها بعد هذا المحصول العام واسباب حصول ما يحصل من هذا بعد كونه غير حاصل للنفس فنشرع الآن فى تحقيق القول فيه .

الفصل السابع

فى تصفح ما قيل فى البصر والابصار بالشعاع والانطباع وماقيل فى السمع

اما القول بان الادراك البصرى يتم بخروج شعاع من الحدقة يمتد الى المبصر حيث هو فيدركه فقد يفهم ذلك على وجوه ــ منها ان يكون هذا الشعاع الخارج مدركا بنفسه ــ ومنها ان لا يكون هو المدرك بل يكون فيه المدرك مثل قوة يكون هو حاملها ــ ومنها ان لا يكون مدركا بنفسه ولا فيه المدرك بل هو (قوة ــ ١) قابل حامل مؤد الى المدرك ولا يكون هو القوة الباصرة ولا القوة الباصرة فيه واما القول بان الادراك بالبصر يكون بتأدى شبح المرئى الى العين وبانطباعه فيها كانطباعه فى المرآة فقد قيل معه بان القوة الباصرة ليست فى العين وانما هى فى ملتقى العصبتين الحاملتين للروح الباصر الى العين وانه لولا ذلك لكان المبصر بالعينين جميعا من الشيء الواحد اثنان فهو مخالف للأول موافق له ــ اما الخلاف فمن جهة خروج الشعاع ولا خروجه ــ واما الموافقة فمن جهة التأدى الى ملتقى العصبتين فان بعض القائلين بالشعاع يقولون انه يحمل الصورة المرئية الى هناك لتدركها القوة الباصرة .

وبعضهم يقول ان الابصار بالشعاع للشيء وهو فى موضعه وذلك يبصر الاحول الشيء الواحد شيئين لاختلاف موقع الشعاعين من العينين وهؤلاء يقولون لاختلاف موقعه فى محاذاة ملتقى العصبتين فهؤلاء رأوا ان الابصار يكون من خارج الدماغ وهؤلاء رأوا انه يكون فى داخله وبينهما مناقضات ومجادلات كثيرة بكلام مختلط غير متسق ــ فمنها ان القائلين بتأدى الاشباح الى العين والروح يحتجون على القائلين بخروج الشعاع من العين بان يقولوا ان هذا الشعاع الخارج الذى تدعونه اما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم ــ فان قلتم انه جسم تكونوا قد قلتم بخروج جسم من الحدقة على صغرها يمتد الى فلك الكواكب الثابتة فيدركها وهو قول مستحيل شنع ولو كان لقد كان يكون

---

(١) من سبع .

دقيقا جدا ضعيفا يضطرب عند العدو السريع وتموج الهواء وينقطع بمصادمة اجسام اخرى- وكان الكثير من الناس يحجب ابصار بعضهم بعضا ويمنعها عن الابصار وليس كذلك فيما نرى وان كان غير جسم فهو عرض فى الجسم فكيف يسرى فى الهواء على سبيل الاحالة المستمرة للهواء الذى يسرى فيه حتى يبلغ الى حيث يبلغ اوعلى صفة اخرى ولوكان على سبيل الاحالة لقد كان اذا اجتمع كثير من الناظرين تصير ابصارهم اتم واقوى لقوة الاحالة وتعاضد القوى عليها ومجادلات اخرى لا نطول بذكرها ولم نستوف هذه اقسام القول حتى نستوفى اقسام المناقضة والمجادلة فان لأولئك ان يقولوا بان هذا الخارج جسم يعظم مقداره ويمعن فى التزيد فى ذهابه بالغا ما بلغ ويتعذر على هؤلاء ردهم لقولهم بتبدل الأقدار على الاجسام، وتجويزهم تزيد مقاديرها بأنفسها من غير زيادة ترد عليها ولا يجعلون لهذا التجويز حدا محدودا ولا يستحيل عندهم لا من جهة الزيادة ولا من جهة اسرافها ان يقال ان هذا الخارج يعظم مقداره بالزيادة حتى يبلغ الفلك الأعلى ولذلك تصغر الأشياء البعيدة عن ابصارنا لصغر ما عساه ينتهى اليها من هذا وكذلك يردون حجة التموج بان يقولوا ان تموج الجسم الخارج لايضرّ فى ابصارنا اذ الشبح يتأدى بتوسطه الى البصر سواء اعوج اواستقام ان كان حاملا لا مدركا وان كان مدركا بنفسه فالتموج يكون فيه مناقضة ما- والقائل بانه كيفية تنبسط فى الهواء على سبيل الاحالة لايقبل المناقضة القائلة بقوة الابصار عند كثرة الناظرين حيث يعين بعضهم بعضا فانهم يقولون ان لكل ناظر كيفية تخصه لا تعينه فيها كيفية الآخر ولا تفيده فان هذه المعونة انما تنفع اذا استعصى القابل على الاحالة والهواء لايستعصى عن قبول اقصى حدودها خصوصا اذا كان صافيا وان خالطه جسم لا يقبلها لم تنفع المعونة اذ لا يجعل غير القابل قابلا واستبعاد الأذهان لهذا لايكون حجة يردبها .

والقائلون بالأشباح التى تتأدى يرد عليهم بحجة قاطعة نقول ان الحدقة والروح التى فيها كيف تسع لانطباع صورة السماء على عظمها وهى على مقدارها الذى

هو اصغر منه جدا وكيف تنطبق الصورة العظمى على الصغرى وكيف اذا تفاوت الحد فى التقدير هذا التفاوت الشنع- فان قيل انه ينتقش اولا فأولا بحسب المحاذاة لأن البصر (١) انما يدرك من الشيء جزءا صغيرا بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه لسرعة انتقاله فى محاذاة المرئى ومسامتته لكثير من اجزائه فى الزمان القصير فيظن المدرك انه قد ادرك الكل معا .

فيقال فى جوابه ان هذه الاجزاء المدركة بمحاذاة البصر لشيء منها بعد شيء ان كان المدرك منها اولا فاولا ينمحي اوله قبل ثانيه ولا تجتمع الاجزاء عند البصر معا فلا يتحقق للدرك مقداره ولا يدركه المبصر ببصره اذ لا تجتمع له اجزاؤه المدركة معا وان ادرك وابصر فقد اجتمعت الاجزاء التى لا تسع العين مقدارها فكيف تنتقش صورته فيها ونحن نعلم انا نبصر الاشياء بمقاديرها المختلفة بالصغر والعظم واصغرها فى ذلك مثل اكبرها من حيث يرى على مقداره الخاص به ونقصانه عن غيره وزيادته عليه مرئية بالبصر مقيسة بالذهن- فلعلهم يقولون فى جواب هذا ما يقولونه من ان قوى اخرى غير القوة الباصرة وهى القوة الخيالية التى تحل الروح الذى فى مقدم الدماغ ويسمونها حسا مشتركا هى التى تقبل الصور المتأدية الى الحدقة اولا فأولا وتضيف الاوائل الى الثوانى منها فتدركهامعا- قالوا وبهذه القوة يرى الشيء الذى يدور بحركته دائرة فى الهواء وهولا يبقى فى اجزاء الدائرة معا والقول فى هذه القوة وصغر محلها لانه جزء من الروح الدماغى كالقول فى الحدقة لابل فى الدماغ باسره لابل فى جميع البدن فان الانسان يرى الجبل العظيم والقطعة الكبيرة التى هى فراسخ من الارض والسماء التى تكون اضعافا يعجز عدها ولا ينسب حدها الى البدن باسره فكيف الى الدماغ فكيف الى جزء صغير من اجزائه وهو هذا الروح وماهو فيه منه. وهذا رد أصدق من ردودهم على خصومهم واشهر واظهر من ان يخفى او يتمحل له بتلبيس اومغالطة موهمة لجاهل من السامعين فكيف للعلماء . والقائلون بالشعاع الخارج من البصر فسواء كان عندهم ان الشعاع هو المدرك بنفسه

(١) سع - النظر .

بنفسه او فيه المدرك بنفسه واذا لم يكن هوا وما فيه نفس الانسان التى هى ذاته التى تشعر بانه هو الذى ابصر فلا يكون الانسان هو المبصر حيث يكون الشعاع اوما فيه هو الذى ابصر لانه غيره فان كان اذا ادرك يؤدى الى النفس فغيره ينوب منابه فى التأدية ولاحاجة الى القول به .

فان قيل ان الهواء لايؤدى قلنا ان النفس التى هى ذات الانسان الباصر ان كانت تدرك المرئى عند طرف هذا المخروط فقد صارت هى آلته مع المخروط واذا كانت هى التى تصير آلة(١) بنفسها فلاحاجة الى المخروط اذ ليس قوامها به ولاهو حاملها وان كانت تدرك الصورة التى تتأدى عن المرئى لا المرئى حيث هو وتدركها فى المخروط خارج العين والبدن ففى اى موضع منه يكون واى حدوده بذلك اولى باستقرار الشبح فيه حتى تدركه النفس من الآخر وان كان هذا المخروط بعيد المثال والشبح الى العين بطل ذلك بادراك العظيم من المقادير فقد اختل الرأيان وبطل القولان معا فعلينا ان نطلب الحق فى ذلك بنظر اكثر امعانا وتحقيقا من هذا .

والادراك بالسمع فقد قيل فيه انه يكون بقرع الاجسام بعضها لبعض اذا تموج عنها الهواء بقوة الجسمين المتصادمين فتأدت فيه اشكال التموج الحاصل من ذلك القرع الى تجويف الأذن الذى هو الصماخ المغشى بالعصبة الحاملة للقوة الحساسة فتحس باشكال ذلك التموج على هيئتها بضعفها وقوتها وتدركها ولذلك اذا سد هذا التجويف لم يسمع الصوت وكذلك لايسمع اويسمع خفيا اذا كان بين السامع والمصوت جسم كثيف يمنع تأدى التموج الى هذا التجويف وهذه القوة السامعة انما تدرك الصوت حيث يتأدى تموجه الى التجويف لاقبله ولم ينته الينا فيما قيل مايخالف هذا فنعتبره ونقول ان السامع اذا سمع الصوت ادرك معه جهته وتفاوت بعده وقربه والجهة لا يبقى فى التموج عند بلوغه الى التجويف منها اثر يدركها السامع به فانه سواء فى الصوت والامواج الداخلة الى هذا التجويف اذا دخلت اليه فى وقت وصولها اليه دخلت من ذات اليمين اومن ذات اليسار

---

(١) سح أليه

إذا كان لا يدركها الا في وقت الوصول الذى هو الحصول في الموضع دون الجهة وطريقها فكيف يدرك جهاتها فان ظن أن الجهة المقابلة لموضع ما من التجويف تتوجه منها الحركة قارعة لذلك الموضع بشدتها حتى تكون الامواج المتأدية من فوق تقرع ما يحاذيها من الاجزاء السفلية من تجويف العصبة والإصوات المتأدية من الجهة السفلى يشتد قرعها للاجزاء العليا منه والتي من جهة القدام للتى خلف والتي من جهة الخلف للتى من قدام كذلك على المقابلة لكل جهة .

فنقول ان الامر ليس كذلك لان المصوت قد يكون من الجهة اليمنى ويسد الأذن التي تليه فيسمع صوته بالأذن اليسرى ويشعر بمقامه وانه من الجهة اليمنى وسبيل الأذن اليمنى مسدود ولا يدخل التمويج الى الأذن اليسرى الا بعد ان ينعطف قبل دخوله اليها كدخول الواصل من الجهة اليسرى ويفرق السامع بينهما في تلك الحال فليس ادراك الجهة بمقابلة قرع الصماخ كما قيل — فان ظن ان البعد والقرب يتم ادراكهما والتمييز بينهما بكون الأثر الحادث عن القرع عن قرب اقوى وعن بعد اضعف فليس كذلك لانه لو كان لقد كنا اذا سمعنا الصوتين المتساويي البعد المختلفين بالقوة والضعف نظن ان احدهما قريب والآخر بعيد ويشتبه علينا القرب والبعد بالقوة والضعف او بالعكس خصوصا في المصوتات الغائبة عن حس بصرنا وليس الامر كذلك لانا نميز بسمعنا ونفرق بمعرفتنا بين ضعيف من الاصوات قريب وبين قوى منها بعيد فليس ادراكنا للجهة والبعد لما قالوه — بل اقول ان القوة المدركة للصوت لو كانت انما تدرك منه ما لاقى سطح العصبة المفروشة في الصماخ وحين تلاقيها لم يكن البتة عندها فرق بين الاصوات المختلفة الجهات لانها من حيث اتت تدخل بحركتها الى تجويف الصماخ فتدركها هناك كما تدرك اليد بلمسها ما تلقاه ولا تشعر به من جهة اللمس الا حين تلمسه وحيث تلمسه ولا تفرق اليد اللامسة عند لقاء الملموس الوارد عليها بين وروده من ابعد بعد او من اقرب قرب لان ذلك انما يدركه اللامس ببصره

لا بيده

لابيده واليد لاتدركه من حيث بدا ولا في (١) مسافته بل من حيث انتهى اليها وعند المنتهى لايبقى فرق بين البداية من بعداوقرب اللهم الا ان يظن انه يخالف بقوة القرع وضعفه وقد قيل فيه .

وانما يميز بين ما ضعف من الاصوات لبعده وبين ما ضعف لضعف سببه من غير ان يستعين في ذلك بحاسة اخرى فاذا ليس ادراكنا لهذا التمويج المصوت عند لقائه بحركة امواجه بسطح العصبة الصماخية فقط لاناندرك منه مالايكون هناك ولايبقى فيه منه اثرعند وصوله الى هنا ك ومع هذا فنحن لانجحد ولانشك في انالاندرك من الاصوات الاما يتادئ قرعه الى التجويف الصماخي حين يتأدى قرعه اليه لانه اذا انسد لم نسمع وقد بان انه لايتم ذلك به على الوجه المذكور وكذلك في العين لانبصر الابها وحيث نحاذي المبصر وليس على الوجهين المذكورين من الشعاع والانطباع فلنطلب الآن بنظرنا الحق فيهما اعني في السمع والبصر على التفرق والاجتماع .

الفصل الثامن

في تكميل النظر في الابصار والسمع وتحصيل الرأى المحقق فيهما

من الظاهر المعلوم ان الابصار انما يتم للحيوانات بالانوار الواقعة على الاشياء المرئية لاعلى الهواء او الفضاء المتوسط بينهما فان الفضاء المتوسط بيننا وبين الكواكب في الليل لانرى فيه الاشياء القريبة منا اذا لم تكن مستنيرة كالكواكب ونرى الكواكب على بعدها والنار نراها في الليل المدلهم عن بعد لانراها على مثله في ضوء النهار كما لانرى الكواكب نهارا وكثيرا من الحيوانات التي في عيونها قسط وافر من النور تبصر ليلا ما ليس بمستنير من المرئيات واذا قل النورفي العين او تكدر لعارض مرَضي ضعف البصر وذلك ظاهر في الانسان وتجد كل من يظهر في عينه نور اكثر واصفى احد بصرا واقوى وكل من يقل

---

(١) سع ـ ولامسافته .

النور فى عينه يكون بصره اضعف ونرى عيون الحيوانات التى تبصر ليلا شديدة الاستنارة كالشعلة حتى انها يراها فى الظلمة من لايرى اشخاصها – فيعلم من ذلك ان تلك الحيوانات انما تبصر ليلا بما فى عيونها من الانوار ونتحقق ان الابصار يكون بالنور اما الذى فى العين واما الذى بعينه فى المرئى والنور الذى فى ابصارنا انما يتأدى الى ما يحاذيه كغيره من الاشياء المنيرة من الشمس والقمر والمصابيح وكذلك اذا اتسع ثقب العين تشتت النور الخارج لسعة محاذاته فقصر عن الابصار بعد ما كان كافيا فيه فالابصار يكون بنور يتأدى من العين الى المرئى بمحاذاة العين له كما يتأدى من شعاع الشمس عند محاذاتها وحكم هذا الشعاع فى كونه جسما او غير جسم حكم ذلك . والمناقضات التى تكلفها المخاصمون لهذا الرأى غير قادحة فيه فنور الشمس لاتموجه الرياح بل تمر عليه وهو قار ونور المصباح الصغير يتأدى منه الى المستنير ما يزيد مقداره على مقداره زيادة عظيمة كما يتأدى من شمعة قدر لهبتها بقدر الاصبع الى بيت (١) هو اذرع ببعد تحصيل نسبتها اليها لكثرتها .

وشكل هذا الشعاع على ماقيل يكون شكلا مخروطيا على مافى غيره من المنيرات والمستنيرات وما بنى على ذلك من البيانات الهندسية فى المناظر والمرايا كله حق غير مردود .

الا انا نتأمل فنقول ماقلنا قبل من ان هذا الشعاع الخارج عن البصر اما ان يكون هو النفس التى هى ذات احدنا واما ان يكون غيرها وان كان غيرها فاما ان يكون مدركا بذاته واما ان يكون المدرك موجودا حالا فيه كوجود الحرارة وحلولها فى الجسم كقوة من القوى التى لاترى فان كان هو نفس الانسان فتكون نفس الانسان فى ابصار الاشياء وخاصة البعيدة قد فارقت بدنه ومفارقة النفس للبدن موت وكذلك ان كان غير النفس والنفس حالة فيه كالروح مثلا وان لم يكن هو النفس ولاالنفس موجودة فيه متأدية بحركته الى المرئى البعيد سواء كان الشعاع مدركا بذاته او بقوة فيه الا انها غير نفس الانسان لم يكفنا ذلك

(١) كذا وفى سع – التى ثبت هو اذرع فى اذرع – وهو مصحف – ح

فى

فى الابصار فانا نبصر الاشياء ونعلم انا ابصرناها حيث هى من البعد الابعد والقرب الاقرب على ماقلنا فى السمع ولا يكتفى فى ذلك بان يقال ان هذا المدرك سواء كان هو المخروط النورى او قوة فيه اذا ادركت ادت الى النفس مثال ما ادركته فان هذا قول من لم يتأمل ما يقوله بعقله لانا نعلم انا اذا ادركنا الشيء المرئى ادركناه حيث هو لا مثاله الذى يقال علما يقينيا ثم ان هذا المثال المحدود بشكل المرئى ومقداره الكبير اى جزء من ابداننا يسعه سواء جاء عن المرئى ابتداء او حمله الشعاع كما قلنا فيبقى ان هذا النور المتأدى من البصر الى المرئى آلة للنفس فى ادراك المرئى حيث هو لا على ان صورته ومثاله تنتقل الى ابصارنا فانا كنا لا نفرق بين قريب وبعيد البتة. واما كيف تدركه النفس حيث هو أ بان تفارق البدن متوجهة اليه ام بأن يتوجه اليه جزء منها ولو توجه اليه جزء فادرك لقد كان يكون غير الجزء الباقى فى البدن. والنفس على ما سنقول لا تتجزأ فنقول فيه قولا يتم بيانه بتمام العلم بالنفس مما يأتى عن كثب ويبقى الذى لا شك فيه الآن مما لا يشعر به الانسان ومما اوضحته المشاهدة والبيان ان المبصر من الانسان نفسه التى هى ذاته التى يشعر بها شعورا لا يرتاب به انها هى التى ابصرت ولكن بالعين وسمعت ولكن بالأذن الى غير ذلك من الافعال التى لايشك الانسان انه هو الفاعل لواحد واحد منها ويتحقق انه هو الرائى لاغيره والسامع لاغيره وليس الرائى منه غير السامع مع انه يرى الشئ فى مكانه وعلى مقداره لا مثاله فى داخل دماغه ولو رأى شيئا فى داخل الدماغ لكان احق بان يرى داخل الدماغ الذى فيه رأى وهو لا يبصر العين فكيف ما وراءها وانما يبصر بالعين فالباصر ليس هو العين ولو كانت لكانت اولى بان تبصر ذاتها وان ذلك يتم بنور العين وشعاعها المتأدى الى المرئى الذى ان لم يتأد اليه لم يره الانسان وان ذلك الشعاع كالعين فى انه آلة للبصر منا وليس هو الذى يبصر وانا نبصر به ما يتأدى اليه وينتهى ادراكنا اليه من غير ان تفارق نفوسنا ابداننا بل نشعر بأن نفس الواحد منا فى بدنه ومعه على ماهى عليه ويتأدى ادراكها الى المرئى حيث

هو وينتهى اليه وان كل قوة تدعى مما هى غير وأخرى لا ينوب القول بها عن قولنا هذا فتحقق هذا الا يحوج الى غيره مما قد بقى من القول فى تجزى النفس ولزومها للبدن ومفارقتها فهو علم بنفسه يعلم الحق فيه بنظر يأتى بعد هذا .

واما السمع فانا نعلم منه علما اوليا يقينيا اناندرك به الاثر الحادث وجهته وقربه وبعده كما قلنا ولوكان تتأدى امواج الهواء بحركته الى تجويف الصماخ حتى كان يكون المحسوس منه ما يقرع العصبة المفروشة عليه وحين يقرعها لكان يلزم ما قلنا من ان لانفرق بين قريب المسموعات وبعيدها وجهاتها المختلفة لانا ندركها حيث لا اختلاف فى بعد وقرب وجهة على ما قيل فلاشك فى انا ندرك المسموعات حيث هى كما ندرك المبصرات الا ان المبصرات ندرك منها اشياء قارة الوجود وهذه انما ندرك منها ما لا قرار لوجوده وهى الحركات والامواج الحادثة عنها فى الهواء وتلك كان مبدأ ادراكنا لها محاذاتها لآلة البصر بتأدى اشباحها اليها كما تتأدى الى المرايا فننبه نفوسنا على الالتفات اليها وتصويب الآلة نحوها وارسال الشعاع البصرى اليها فندركها ولذلك يكون التفاتنا الى الشىء الذى هو اشد استنارة اكثر وكأنه ينبهنا على ابصاره حتى نتأمله ونلتفت اليه بغير روية وما عداه من صغير وغير مستنير انما نراه اذا طلبناه وتأملناه وهذه اعنى المسموعات ندرك منها ما لا يحاذى الآلة وما يحاذيها لكن له منها حد من القرب محدود بقوة المصوت وذكاء حس المدرك والابصار كذلك ايضا يتحدد بمسافة منسوبة الى استنارة المرئى فى قلتها وكثرتها ومقداره فى عظمه وصغره مع قوة البصر وحدته فالجرم الاعظم الذى نوره اكثر يكون اظهر ويدركه الحاد البصر من مسافة ابعد واجود مما يدركه غيره والجرم الاصغر الذى نوره اقل يبصر أكلّ بلون (١) اخفى فلا يدرك الا من مسافة اقرب وبتأمل اكثر وكذلك السمع يدرك الاثر الذى اسبابه اقوى وتمكنه اشد من مكان ابعد والذى اسبابه اضعف وتمكنه اقل من مكان اقرب ولوكان المرجع فى السمع من معرفة بعد المسافة وقربها الى ضعف التأثير المتأدى وقوته لم يفرق كما قيل

(١) سع – بلون اذا خفى .

بين ضعيف قريب وبعيد قوى اذا تكافيا فى التأثير ولأنه لايكون لشيء خارج من السمع من شعاع وغيره كما خرج من البصر لم تختص بالمحاذاة دون غيرها ولو كان كذلك لقدكنا لاندرك من الاصوات الانادرا يقع اتفاقا فى هذه المحاذاة فان الصوت لايستقر ريثما يترصد له بتحريك الآلة الى محاذاته كما يستقر مايرى بالعين وليس ما نشاهده من تحريك بعض الحيوانات آذانها الى جهة محاذاة (١) الصوت دليلا على ان ذلك لا يتم الا به فانها انما تفعله بعد سماع صوت ما ينبهها على الاصغاء وقدنراها تفعل ذلك بعينه بآذانها عند الابصار وتأمل المبصر وليس يبصر بالاذن وانما يقع للآلة على سبيل لزوم حال للنفس هى الاصغاء والتطلع بالقصد الى الادراك مطلقا لابتهيئة وضع الاذن للسمع خاصة وان كان لتلك التهيئة منفعة فى السمع فلتسهيل ادراك المحاذى دون غيره عندها اعمق آذانها بطولها فيضعف السمع تعريجها .

ونعلم مع ما علمنا بانا نسمع الصوت الحادث من بعد بعد حدوثه بزمان طويل يضاهى طوله بعد مسافة الصوت ويطول ويقصر على قدره حيث نشاهد الاسباب الموجبة للاصوات ونسمع الاصوات بعد مشاهدتنا لها كمن يرى انسانا يقرع بمطرقة على سندان فان كان منه قريبا سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكلما بعد سمعه بعد زمان يضاهى طوله بعد المسافة فنعلم بذلك ان ابتداء هذا الادراك هوبقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ حيث يصل اليه ولذلك يصل من الابعد فى زمان اطول وتمام السمع الذى يدرك الجهة والبعد يكون بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد وما بقى منه في الهواء الذى هو المسافة التى فيها ورد فكأنا فى حال ما غافلون ورد علينا ما جاز من جهة لم نشعر به حتى انتهى الينا فندركه حينئذ حيث انتهى ثم نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الواصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبتدأ وروده فان كان قد بقى منه شيء متأد ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى فندرك الوارد ومدده وما بقى منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها فلذلك ندرك البعيد

---

(١) صف - الى محاذاة جهة .

ضعيفا لانه يضعف تمويجه ويقل الى ما يصل الينا كذلك يكون حال الهواء الواصل بتمويج القرع الى سمعنا فى ادراكنا له وتأملنا لمدده وجهته ومبدأ انبعاثه حتى ان لم يبق منه فى المسافة أمر ينتهى بنا الى المبدأ لم نعلم من قدر البعد الابقدر مابقى فلانفرق بين الرعد الواصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحى الذى هو اقرب منه الينا واذاكان بقربنا رجلان بين احدهما والآخر قدر ذراع من البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلامهما عرفنا بسمعنا قدر (١) المسافة فى قرب احدهما وبعد الآخر منا ونعلم كما علمنا فى البصر ان السامع منا هو المبصر وانه هو النفس التى هى ذات الواحد منالاغيرها من قوة سامعة اخرى اوآلة منفعلة. فان الاذن اومافيه الروح لايمتد متأديا الى حيث المسموع كما امتد الشعاع فى البصر وكيف وسبيل الروح فى البصر مسدود عن نفوذها فيه وليس بمسدود عن نفوذ الشعاع الذى ينفذ فيما شف وصلب مما لاينفذ فيه الروح التى تنفذ فيما لان ولوكدر فقد اتفق السمع والبصر فى المدرك والادراك واختلفا بتعيين الآلة اما فى الابصار فبتأدى النور من العين الى المبصر ولذلك امتنع ان يدرك بالبصر ما هو قريب من الحدقة ملاصق لها . واما فى السمع فبتأدى القرع اليها ولذلك صح ان يدرك بالسمع ماقارب الآلة جدا وكل مايأتى بعد هذا من علم النفس يزيدك به علما .

الفصل التاسع

فى باقى الادراكات الحسية

وهى اللمس والذوق والشم

قد سبق القول بان الافعال التى يشعر الانسان بانه فاعلها من الادراكات والتحريكات كلها تصدر عن نفسه التى هى ذاته التى شعربها وبانها فعلت وهذا الشعور من المعارف الاولية والنظر لم ينا قضه فقد بطل الشك فيه وهذه النفس قدبان مما قيل ويزداد بيانا مما يقال انها غير البدن واجزائه وغير القوى التى هى اعراض فيه كالحرارة والبرودة اللتين قوامهما به ولا هى من امتزاج هـذه

(١) سع ـ قلة .

الكيفيات والقوى. واتضح ان الابصار والسمع من جملة الادراكات الحسية التى تدركها النفس بذاتها بتوسط الآلة المخصوصة بها وعلى أى وجه يكون ذلك التوسط والآلية ليعتبر ادراك ما يدرك فى كل وقت بهما .

فأما حس اللمس فانا نراه يكون بجميع سطح البدن واكثر اجزائه الباطنة والظاهرة ونشعر منه بمثل ما شعرنا به من الابصار والسمع من ان المدرك له هى النفس التى هى ذات الواحد منا وانها تدرك الملموس حيث يلاقيه العضو اللامس لا محالة فلا يكون لما قيل من تكثير القوى المدركة له وجه بل ولا لقوة واحدة هى غير النفس فان غيرها اذا ادرك لا تشعر هى بادراكه (لأنه غيرها وانما تشعر بادراكها – ١) وكل قوة قيلت فهى غيرها فاما ان تدرك وتؤدى اليها فلا حجة على هذا ولا ضرورة تدعو الى القول به ولا هو بين بنفسه بحيث يستغنى عن الحجة وانما البين بنفسه الغنى عن الحجة هو ما نقوله من المعرفة الاولى وهى ان النفس تدرك هذه المدركات وتشعر بأنها الباصرة السامعة اللامسة لما تبصره وتسمعه وتلمسه وان كانت تشعر من ذاتها انها كذلك والنظر العقلى يجوزه ولا يمنعه فما الداعى الى هذه القوى لكنا نعلم ان ذلك يكون بالبدن وأجزائه كما علمناه فى آلتى البصر والسمع وانه يكون بانفعال العضو اللامس عن الشيء الملموس فيكون الشعور الاول انما هو بذلك الانفعال الطارئ على العضو ثم به تتنبه النفس على ادراك الكيفية التى فى الملموس.

والذين قالوا هذا قالوا بهذه القوى الكثيرة التى تدرك المحسوس اولا ثم تدركه النفس من جهتها ولم يمنعوا ان تدرك نفسنا الواحدة المدركات الكثيرة بصنوف الادراكات وقالوا مثل ما قلنا من الاحتجاج بشعور النفس بذلك من ذاتها لكنهم قالوا ان هذه النفس الانسانية لا تدرك المحسوسات بذاتها ولا تشافه الاجسام واحوالها بذاتها بل انما تدرك وتحرك بوساطة هذه القوى اما الادراك فبما ترفعه هذه اليها كما يرفع اصحاب الاخبار الى الملك المترفع عن الدخول بين العوام والسفلة. واما التحريك فبأن تأمر هذه القوى به كما يأمر الملك اعوانه ثم عدلوا عن الاحتجاج للنفس بالترفع الذى هو قول خطابى الى

(١) من سع .

الاحتجاج بقول يدعون فيه انه من الاقوال القياسية البرهانية سنذكره عند كلامنا فى الادراكات الذهنية التى اوردوه فيها ونبين وجه فساده ونقول الآن فى رد القول الذى هو حجة عليه ما نكتفى به .

والقائلون بهذه القوى الكثيرة المدركة يقولون انها قوى جسمانية ويعنون بذلك ان قوامها بالبدن كالأعراض الأخرى التى لا يجوز قوامها دون ما هى فيه فاذا كانت هى التى تدرك وتنقل صور المدركات الى ذواتها وذواتها فى الاجسام فصور المدركات المذكورة تنتقل الى محل القوى وهو جسم ايضا فتدركه النفس فى القوة فى الجسم فعرض العرض عرض فى موضوع العرض لا محالة كالبياض فى السطح والنور فى البياض وما شئت من ذلك فانه كله فى الجسم فاذا ادركت النفس هذه الاحوال عند هذه القوى التى هى عرض فى الجسم فقد ادركتها وما معها فى الجسم فهلا كان ذلك الجسم هو الجسم الاول ونستغنى عن هذا التمحل وكيف لا والواحد منا يعلم من ذاته يقينا انه يرى البعيد على بعده والقريب على قربه كل شىء فى موضعه لا فى داخل دماغه ولو رئى فى داخل دماغه كما قلنا لرئى داخل دماغه فكيف يرى الانسان شيئا فى موضع لا يراه أليس الدماغ ابيض اللون وأليس صورة البياض المنقولة اليه فى الروح عند القوة مع هذا البياض فى الموضوع فكيف ترى النفس هذا دون هذا وكيف صار هذا احق بان يرى دون هذا. ما ارتفعت النفس بهذه القوى ان كانت جسمانية واعراض فى الاجسام عن ادراك الاجسام واعراض الاجسام ولا استغنت بها عن ذاك وان كانت غير جسمانية فهلا كانت هى النفس التى تشعر انها ادركت لا محالة وتستغنى عن هذه الوسايط المتوسطة فيما لا وساطة فيه اعنى المدرك وادراكه فليس المدرك بالادراك اللمسى الا المدرك بالادراك البصرى والسمعى وهى النفس الانسانية ولا واسطة لها سوى الآلات المعينة من العضو والروح على امزجتها واشكالها .

واما الذوق فانه لمس مخصوص بآلة فعالة فى اجزاء الملموس منفعلة عنها محيلة

لها بالرطوبة الريقية والحرارة الغريزية ثم تنفعل عنها انفعالا بحسبها فتلتذ النفس بموافقة ذلك او تتأذى بمباينته بحسب حدوده وتلك هي الطعوم وتلك الآلة هي اللسان المستعين بالريق المتكيف بالحرارة الغريزية المظهرة لما استبطن من كيفيات اجزاء الملموس فينفعل عنها انفعالا لمسيا هو الذوق فالذوق لمس ذكى مع فعل طبيعى هو تفريق للمذوق بكيفية حارة ووصوله الى اللامس اكثر لاختلاطه برطوبة موصلة هي الريق .

واما الادراك بالشم فهو لمس مخصوص ايضا وانما لا يتفق المدرك بالذوق والمدرك بالشم من الشيء الواحد فى كيفية واحدة لأن المشموم من الشيء غير المذوق منه اولا يكون وحده المذوق بل المشموم من الشيء فى اكثر الاحوال انما هى اجزاء بخارية تتحلل منه فى الهواء وتصل الى آلة الشم فتدركه النفس هناك كالادراك اللمسى الا انه يخالفه بما يخص الآلة من التأثر على الوجه الذى يخصها فيكون ذلك التأثر هو الشم والمذوق هو جملة اجزاء الشيء لطيفها وكثيفها فكثيرا ما يكون المحسوس بالشم من الشيء مباينا فى الكيفية للمحسوس بالذوق منه حيث يغلب على المذوق البرد فيكون حامضا وعفصا والمشموم يغلب عليه الحر لأنه الاجزاء اللطيفة الحارة التى فى مزاجه التى سهل تحللها لحرارتها فتكون الذاعة حادة ومعلوم ان الذائق الشام اللامس يشعر انه المبصر السامع . والقول بالقوة الذائقة والشامة كالقول باللامسة . وما قالوا بتكثير القوى فى الذوق والشم لكثرة الكيفيات والمضادات المذوقة والمشمومة كما قالوا فى اللمس وما منها الا ما هو لمس وزيادة فكيف كانت القوة فى كل واحد منها واحدة وفى اللمس اربعة وليس كل شم يكون بما يتحلل بل قد يكون بما يستحيل من الهواء بكيفية المزيج فيفشو ذلك ويسرى فيشم الشيء من بعد بعيد لا يصح معه ان يقال ان الاجزاء المتحللة من ذى الرائحة تبددت فى احاطة مثل تلك المسافة من الفضاء وان كان مما لا يمتنع بحسب ما جوز من تجزئ الاجسام الى غير حد لكن حصول ذلك بالفعل مما تستبعده الاذهان

ولو حصلت الاجزاء على هذا الحد من الصغر والتفرق لاستحالت طبيعتها وبطلت رائحتها وعادت الى اجزاء عناصرها .

فنكتفي بما قلنا الى هاهنا في الادراكات الظاهرة الحسية ونتنقل الى الكلام في الادراكات الذهنية التي لا يظهر اختصاصها بآلة من الآلات الظاهرة من بدن الحيوان .

الفصل العاشر

في الادراكات الذهنية

اما الذي ننسبوه منها الى الادراك المشترك وهو ما يشعر به الانسان من نفسه من تمثل صور المحسوسات في ذهنه حتى يلحظها بذهنه مع غيبة الاشخاص المحسوسة فيرى بذهنه وفي سره ما يراه بالعين وهو لا يراه بالعين ويسمع كما يسمع بالأذن وهو لا يسمع بالأذن وكذلك يشم ويذوق لا بالأنف واللسان ويلمس لا بآلات اللمس فمن ذلك ما يشتبه عليه بما يدركه بظاهر الحواس فيظنه ذلك وكذلك كمن يرى في المنام حين يرى ومنه ما لا يشتبه عليه ويعرف الفرق في ذلك من نفسه كمن يتخيل في اليقظة ويلحظ منه ما ليس بموجود البتة كمن مات وفارق الدنيا من الناس اوموجودا بعيدا عنا كمن هوا وما هو في بلدة اخرى او ما لم يوجد ولا يوجد البتة كجبل من ذهب وبحر من عسل اوغيرهما مما قد يرى في المنام من الغرائب والعجائب او تتمثله في اليقظة الاذهان الذي من قبيله ركب المصورون من الصور ما رأوا على ما لم يروا والقول بان هذا يكون بانتقاش الاشباح والامثال بالألوان والاشكال في البطنين المقدمين من بطون الدماغ بل في الروح الموجود فيهما فتدركه هذه القوة التي يسمونها حسا مشتركا - والعجب في قولهم بانها واحدة ولم يجعلوها خمس قوى تدرك كل واحدة منها ما يرد من حاسة من الحواس وقد كانوا اكثروا القوى في الآلة الواحدة للمس وما منعهم عن ذلك وحدة الآلة فكيف منعتهم ها هنا وقد قالوا لا نستبعد أن تكون في الآلة الواحدة قوى كثيرة فان القوى اللامسة موجودة

فى سائر الاعضاء الحاسة مع ما لها من القوى الخاصة بها كالعين واللسان فان هذه لها لمس مع الابصار والذوق ففيها قوة لامسة مع القوة الباصرة والذائقة وما قالوا كذلك فى هذه بل قالوا ان المبصر السامع الشام الذائق اللامس فيها قوة واحدة سموها الحس المشترك وقولنا فى ذلك كقولنا فى الادراك البصرى الذى كان يمتنع فيه ارتسام الاشكال من ذوات المقادير العظيمة على مقاديرها فكيف ترتسم فى هذا الجزء الصغير ألوف من هذه المقادير وكيف تنتقش فيه بلدة على قدرها وجبل على عظمه ولما استحال هذا فى العين فى شكل شكل مما تراه العين شيئا بعد شئ فهو بالاستحالة هاهنا اولى فى المدركات الكثيرة معا فكيف وتجتمع فيه اصناف المدركات من الالوان والاشكال والحرارة والبرودة والصلابة واللين واصناف الطعوم والأرايح وينتقل فى اقصر زمان من ادراك شئ الى ادراك ضده فاذا كان ادراكه بحصول هذه الكيفيات فيه والحار هو الذى فيه الحرارة والبارد هو الذى فيه البرودة والصلب هو الذى فيه الصلابة وغير ذلك منها فهذا الروح يصلب كالصخرة ويلين كالهواء ويرطب كالماء ويجف كالأرض ويسخن كالنار ويبرد كالثلج فى اقصر زمان وكذلك تكون فيه حلاوة العسل ومرارة الصبر فينتقل الى هذه الاحوال من ضد الى ضد فى غير زمان وهم بأجمعهم يقولون ان هذا الروح انما صار محلا لهذه القوة وآلة لهذه الافعال بمزاج اختص به كغيره من الاعضاء والارواح التى اذا فسد مزاجها بطلت آليتها وقوتها التى تفعل بها لكنهم ربما قالوا ان هذه الكيفيات والآثار المدركة من هذا القبيل ليست مثل امثالها الموجودة فى الاعيان حتى يلزم كما قلتم ان تستحيل نارا بالحرارة وثلجا بالبرودة عند ادراك الحرارة والبرودة وانما هى اشباح تلك وآثار متأدية عنها يكون الاثر اليسير الحاصل منها فى الروح لقربه من القوة المدركة كالكيفية التى فى الاعيان بل فى غاية الشدة والقوة بالقياس اليها فان الشديد من الحرارة اذا ادرك من بعيد لا يبلغ من المدرك مبلغ الحار الضعيف اذا كان قريبا فكيف اذا استقرّ حاصلا عند القوة فى محلها حتى يكون

ملاقيا لها بالكنه ولا يتأتى لهم ان يقولوا مثل هذا فى المقادير ذوات الاشكال الموجودة والملحوظة التى تتمثل على مقاديرها واشكالها المحفوظة التى يراها الانسان بعد مدة فينسب وجودها الى ما فى ذهنه فيعلم انه بحاله التى ادركها اوزاد عليها اونقص عنها (فاذا امتنع حلول الصورة المعقولة فى قوة جسمانية لأجل قبول الانقسام من اجل الوضع — ١) ومنع حلول الصور المحسوسات فى القوة العاقلة لأجل الانقسام وقبوله ولا قبوله فى الوضع فكيف لا يمنع حلول المقدار الاعظم فى الادراك (٢) الحسى والتمثل الذهنى فى الآلات الجسمانيه لامتناع انطباق المقدار الاعظم على الاصغر والكل على الجزء فى المساواة بينهما اوفى زيادة الناقص على الزائد وهوا ثبت واظهر وانما البيان فى الاذهان التى تسبق الى قبول شئ يشق عليها الانتقال عنه .

وقد قال قوم من العلماء ان المدركات من هذا القبيل ليست ذوات جهة ولا فى موضوع مخصوص من الاجسام الموجودة التى اليها اشارة وحركة فانه لوكان كذلك لكان بحيث تنا له ونجده .

ويستشهدون بما يرى فى المرآة ويقولون انه ليس فى المرآة فان المرآة يشاهدها غيرنا من غير الجهة التى نشاهدها ولايجد فيها شيئا من ذلك ويكون المرئى اعظم كثيرا من المرآة فكيف يسع ان يكون فيها بل والعين تراه خصوصا البعيد عن المرآة وراء المرآة فى الجهة الاخرى وتصير المرآة كالروزنة التى يرى فيها على مسافة لايقال معها انه فيها لان بعده عن سطحها يكون اكثر من تدرعمقها بكثير ولاهو فى الهواء الذى بين المرآة وبيننا والا لرآه معنا غيرنا ممن لايرى المرآة ولا هو فى اعيننا فانها تصغرعنه ايضا ولا نجد فيها من ذلك شيئا وهو مع ذلك غير بعيدعنا حتى يقال انه فيما وراء السماء والفضاء الأعلى فهذا امرأى لاشك فى وجوده بالفعل ندركه بأبصارنا واذ هاهنا ولاجهة له — وكيف يكون الادراك وهو حال اضافته موجود المضاف اليه عن مضاف غير موجود الا انا مع اقرارنا بصحة ما يقولونه من كونه غير موجود فى المرآة ولافى الهواء نعلم انا رأيناه ومع

(١) من سع (٢) صف — المقدار .

ادراكنا

ادراكنا له من انا رأيناه ذاجهة مشار اليها بالمحاذاة والقرب والبعد المحدودين فالقول فيه كالقول فى جهته لافرق بينهما .

ومحصول ما انتهى اليه نظرنا هوأن هذه الادراكات الذهنية لهذه المدركات ليس على مايرونه ويقولونه من انتقاشها فى هذه الاجزاء من الدماغ والروح ولاالقوة المدركة لها موجودة فى الدماغ والروح وجود العرض فى الموضوع الذى لايجوز قوامه دون ماهو فيه حتى يكون ادراكها لهذه النقوش بانتقاشها فى موضوعها ويستحيل بما قيل من ادراك ذوات الاشكال والمقادير والمدرك الذى لانشك فيه قبل ان نعلم وننظر وبعد علمنا ونظرنا هى النفس التى هى ذات الواحد منا التى تبين ويتبين ان قوامها ليس بالبدن بل هى من الجواهر القائمة بذاتها لاتقوم بالبدن ولاتتحيز به ولاتتشكل بشكله ولاتتقدر بمقداره . والقول بانها غير جسمانية كلمة متفق عليها بين الأماثل والاعيان من العلماء ولست احتج على هــذه المقالة بشهرتها بل قد أوضحتها فيما سلف وأوضحها وهذه الادراكات لذوات المقادير على مقاديرها التى يصغر البدن باسره ويقل عن قليلها وصغيرها من الأدلة على جوهرية مدركها الذى هو النفس وبراءتها بقوامها وانيتها عن البدن التى هى متعلقة به وانه الى ان يكون فيها اقرب واولى من ان تكون فيه تنحاز بحيزه وتتحدد بحدوده التى تصغر وتضيق عن بعض مــا تدركه وتحويه معرفة وعلما .

فبقى الآن ان نعلم مع ما علمناه من هذا المعنى فى قوام النفس بذاتها دون البدن وما فيه من الارواح والاعضاء واستغنائها فى افعالها عما قيل فيه من القوى ان نعلم وجه اختصاص هذه الافعال الذهنية بأجزاء مخصوصة من بطون الدماغ وروحه يضعف بمرضها ويقوى بصحتها كما نسبوا بحسب ما جربوا افعال التخيل والاحساس بما يتادى عن الحواس الى البطن المقدم ومافيه من الروح والتفكر والتوهم الى البطن الاوسط والحفظ والذكر والتذكر الى البطن المؤخر فنريد ان نعلم ذلك كما علمناه فى آلة السمع والبصر وانما نعلم ذلك بسهولة ونعرفه بعد

معرفة الوجه فى تعلق النفس بالبدن وكيفية تعلقها وآليته لها فى كلية افعالها وآلية اجزائه فى واحد واحد منها .

الفصل الحادى عشر

فى تعلق النفوس بالأبدان وآليتها فى افعالها

قد صح ان تعلق النفوس بالأبدان وكونها فيها ليس(١) هو كون الاعراض فى موضوعاتها التى لا قوام لها فى الوجود الا بها ولا شىء مما يقال انه فيها مما ينال ذواتها ويلاقيها الا وهو فى موضوعاتها ملاق لها ايضا ولا مثل كون الاجسام فى امكنتها التى يسهل حركة المريد منها بارادته عنها وتردده فيها فى كل وقت وحال بل هى آكد وألزم من علاقة المتمكن بمكانه التى تتسلط على حلها ارادة المريد واسهل واخلص من علاقة العرض بموضوعه الذى لا يتعدى موضعه موضوعه ولا يبقى مع مفارقته وليست علاقة ارادية والا لتسلطت عليها المشية وصرفتها فى الانفصال عن البدن والعود اليه على وفق الارادة فكان كثير ممن يضجر بحياته البدنية ويؤثر الموت يقدر عليه اعنى على انصراف النفس عن البدن وقطع علاقتها به لمحض الارادة من غير حاجة الى آلة او قطع مادة كما يقتل الناس انفسهم بسيف وسكين وتغريق وهبوط وتجويع وتعطيش مما يتبعه الانفصال طبعا اذا لم يحصل لهم بالارادة حصولا اوليا فان القتل من قاتل نفسه وان كان صدر عن ارادته لكن بوساطة الآلة والاسباب التى توجبه طبعا فان شارب السم يشربه بارادته والسم يفسد البدن بطبيعته والنفس تفارقه لفساده لا لارادته المفارقة ولاهى علاقة قسرية لأن النفس لو كانت مقسورة على ملازمة البدن لكانت متأذية باتصالها به مجتهدة بالطبع والارادة فى الانفصال عنه والتخلص منه وحالها بالضد من هذا فانا نجدها تلتذبه وتكره مفارقته ولا تمله مع طول الصحبة وان كرهت وملت فانها تكره وتمل اشياء اخرى تعرض فى صحبته ومعها فلما لم تكن علاقة النفس بالبدن ارادية تصلها وتقطعها بمشيتها ولا قسرية

---

(١) بهامش سع – ف – لأن النفس ليس بجسم ولاجسمانى على ماسبق الكلام فى ذلك .

تكرهها ويستمر تأذيها بها فهى طبيعية الهامية كالمحبة التى لا يتكلفها المحب بارادته بل كالعشق الذى يصدر عن طبع العاشق لا كالمتعشق الذى يتكلفه بمشيئته وهى شبيهة بعلاقة المالك بملكه والصانع بآلته والجسم بحيزه الطبيعى (ومكانه — ١) وكان فيها مشابهة من كل واحدة من هذه الثلاث وهى فيها آكد منها فيما شبهت به فاذا فكرت واهتديت بفكرك فيما تشاهده واستبصرت بما تعتبره مما تجده وجدت البدن كله آلة للنفس فى جملة افعالها وواحدا واحدا من اجزائه من الارواح والاعضاء لصنف صنف من افعالها وتجد بعض الافعال لها بذاتها ومن اجل ذاتها وان كان للبدن آلية فيها وبعضها من اجل البدن وان كانت هى الفاعلة لها وبعضها مشتركة بينهما لها بجهة وله بأخرى — اما الاولى فكالادراكات العقلية والمعارف المعنوية الحكمية — واما الثانية فكالتصرفات الغذائية والحركات الارادية فى طلبها وفى الهرب من المفسدات الطارئة على البدن من المؤذيات والاعداء ، واما الثالثة فكالادراكات الحسية الظاهرة فانها من حيث تفيد معرفة كمالية تختص بالنفس ومن حيث تطلب بها منافع البدن ودفع مضاره تختص به وهى نافعة فى هذا وفى هذا . واذا نظرت نظرا كليا تقيس فيه وتميز بين الاشياء رأيت من القوى والذوات الفعالة ما يقوى الواحد منها بوسعه على كثير من الافعال والادراكات معا كما نجده من بعض النفوس الانسانية ومن نراه من المعتبرين فى هذا كما رأينا من يكتب بيده ويتحفظ بذهنه ويتذكر شيئا يورده على لسانه كله فى زمن واحد معا ومن يسمع اقوالا من غيره فيفهمها ويفكر فيها ويورد ما يورده بحسبها والذين ينظرون فى العلوم نظرا عقليا لا حفظيا تجدهم هكذا فان الذين يحلون الاشكال الهندسية يخطر ببالهم مع طول الدعوى فيها براهينها التى من اشكال اخرى وبراهين الاخرى (من الاخرى ١ —) وتجتمع لهم القرائن القياسية على طولها ودقتها فتلحظ نفوسهم مع سماع لفظها وفهم معناها وتأمل حججها وبراهينها من الاشكال الاخرى موجبات القبول

---

(١) من صف

والردلها وانما يكون كذلك عند خطور الاسباب الموجبة واسبابها ومسبباتها بالبال معا حتى تلحظها النفس فتحكم فيها وبها ومن النفوس ما يضيق وسعها عن القليل فلا يجتمع لها التفات الى شيئين من المدركات معا فان سمعت لم تفهم وان فهمت لم تتفكر وان تفكرت لم يتسع لها الفكر ولم يساعده الذكر فيشغلها شأن عن شأن ويزعجها حال عن حال ويعرف الناس هذا من انفسهم ومن غيرهم ويسمون ما كان كالأولى نفسا قوية واسعة وما كان كالثانية نفسا ضعيفة وصغيرة وقاصرة وضيقة ويقال فى العربية ضيق العطن .

فنقول الآن من طريق القسمة والمناسبة ان من النفوس والذوات الفعالة المدركة ما يقوى على ادراك ما لا يتناهى معا ان لم يكن ذلك فى نفسه ممتنعا وان امتنع فعلى كثير هو غاية الامكان ومنها ما لا يقوى فى احدى حالاته الاعلى واحد بعد واحد من افعاله واذا انصرف الى غيره تخلى عنه فلم يسعهما معا، ومنها ما يقوى من ذلك على كثير واكثر وقليل واقل معنا فى حدود الزيادة والنقصان من الواحد الى غاية الامكان والنفوس الانسانية لما ضاق وسعها عن ادراك كل شىء يمكنها ان تدركه اوعن كثير لا تسعه معا خصوصا فى جزئيات متجددات الاحوال المشتركة فى الزمان والمكان والمتقاربة فيهما كان اختصاص ادراكها فى الجزئيات بواحددون واحد مما يشاركه فى زمانه وكثير من اسبابه واحواله فى الوقت المعين مما لا يجب ولا يتعين الا بتخصيص بحال وتمييز بسبب معين يخص بعضها دون بعض فى حال دون حال وزمان دون زمان بقبلية وبعدية ومعية وذلك المخصص المعين هو هذا البدن المخصوص بآلاته ومكانه وحركاته وسكوناته وتغاييره وتبدل صفاته بحركته المكانية الى شىء وعن شىء والاستحالية فى شىء من حد الى حد فله داروجار وبغيض وحبيب ونسيب وقريب ومحاذ ومواز فيبصر ما حاذى بصره ويسمع ما قرب الى حد السمع منه ويلمس ما ماسه فى مكانه وكذلك فى باقى ادراكاته بحسب احواله فكانت النفس بذلك حيث (١) البدن وصار لها كالوكر للطائر والدار للتدبير التى يعمرها ويأوى اليها ويستريح

(١) كذا — ولعله — حبيب — ح —

فيها ولولاه لما اختصت فى وقت من الاوقات بأرض دون اخرى فما استقرت لها حال ولا ظهر لها فعل من الافعال ولا اختص ادراكها بشيء دون شيء من اشياء كثيرة هي معا فى الزمان والمكان ومقصرة عن جمعها معا فبتخصيصها من جهة البدن وآلاته يستمر بها فى تصرفاتها بحسب ما تقتضيه احواله فى زمانه فكان البدن كذلك بجملة افعا لها وكل آلة من آلاته لصنف صنف منها فالعين لابصار ما حاذاها مما تلتفت اليه مما يوجب الالتفات اليه وادراك لونه بالذات وشكله ومقداره وموضعه بالعرض واللمس لما يخصه من الكيفيات التى هى الحرارة والبرودة والصلابة واللين وما يكون معها من الخشونة والملاسة واللسان للطعوم والأنف للأراييح ولولم تفرق هذه الآلات على ادراك هذه الاحوال التى تجتمع فى الشخص الواحد لما اختص ادراك النفس بلون المدرك دون رائحته اوطعمه اولمسه اوصورته وانما اختص بالآلة التى (١) اذا ارادت النفس لونه التفتت اليه العين او لمسه حركت اليه اليد مثلا او صوته اصغت اليه بالأذن اوطعمه عرضته على اللسان وكذلك باقى الادوات لباقى الافعال المذكورة فكان البدن باسره وعلاقتها به لتخصيص وتعيين وكل عضو من اعضائه لتخصيص اخص وتعيين اشد تمييز اوالآلة الاولى خاصة وعامة فى ذلك هى الروح السريع الانفعال مما يلاقيه والتأثر بما يؤثر فيه لكنه يتميز اجزاؤه بعضها عن بعض فى صلوحها لفعل دون فعل بمزاج دون مزاج فللروح الباصر مزاج وللسامع مزاج آخر فيكون منه كثيف ومنه لطيف بمخالطة الاجزاء الارضية والمائية مخالطة بقلة وكثرة واتحاد فى الاختلاط وتمييز وكذلك يكون منه شفاف وغليظ بقلة مخالطة النارية وكثرتها وقد سبق من القول فى المزاج والامتزاج ما يعرفك ما تريد معرفته ها هنا فى الممتزجات من اجزاء الاسطقسات وغالبها ومغلوبها وظاهرها وخفيها فان البلور والياقوت يغلب عليهما الاشفاف الهوائى والمائى والنارى فى مرأى العين بجودة الامتزاج الذى اخفى الارضية الكثيفة بتصغر اجزائها واظهر الاشفاف الهوائى والمائى فى البلور والنارى

(١) صف - حتى .

والهوائى فى الياقوت و الغالب على الحقيقة و فى الطبع الذى يعرف بالنظر و حاسة اللمس ان الارضية و المائية فيهما اغلب لثقلهما فكذلك يكون من هذا الروح شفاف نورانى نارى للابصار و كثيف ثابت للقرع فى السمع و رطب مائى للذوق ولطيف هوائى للشم ومعتدل بين ذلك للمس فهو الآلة الاولى لهذه الافعال الادراكية و قد علم ان به الحركات لانه اذا انسد سبيله من جهة المبدأ عن عضو لشدة تقع فى عصبة بطلت حركته كما ان الروح البصرى اذا انقطع وصوله الى العين بشدة بطل الابصار و الى الأذن بطل السمع ولأن الروح لشدة انفعاله لايبقى على مزاجه وحاله ولاعلى حده فى مقداره لانه يستحيل ويتفرق بيسير الاسباب كما قيل حفظ فى اوعية تصونه عن التبدد ولقاء المحيل المفسد و تدورك بمدد يحفظ المقدار والمزاج بكميته وكيفيته بالهواء المستنشق من خارج وبخار الاخلاط المتصعد اليه من داخل فأودع القلب و نفذ فى شرايينه والدماغ ونفذ فى اعصابه وجعلت الرئة لاعداد الهواء الصالح بالامتزاج والكبد لاعداد الغذاء من بخار الدم وباقى الاخلاط فجاءت البنية فى الحيوان على ماتقدم شرحه بآلاته ومداخل مواده ومخارج فضلاته على ما سلف من الكلام فى حكمة الحيوان وجعلت الآلات المعدة لأجزاء الروح بأمزجة واشكال توافقها فيما تخصها من الافعال كما عرفت من كيفية آلية كل واحد منها فللنفس علاقة بالبدن بجملته فى جملة هذه الافعال وبأجزائه فى واحد واحد منها فخصصت لها العين لتعيين الابصار لما تحاذيه والأذن للسمع لمايقرعه مما يلج فيه فكما ان النفس لا تتعدى البدن بجملته فى كلية العلاقة وجملة الافعال كذلك لا تتعدى واحدا واحدا من آلاته فى واحد واحد منها و تلتفت فى كل فعل الى ما يتعين بالآلة ويتخصص بها لا لأن ذلك مما يمتنع عليها بذاتها وفطرتها بل لعلاقتها الطباعية الالهامية وعادتها فكما انها الهمت العلاقة بالبدن فى جملة افعالها البدنية كذلك الهمت العلاقة بالعين فى الابصار وبالأذن فى السمع فلا يبصر من فسدت عينه ولا يسمع من فسدت أذنه وان كان للنفس بذاتها السمع والبصر وهى الباصرة السامعة لا غيرها والآلات

لا تشاركها

لاتشاركها فى افعالها وبهذا الالهام نراها انها اذا ارادت تحريك عضو من الاعضاء بادرت من غير توقف محسوس الزمان الى مبادى حركاته من الاعصاب والعضل فحركتها وحركته بها وان (١) كانت خفية فى نفسها مجهولة عندها بعلمها الارادى فيتوصل الى معرفتها بالتشريح والاستدلال به فى الافعال وتراها تبسط العضلة وتقبضها بقدر ما تريده من تحريك العضو من قوة وضعف وعنف ولطف يعسر تقديره فى العلم والروية فكيف تظنها علمت ذلك وتعلمته ومن علمها ذلك .

فان قلت ان النفس الانسانية التى هى ذات الواحد منا التى تشعر انها ارادت الحركة بالروية لا تعانى هذا الفعل الذى تجهله وتجهل اسبابه وانما تعانيه النفس الاخرى الحيوانية التى قال بها القدماء وهذه لو حركت لشعرت .

قلنا انا لا نشك فى ان الحركة بارادتنا وكما لا نشعر بمبادى التحريك وتقديره وتحديده لا نشعر بأنا امرنا فى ذلك ولا نهينا لنفس اخرى فان جاز ذلك ان يكون صدر عنا بغير علمنا اعنى امرنا للنفس الاخرى التى لا نعرفها الا بالعلم الذى تعلمناه من القدماء جاز أن يكون هذا الذى نعلمه لا محالة صدر عنا بغير علمنا ومعرفتنا بالعضل والاعصاب التى هى آلات فعلنا فى تحريكنا ونستغنى عن الحوالة على مالا يضطرنا الى القول به عقل ولا مشاهدة - انظر الى الحيوانات فى انبعاثها الى افعالها النافعة فى حياتها من تناول الغذاء واعمال الحيلة فى طلبه واختياره كالطفل فى بكائه لطلبه بغير تعليم ولا معلم بل الى التوليد وطلب الذكر للأنثى على الشكل الموافق وحراسة الاولاد وحضان البيض وما يزقهم الآباء اولا من الهواء الذى يغذو الروح ويفتح الطرق ويوسع المنافذ ثم ما ينهضم فى الحوصلة هضما ما علم الطير ابوه شيئا من هذا فانك تجده فيمن تربى بغير اب ولا أم مما تربيه انت وتقتطعه وهو صغير جدا ولو تفكر الانسان مايا لوجد تقطيع الغذاء بالثنايا وطحنه بالأضراس وازدراده وشرب الماء عليه عن حكمة تامة لم يعلمها فنعلم من امثال هذا ان من افعال النفس بل من افعاله هو ما هو بروية ومعرفة

---

(١) سع - بها كانت .

واختيار وهى الافعال الارادية التى تصدر عن علم وعلم بالعلم ومعرفة ومعرفة بالمعرفة ومنها ما هو طبيعى الهامى ينبعث إليه بذاته وفطرته من غير اختيار ولا روية واذا فكر فيه رآه صادرا عن علم ومعرفة وحكمة تامة لا يشعر بها بل لايشعر بشعوره بها ومعرفته لها فطرت عليها نفسه ووجدت له فى غريزته ويراها الزم للنفس من افعال الاختيار والروية واعسر انقصالا لاعنها بالنسيان كما ينسى غيرها فعلاقة النفس بالبدن فى جملة افعالها وبواحد واحد من اجزائه فى صنف صنف منها من هذا القبيل الذى ليس بروية واختيار وتعليم ولا فيه معرفة بالمعرفة ولا علم بالعلم ونرى محبة الولد والاشفاق عليه من سائر الحيوانات شبيهة لمحبة النفوس للأبدان واشفاقها عليها .

صحت الرواية فيمن تقطع ايديهم ان اليد اذا غيبت عنهم اشتد بهم الألم وعظم فلم يسكن الابان اعيدت اليهم فتراهم يضعونها على موضع القطع فيسكن وان قوما منهم لم تعد اليهم هلكوا بفرط الألم وصار به من الوضوح ما لا يختلف فيه .

تأمل هذه اللطائف الحكمية وتصفح هذه الاسرار الوجودية واعلم ان شفيعك الى علم الحق هو صدقك فى طلبه وانصافك فى حكمك فيما تنظر فيه مما تختلف عليك اطرافه وحواشيه واقرب من الحق بالترقى اليه حتى تراه على ما هو عليه ولا تنتظر قربه منك بانحطاطه عن ذروته الوجودية الى مقتضى رأيك الذى قصر عن ان يرتقى اليه فان الحق لاينحط الى مقتضى رأيك عن (عقلك ـ ١) عن حقيته وانما رأيك (عقلك ـ ٢) الذى يكمل بأن ترتقى اليه بعلمه ومعرفته .

الفصل الثانى عشر

فى تتميم القول فى الادراكات الذهنية وآلاتها

قد عرف من جميع ما قدمناه آلية الاجزاء البدنية من الاعضاء والارواح لأصناف الافعال التى هى ادراكات وتحريكات ارادية فالروح الذى فى البطن المقدم من الدماغ كما قاله من تأمله آلة لأصناف التمثلات والتخيلات التى تكون باحضار صور المحسوسات وامثالها فى الاطلاع النفسانى لاعلى انها

تخص

(١) من سع (٢) من سع .

تخص ذلك الجزء من الدماغ بانتقاشها فيه وانما النفس تدركها بذاتها وفى ذاتها التى لا تضيق عنه وهذه منبهة عليه كما لم يضق وسعها عن عظيم المبصرات التى تضيق عنها العين وان كانت العين التى تنبه عليه وتخصه بالابصار والالتفات اليه والروح الذى فى البطن الاوسط من الدماغ كذلك آلة لأصناف الافكار وتركيب الصور والخيالات والروح الذى فى البطن المؤخر منه آلة لأصناف المحفوظات والمتذكرات على ما اعتبره المشرحون والمجربون من المعبرين المعتبرين لأحوال البدن والنفس فيه فى الصحة والمرض وما يصدر عنه من صحيح الافعال وسقيمها فيهما ويكون وجه آلية هذه الاجزاء من الارواح والاعضاء هو التعيين والتخصيص المذكور فى تلك بوجه يشبه الوجوه المذكورة فى تلك لانه يكون به الادراك ولاهو المدرك ولايكون فيه التمثل والانتقاش حتى يكون خازنا حاويا لجميع مايحفظه الانسان من الصور والمعانى فان ذلك محال ان يسعه جسم بقدر الارض فكيف هذا الجزء من الروح المذكور، والانسان اذا تأمل حال نفسه وجدها فى علاقتها البدنية ملتفتة الى البدن منهمكة عليه وعلى شغلها به انهماك العاشق على معشوقه والوالد على ولده ويرى لها الى كل جهة منه لفتة والى كل جزء فيه اصغاء ينساق بتجربة الى ادراك وفعل ولها مع ذلك فى اثباته الى ذاتها التفات وتطلع تنجر اليه خواطرها وينسب اليه التفاتها من جهة من الجهات التى فيها وبها تلك الادراكات التى عينتها احوال البدن فأعضاؤه فى الاوقات على سبيل التعيين والتخصيص ويشغلها بعض الواردات عن بعض وعما يجر اليه البعض ويتسبب من قبيله فتشغلها الواردات من جهة البصر عما يكون من جهة السمع خصوصا فيما تلتفت اليه بكليتها عما تلتفت عنه بجملتها اعنى بجملة اصغائها وتطلعها وكذلك واردات السمع تشغلها عن المبصرات والمدركات بالحواس الظاهرة عن مدركات الذهن الباطنة وكل ذلك يشغلها عن ذاتها والتفاتها الى ذاتها يشغلها عن هذه باسرها كأنها جهات مختلفة واقطار متنازحة بل وسع يضيق عن المزاحمة ويكون من ذلك الالتفات ما هو طبيعى لا يتوقف على روية

وارادة مثل هرب الطفل مما يوحشه ويؤذيه واقباله على ما يؤنسه ويلذه وبكائه من ذلك وضحكه وسروره بهذا ومثل أنسه بالنور ووحشته من الظلمة وتجد من ذلك ماهو ارادى يتبع الروية كشرب الادوية الكريهة لأجل نفعها وتجشم الكلفة والتعب لانتظار لذة مرجوة والاكباب على تعلم العلوم ودراسة الكتب وتحفظها لما يرجوه من نفعها الدنياوى والاخروى وكل افعالنا وتصرفاتنا منقسمة على هذين اعنى على الارادى والطبيعى وينجر ويتسبب الطبيعى من الارادى ويتبعه والارادى من الطبيعى كل ذلك على سبيل اتباع المسببات للأسباب وبذلك يكون التعيين والتخصيص لفعل دون فعل فى وقت دون وقت وترى الطبيعى من ذلك هو الأقدم بالزمان ويقوى الارادى بقدر الوسع وينشأ اولا فأولا بتزايد يلحق بعضه بعضا ويعين بعضه بعضا حتى كل ما قويت الارداة صرفت وسع النفس اليها واستأثرت به دون الطبيعة والتفتت النفس الى ذاتها فان الارادة ميقظة والطبيعة مبلدة لان هذه تكون بروية ومعرفة فتقوى المعرفة بالمعرفة والمعرفة بالفعل والفعل بالمعرفة وهذه اعنى الافعال الطبيعية بغير روية ولا معرفة فتصرف عن المعرفة وتضعف المعرفة بعدم المعرفة وتجد كذلك حال مايتذكره الانسان من المعانى المحفوظة عنده فيلتفت بذلك الى ما فى ذاته وبالتفاته الى ما فى ذاته يلتفت الى ذاته فاذا اصغى الى ذلك اعنى الى المعانى المحفوظة واقبل عليها بذاته حفظها فى ذاته واذا حفظها تذكرها اما بالروية والارادة كمن يروم بارادته تذكر شىء فيلتفت بنفسه وذهنه اليه ويتطلب ما يذكره به وينبهه عليه وقد تذكرا شياء تسنح من المحفوظات وتخطر بالبال بغير ارادة لأسباب جالبة لها مما تنبه عليها وتذكر بها من الاشباه والنظائر والتوالى والقرائن. اما الاشباه فكمن يذكر شخصا بذكر شبيهه ونظيره. واما التوالى والقرائن فكمن يذكر بيتا من الشعر بالبيت الذى قبله فيعلم من هذا ان التعيين لما يتعين من ذلك بهذه الآلات يكون على وجه يخص به جزءا يجعل له علاقة بالمبصر والمتذكر كعلاقة العين بالمبصر لا على انه ينطبع فيه وينتقش كما لم يمكن ان ينطبع فى تلك

وبتلك

وبتلك العلاقة يصير الشيء من جملة الاشياء المحفوظة ملحوظا فيكون التذكر والذكر كذلك ويكون اول ذلك اقربه من آلات الادراك كالذى فى مقدم الدماغ وآخره ابعده عنها كالذى فى مؤخره ولأن النفس على ما قيل من تطلعها الى البدن وبالبدن وهو فيها اعنى هذا التطلع على الاكثر (وفى الاكثر اقوى يكون التذكر والذكر - ١) وهو ملاحظة الشيء الذى كان محفوظا باعادة علاقته الى الجزء الذى كان منه الاقتناص وبه التحفظ واعادته الى جهته .

وتصور هذه اللطيفة يكون بأن يتمثل الانسان نفسه كأنها ذات جهات متوزعة الى هذه الاجزاء وان لم تكن فى الحقيقة ذات اجزاء فان القائلين بالاجزاء والتجزى فى النفس سبقوا اصحاب القول بالقوى فكرهوا القول بالاجزاء وقالوا باشياء هى غير النفس المدركة الفعالة وغير اجزائها بل ذوات اخرى ولو كانت هذه اجزاء متميزة بالحقيقة لما عاق فعل بعضها عن فعل البعض بل كان كل منها اذا اكب على فعله لم يشغل الآخر عن فعله واذا تعطل لم يغن الآخر فيكون كل واحد من هذه الافعال الذهنية مخصوصا بجزء من الدماغ او الروح الدماغى تكون للنفس بهعلاقة تخصها به وتلقيها اليه ويكون حفظ هذه الصور والمعانى عند النفس فى ذاتها التى لا يضيق وسعها عنها كضيق اقطار البدن والجزء الخاص بها من اجزاء الدماغ آلة فى ايداعها خزانة الحفظ عند النفس وتلك الآلية هى التعين المذكور من حيث تعلق به المعنى كتعلق المرئى بالبصر حتى ادركه المبصر الذى هو نفس الانسان كذلك يتعلق هذا المعنى اوهذه الصور بهذا الجزء تعلقا يشبه هذا فترفعه النفس محفوظا عندها ومن حيث يصير محفوظا يغيب عن هذا الجزء فلا يكون ملحوظا لكون النفس على الاكثر وفى الاكثر متطلعة الى البدن والى ما يرد من جهته لا الى ذاتها ولا الى ما فى ذاتها فاذا عادت تلك الصورة فى ذلك المعنى بالذكر السانح الطبيعى وبالتذكر الارادى من خزانة النفس الى التعلق بهذا الجزء صار مذكورا ملحوظا من حيث كان غائبا محفوظا فيكون الشئ قبل حفظه ملحوظا بتعلقه بهذا الجزء وعند ذكره وتذكره مستعادا من خزانة

(١) من صف .

الحفظ ملحوظا بالذكر ايضا لتعلقه بها وهذا مما لامندوحة عن القول به فان عندنا من المحفوظات ما لا نذكره ومن الملحوظات ما لا نحفظه وبالجزء الذى فى البطن الاوسط والروح الذى فيه على هذا الوجه من الآلية التى نتصورها كتصور الآلية البصرية للعين يكون الجمع بين الصور الواردة من جهة الحواس والمسترجعة من جهة الحفظ بالتذكر ولا يكون الحافظ والمدرك الا ذات النفس لا قوة جسمانية هى عرض فى جسم ولا روحا هو لطيف من الاجسام ولاعضوا تنتقش فيه(الروح-١) اوفى الروح تلك الصور التى يضيق عنها الفضاء فلاتخدعن نفسك بان تقبل ان جزءا من دماغك يكون خزانة لمحفوظاتك الذهنية اولوحا لنقش ما تدركه من ملحوظاتها او تقبل ان الذى تجده من افعالك التى لاتشك فى انك فاعلها من التحريك والادراك هى افعال لذوات اخرى هى غيرك مشاركة لك فى بدنك فانها ان كانت هى تفعل وانت تفعل فانت بنفسك قيم (٢) بالفعل من غير حاجة اليها ولا دليل يدل عليها وان كانت هى الفاعلة دونك فكيف ينتسب الفعل اليك ويصدق القول به معما تعلمه من نفسك علما اوليا انك انت الذى عرفت كذا وفعلت كذا اوتعتقد أن ذاتك مجموع اجزاء كل واحد منها غير الآخر فان من يفهم هذا ويتصوره ويجوزه ويعتقده ليس ممن هذا الكلام له ولا هذا الكتاب اليه واذا كان الحكم فى هذا لنفوسنا ومعرفتنا الاولى فما فى هذا نظر ولا تعليم وانما فيه تقرير وتفهيم حتى يتصور السامع المعنى ويفهم الغرض المقصود من اللفظ ولايحتاج فى تصديقه الى كلام يسمعه مما يتضمن دليلا ولا برهانا لان البرهان من نفسه بنفسه لنفسه ومن الذى يدخل بين النفس وبين احوالها وافعالها الاولى اعنى التى لها بذاتها من غير آلة ولا واسطة .

الفصل الثالث عشر

فيما يقال فى النفس من انها جوهر اوعرض

قد سبق الكلام فى معنى الجوهر والعرض وقسمة الموجودات اليهما بان قيل

---

(١) من - سع .

فى الجوهر انه الموجود لا فى موضوع والعرض انه الموجود فى موضوع وشرح هذا الرسم بانه الموجود فى شيء لا كجزء منه ولا يجوز قوامه دون ما هو فيه ليكون الفرق بين وجود العرض فى موضوعه وبين وجود المتمكن فى مكانه والمحوى فى إنائه والزمنى فى زمانه بينا فكانت الاجسام كلها يصدق عليها معنى الجوهر وانها ليست باعراض لانها لا توجد فى موضوع بل هى موضوع لما يوجد فى موضوع اعنى الاعراض وقد عرفت فيما تقدم ما الجسم وما الهيولى وما الصورة وان من الصور اعراضا موضوعها الهيولى ومن اى وجه قيل انها عرض فى الموضوع وهو موضوعها ومن اى وجه قيل انها صورة له وهو هيولى لها .

فالذى نريد أن نوضحه الآن من حال النفس بعد ما اوضحنا انها وغيرها من القوى الفعالة فى الاجسام وبها ليست باجسام ومعا وجدنا وعرفنا ان من الصور المقومة للهيولى والقوى الفعالة فى الاجسام وبها ما هى اعراض موجودة فى موضوعات قوامها بها انها ليست باعراض كغيرها من الصور والقوى الموجودة فى الاجسام الفعالة فيها وبها ، فقد قال قوم ان النفوس من جملة القوى والصور الفعالة فى الاجسام وبها التى هى اعراض قائمة بموضوعاتها لا وجود لها الا فيها كالحرارة والبرودة ونحوها بل قد قال قوم انها مزاج اى كيفية مركبة من كيفيات الاجسام الاول لما رأوه من سلامة الافعال الصادرة عن الابدان وفيها وبها باعتدال امزجتها المخصوصة بها واستضرار الافعال وبطلانها بسوء امزجتها وخروجها عن الاعتدال . فقال قوم من الحكماء والاطباء ان النفس هى مزاج البدن . وقال قوم انها روح البدن الممتزجة من الهواء المستنشق المتسخن بالحرارة الغريزية معا يخالطه من بخارات الاخلاط . وقال قوم انها الدم الموجود فى الابدان لانه انما يوجد فى الاحياء دون الاموات . يموت الحيوان بعدمه فى بدنه وبقلته فيه ويعدم فى البدن بموته فلا يوجد فى ابدان الموتى فتبطل حينئذ الافعال بخروجه ويموت الحيوان بعدمه والنفس عندهم

مبدأ الحياة ومصدر الافعال التي تخص الاحياء دون الاموات. وقال قوم انها غير البدن وغير اخلاطه وغير الروح وغير المزاج والممتزج من الطبائع والمطبوعات بل هي حالة اخرى تتبع المزاج المخصوص وتوجد في البدن معه وبه وتبطل بفساده وخروجه المفرط وتضعف وتمرض بانحرافه وتغيره ضعفا ومرضا بحسب ذلك الا انها مع ذلك عرض وتابع للعرض لايجوز قوامها دون ماهي فيه. فننظر الآن في هذا نظرا مستقصى وان اعدنا فيه شيئا مما مضى.

فنقول ان النفوس في الاجسام هي من خواص الاجسام التي هي لبعضها دون بعض لا لكلها فقد بطل ان تكون النفس جسما لخلو بعض الاجسام عنها وعن خاص افعالها والشئ لايخلو عما هو هو فهذا بيان يشركها مع غيرها من الاعراض والصور والقوى والطبائع التي هي لبعض الاجسام دون بعض فكلها ليست باجسام فان الاجسام من حيث هي اجسام لا تختلف في جسميتها ولا فيما هو لها بجسميتها وكل صفة للجسم يخالف بها غيره(١) من الاجسام ليست بجسم فالنفس ليست بجسم وقد عرفت ما الجسم فيما سلف من الكلام في الخلاء والملأ والصورة والهيولى وما قيل من تداخل الاجسام ولاتداخلها وفرقت بين لطيفها وكثيفها وصلبها ولينها ومرئيها وغير مرئيها فتذكره الآن ها هنا واعرف ما تسلبه عن النفوس بسلب الجسمية عنها.

واقول ولا هي من الاعراض الموجودة في الابدان التي قوامها بها فان الشئ الذي نرى من الاجسام ونعتقد ان النفس فيه هو البدن الخاص بها ونراها تقبل من الصور المدركة وتلقى من الموجودات المشاهدة بالحواس ما يضيق البدن عن اليسير يسير منه فان كانت في البدن على انها عرض فيه فالعرض محدود بموضوعه فلا يسع ما لا يسعه موضوعه ولا يطابق مقدارا يزيد على مقدار موضوعه اعني ذلك العرض الشخصي المعين الموجود في الموضوع الشخصي المعين كنفس زيد في بدنه فاذا بطل ان تكون عرضا في هذا البدن ولا نعتقد انها في غيره غلب الظن وقوى الرأى في انها ليست بعرض لكنه لا يحصل به

(١) سع - غيرها

اليقين .

فنقول ولا هي الروح الموجود في البدن ولا الدم على ماظنه من ظن لان كلا منهما جسم ومع كونه جسما فهو صغير لايسع لما تسع له النفس ولايسير منه فكيف ان يكون عرضا فيهما ولا هي المزاج فان المزاج مجموع اعراض هي كيفيات الممتزج فهي اعراض في الممتزج الذي هو البدن وروحه واخلاطه .

وهذا الاحتجاج هو احتجاج افلاطون على ان النفس من الجواهر غير الجسمانية وهو احتجاج حسن الا انه جزئي القضية لا كليها فانه يمنع ان تكون عرضا في هذا البدن المنسوب اليها ولايمنع عرضيتها مطلقا .

اما الذين منعوا ان تكون عرضا موجودا في الموضوع وقالوا انها من الجواهر التي وجودها لا في موضوع لكنها ليست بجسم وحدوها بانها جوهر غير جسماني محرك للبدن فاحتجوا على ذلك بان قالوا ان القوى الجسمانية المدركة في الحواس الظاهرة والباطنة بآلاتها الجسمانية تستضر افعالها بما ينال آلاتها من الضرر فتضعف اوتتشوش او تبطل وليس كذلك النفس (النا طقة - ١) وبان القوى الجسمانية المذكورة لا تدرك ذواتها وآلاتها والنفس الناطقة التي هي عقل الانسان تعقل ذاتها والبدن الذي هو آلتها وسائر اجزائه واعضائه التي هي آلات خاصة لكل صنف من افعالها وبان النفس الناطقة التي هي محل المعقولات لوكانت قوة جسمانيـة لحلت معقولاتها الجسم الذي هو محلها فامتنع عليها ادراك المتضادين وجمعهما في التصور معا ونفس الانسان تعقل المتضادين معا وتقيس احدهما الى الآخر وتحكم عليهما وفيهما بما يلزمهما معا من الاضافة والضدية والمناسبة والمباينة التي لا تلزم احدهما دون الآخر لكن بالآخر ومعه وعنه فليست من القوى الجسمانية . وبان النفس الناطقة ايضا تعلم العلم المجرد الكلي الذي لا ينقسم فلوكانت جسمانية لقد كان العلم الكلي يحل محلها الذي هو الجسم المنقسم ومالا ينقسم لا يحل في منقسم . وبان الاجسام وقواها تنفعل بما يتصور فيها من الصور العقلية والنفس الناطقة تفعل ذلك حيث تستخرج النتائج من المقدمات وتعقل حكم

---

(١) امن صف .

التصديق بها من ذاتها فهى بذلك فاعلة لا منفعلة فليست بجسمانية. وبان الابدان وقواها تضعف اذا جازت فى قوتها ونموها أشدها ومنتهاها وتأخذ بعد بلوغ الغاية فى الذبول والانحطاط والنفس الناطقة تقوى حينئذ فى كثير من الناس اولا تضعف معما يضعف من القوى فليست بجسمانية مثلها. وبان بدن الانسان مؤلف من الاضداد تأليفا لا تقع به ممانعة بين اجزائه فى افعالها الصادرة عنها من الحركات الى الجهات بل كل واحد من الاجزاء فى حال الصحة يتبع فيما يحصل به من ذلك نظام(١)الحياة ويمكن افعالها والقوة العاقلة تقوى على افعالها بمغالبة القوى المانعة لها كالغضب والشهوة وقهرها لا بالمسالمة وترك المعارضة لها مثل غيرها من القوى. وبان الاجسام وقواها تتخلص مما يؤذيها بالحركة المكانية هربا من المؤذى والقوة العاقلة تتخلص من أذية القوى الجسمانية بغير حركة فان العاقل يخلص نفسه برأيه من أذية شهوته وغضبه من غيران يتحرك فى مكانه فنفسه العاقلة ليست بجسمانية. وبان النفس العاقلة تقوى على تعقل ماتشاء من الصور العددية والتراكيب غير المتناهية فى ذواتها ومهما ازدادت من ذلك زادت قوتها فقوتها غير متناهية والقوة الغير المتناهية لا تنتصف فان النصف متناه والضعف متناه وكل قوة جسمانية منتصفة لان الجسم قابل للتنصيف لانه لا يكون الجسم غير متناه والقوة العاقلة غير جسمانيه. وبان العلم المعقول لوحل الاجسام والقوى الجسمانية لم يعد منه مايزول بالنسيان الابسبب محصل وارد من خارج لانه يكون بعد انمحاء الصورة المنتقشه مثله قبل انتقاشها بالنسبة اليها فى كونها معدومة فيه ولا تحصل له ثانيا الابسبب موجب كما حصلت له اولا والقوة العاقلة تنسى وتذكر من غيران تستعيد ذلك من سبب من خارج والصور المعلومة تكون حاصلة عندها مع اشتغالها بغيرها عن ذكرها فلاتنمحى عنها الاول بالثوانى لانها روحانية بل تكون فيها بنوع قوة لا كقوة الصبى على الكتابة بل كقوة الكاتب العاقل على الكتابة حيث لايكتب ويكتب متى اراد والقوى الجسمانية لايمكن فيها تزاحم الصور المختلفة لا فى الادراك ولا فى

(١) سع – بظاهر –

الحفظ

الحفظ . ألا ترى ان الحواس لايمكن ان تستحفظ فى ذاتها صورة اذا اقبلت على غيرها لان الجسم مالم يخل عن احدى الصورتين لن تحله الاخرى فالقوة العاقلة غير جسمانية .

وبان القوة العاقلة تعقل ذاتها غير خارجة عن ذاتها بل من داخل ذاتها لا كما يظن انها تعقل المعقول بان تتصور صورته فى الجسم الذى هو محلها فلذلك تعقل اذا عقلت شيئا من الاشياء انها عقلت راجعة بذلك على ذاتها والى ذاتها بذاتها فاذا قد تصدر عنها افاعيل بمجرد ذاتها لا بشيء آخر خارج عن ذاتها فهى جوهر قائم بذاته . فبهذه الحجج وما يقاربها دلوا على جوهرية النفس ومنعوا ان تكون عرضا فى الابدان وقوة من القوى التى فيها مما قوامها به .

الفصل الرابع عشر

فى تأمل هذه الحجج وتتبعها

اما الحجة الاولى القائلة بان القوى الجسمانية اذا اصاب موضوعها الذى هو البدن آفة استضر فعلها وليس كذلك القوة العقلية . فنقول فى جوابه ان القوة العقلية كذلك ايضا تستضر افعالها بامراض البدن كما يضعف الرأى والتفكر والروية فى الامراض البدنية — فان قيل ان ذلك الضرر ليس فيها لكن فى الآلة . قيل ومن لنا بذلك وما الذى يدل عليه انه كذلك فى هذه القوة دون غيرها اذا جمعها وعمها مع باقى القوى ضرر الفعل بمرض البدن فلم تدل هذه الحجة من حيث لم تميز ولم تفرق فان اعينت بغيرها من الحجج كانت الحجة غيرها .

واما القائلة بان القوى الجسمانية لا تدرك ذواتها وآلاتها — فجوابها ان هذا الادراك ان كان من المدرك للدرك بغير واسطة فلا القوة الباصرة ولا العقل يدرك آلتيهما وان كان بواسطة فالعقل يدرك آليته ويعرفها بعلم فيه حدود وسطى ودلائل هى الوسائط فى العلم والعين ايضا تبصر ذاتها بل القوة الباصرة تبصر العين التى هى آلتها بواسطة كالمرآة وتلك الواسطة فى الدلالة للقوة العاقلة كالمرآة فى الابصار للباصرة ويبقى ادراك الذات متشابها فى الادراكات

الحسية والعقلية فان كان المدرك فيها كلها نفس الانسان الواحد كما قلنا فهى تدرك ذاتها وانها ادركت فى كل ما يدرك ومع كل ادراك فتبصر وتسمع وتشعر بذاتها وابصارها وسمعها وانها ابصرت وسمعت فان الانسان يشعر من ذاته بذاته فى سائر افعاله الارادية وادراكاته وان كانت المدركات الحسية قوى اخر غير ذات النفس فهى غير ذات الانسان الذى يعرض حال نفسه على نفسه فيعلم حاله ولا يعلم حالها فى ذلك وهل تدرك ذواتها ام لا لانها غير ذاته وهو يشعر بحال ذاته من ذاته ولا يلزم ان يشعر بحال غيره من ذاته . فاما حديث الآلة فالايدرك الابآلة معينة لايدرك بسواها لايدرك آلاتة فانالانسان اذا كان لايبصر الابعينه وان كان هو الباصر فلاعين له يبصر بها عينه وكذلك لايبصر ذاته بعينه لان العين لا تتوسط بينه وبين ذاته وكيف ونفسه غير مرئية بالعين ولابشىء من الحواس لانها ليست من جنس ما يدرك بالحواس فلا هى لون تراه العين ولا صوت تسمعه الأذن ولا حرارة يحسها اللس ونسبتها الى الحواس كنسبة الصوت الى العين واللون الى الأذن والالوان هى التى يدركها البصر اولاوبالذات ويدرك من اجلها ذوات الالوان فما ليس بلون ولاذى لون لا يدركه البصربالذات ولابالعرض فمن طلب ان يرى نفسه بعينه فما عرف نفسه ولاعينه .

واما القائلة بان النفس العاقلة لوكانت قوة جسمانية لحلت معقولاتها الجسم الذى هو محلها فامتنع عليها ادراك المتقابلات والاضداد معا . فلا بأس بها فان الاجسام وما يحلها من الاضداد والمتقابلات لا يجتمع فى الموضوع الواحد منها الضدان معا والنفس تجمع صورتيهما فتحكم فيهما وعليهما وتقيس احداهما الى الاخرى فما حلت عندها فى اجتماعها معاجسما .

فان اعترض فيها معترض فقال ان الخاصية فى ذلك انما هى فى الصور الحالة لا فى المحل فان هذه الصور غير تلك بالنوع والماهية بل هى غيرها وتلك موجودة طبيعية فى موضوعها وعلى طباعها وهذه موجودة فى محلها لاعلى

طباع تلك وخواص افعالها فان تلك تحرق نارها ويجمد ثلجها وهذه لا تحرق ولا يجمد فكما ارتفع عنها خواص الافعال ارتفع عنها لوازم التضاد كان هذا الاعتراض مؤثرا فيها الى ما يعضدها غيرها فتكون الحجة تلك لاهذه .

واما الحجة القائلة بالانفعال من الصور العقلية لو كان العاقل قوة جسمانية لكان العقل يفعل الصور ولا ينفعل بها فالمجيب يقول ان القوى الجسمانية تفعل بذواتها وتنفعل هيولاتها لاذواتها فيكون الفعل للقوة والانفعال للهيولى بما يقبل ما يفعله الفاعل فاذا صدر عن القوة فعل فى موضوعها كان المنفعل به الموضوع الذى هو الهيولى وانفعاله قبول الأثر والفعل الصادر عنها، وان كان الفعل فى جسم آخر غير موضوع القوة الفاعلة فالمنفعل من ذلك هو الهيولى التى فى ذلك المنفعل وانفعالها هو قبول الفعل من الفاعل وقائل هذا القول تدقرّر فى اصوله ان الاجسام المركبة من هيولى وصورة تفعل بصورها وتنفعل بهيولاتها، فان كانت القوة العاقلة هى الفاعلة للصور المعقولة وهى القابلة لها فهى بذلك فاعلة منفعلة وان كان القابل غيرها فهو هيولى وكذلك الحال فى غيرها حيث كان الفاعل الصورة والقابل الهيولى فلم يفد الاحتجاج فى الفعل والانفعال اذا كان معنى الانفعال هو قبول الفعل والأثر من الفاعل .

واما الحجة القائلة بضعف القوى البدنية وقوة العقل فى الشيخوخة، فجوابه ان تسليم الدعوى لايثبت الغرض المطلوب فان لكل قوة مزاجا يوافقها يقوى به فعلها فلا عجب ان تقوى من البدن قوة مع ضعف اخرى كما يقوى السمع والحفظ فى الأعمى وتضعف الشهوة بقوة الغضب والغضب بالشهوة فلعل المزاج الشيخوخى موافق لهذه القوة اكثر من موافقة غيره، ولعل الرياضة بالتجارب والتعاليم الحاصلة فى طول العمر تجتمع لها ويتبع ضعفها فيما بعد مع تزايد ضعف البدن وقواه بآخرة وعند الموت تضعف القوى باسرها وهذه فى جملتها فيشتبه الامر ولا تفيد الحجة سوى ان هذه غير هذه وكل واحد منها كذلك هى غير الباقية ولا يحصل بالجسمانية وغير الجسمانية من ذلك تصديق فى واحدة دون الأخرى .

واما القائلة بالموافقة والمغالبة فى القوى البدنية والقوة العقلية فلافرق بينها وبين ان يقال ان القوة الباصرة لا تسمع والسامعة بدنية فالباصرة غير بدنية فليس اذا كان بين بعض القوى موافقة وبين بعضها مباينة يدل ذلك على اكثر من ان الموافق غير المباين لا على ان هذا جسمانى وهذا غير جسمانى، وكم من موافقة بين العقل والغضب والشهوة فى كثير من الاشياء فليس العقل يرادها عن فعلها فى كل حال وان ردها او احدها فى حال فهذه حجة واهية ضعيفة جدا .

وكذلك القائلة بالهرب والحركة المكانية فى الابدان من جهة المؤذيات الواردة على القوى الحسية وتخلص العقل بغير حركة مكانية وهرب من موضع الى موضع لايدل على اكثر من ان التى تهرب غير التى لا تهرب لا على ان هذه جسمانية وهذه غير جسمانية - ولا فرق بينها وبين قول من يقول ان البصر يدرك البعيد واللمس يدرك القريب فاللمس بقوة جسمانية والبصر بغير جسمانية بل لعل هذه اقوى فى ايقاع التصديق من الاولى فان القرب والبعد فى الجسمانى وغير الجسمانى لا يتساوى وكم يهرب العاقل من اشياء مغضبة واشياء مشتهاة ويبعد عنها ليبعد عن اذية الغضب والشهوة كما يبعد عن النار المحرقة المؤذية فى حس لمسه بلذعها.

واما القائلة بالقوة على تعقل ما لا يتناهى فقد غالطت بالقوة حيث لم تجتمع المعقولات غير المتناهية للقوة العاقلة معا حتى تعقل ما لايتناهى وتدركه بالفعل معا ، فاما بعضه دون بعض اذا ادركته فقد ادركت ما يتناهى مما لا يتناهى وليس كون المتناهى مما لايتناهى يلزم فيه حكم ما لايتناهى . ومالايتناهى لايجتمع للقوة العاقلة كما لم يجتمع لغيرها والقول بتناهى الاجسام ولا تناهيها فقد عرفت ما فيه فيما مضى، ولو صح على رأى المحتج لما نفعه فى حجته ولا وصل الى موضع منفعته حيث لم يقل بتعقل ما لايتناهى وحصوله بالفعل معقولا لها .

واما القائلة بالحفظ والنسيان فعلى مذهب القائل لا تفيد فى الاحتجاج فان القوة الحافظة الذاكرة على مذهبه جسمانية وتلحظ وتعرض وتحفظ وتنسى فان جعل للحفظ قوة وللذكر اخرى فالعقل ايضا يقول فيه ان الحافظة للمعقولات قوة

والذاكرة

والذاكرة لها اخرى ويجوز منه فى هذه ماجاز فى تلك فلاتفيد الحجة على مذهبه .

واما الحجة القائلة بان النفس الانسانية تعقل ذاتها فان اراد به العقل الاستدلالى الذى بواسطة ودليل فقد قيل فيه ، وان اراد به شعور الذات بالذات قالبها ثم ايضا تشعر بذواتها فان حوقق فى الاحتجاج فالانسان لا يعرف حال غيره من جنسه ولا من غير جنسه فى معرفته وشعوره بنفسه ، واذا علمه من انسان مثله فهو اما بظن وتقدير قياسا على نفسه واما باخبار واعلام يعلمه الآخر بلفظه وما لا ينطق ولا يدل بخطابه واعلامه فلا يعلم على الحقيقة حاله حتى يستدل بها فى النفى والاثبات وكل قوة من القوى التى تدعى انها فى بدن الانسان غير نفسه لوكانت لم يعرف حالها فى ذلك وانما يعرف حال نفسه الواحدة التى يعلم من حاله بحاله انه العارف والمعروف بتلك المعرفة والشاعر والمشعور به وبما يصدر عنه من الافعال وانه فعلها فعلم هذا اولى وعلم علمه تعليمى تنبيهى لا يحتاج الى دليل وبرهان يدل على حقيقته بغيره من الحدود الوسطى التى يتبين بها ما ليس يتبين بنفسه من الاشياء .

واما القائلة بالانقسام فالذى يمتنع منه الانقسام بالفعل الواقع بالتميز والفصل والمباينة بالبعد المكانى وذلك لا يلزم فى كل شىء يحل الاجسام .

واما الانقسام الوهمى التقديرى الذى يلزم فلا يقدح فى ذلك ولا يؤثر فيه وكثير من القوى لا تنقسم بانقسام الاجسام وهو الاكثرى من نفوس الحيوانات التى لايختلفون فى انها قوى جسمانية قوامها بالابدان ولا ينقسم بانقسامها الذى بالفعل مع كونها متوزعة على البدن فى اقطاره واعضائه وينقسم فى بعض الحيوان بانقسام اعضائه ويبقى كل جزء منها زمانا يتحرك به ويحيا والنفس الانسانية ايضا يشعر الانسان بها فى كل انفعال وفعل من لذة وألم يكون فى سائر اعضائه الحساسة ولا ينقسم بالفعل مع انقسام البدن فان اليد المقطوعة لا حس لها ولا بها والجسم الذى يكون مستنيرا بشعاع الشمس اذا قسم بالفعل الى اقسام وابعد بينها لا ينقسم النور بانقسامه ولا يتحرك بحركته والشعاع والنور على رأيهم

شيء جسماني وعرض في الجسم الذي هو فيه فكذلك تصور من هذه الجهة وعلى ان القول في القسمة وما ينقسم ولا ينقسم فيه كلام مكانه العلم الآلهي فلم يبق من هذه الحجج ما نرجع في المطلوب اليه ولا نعول في الاحتجاج عليه ولم يتضح بشيء منها هل النفس جوهر او عرض .

الفصل الخامس عشر

في تحقيق القول في ان النفس جوهر قائم بنفسه موجود لا في موضوع

قد علمت ان معرفتنا بالنفوس الانسانية التي هي ذواتنا وحقائقنا على ضربين من المعرفة ، معرفة اولية ، ومعرفة استدلالية ، والاولية هي معرفة الانسان بنفسه فان لكل انسان على ما قيل معرفة بنفسه اسبق من كل معرفة له بغيره وهي قبل وبعد ومع كل شعور ومعرفة تكون له بشيء من الموجودات لكنها معرفة ناقصة انما يعرف بها انها شيء موجود هو هو ـ والمعرفة الاستدلالية هي معرفة الانسان لنفس غيره مستدلا عليها بأفعاله واحواله الموجودة فيه عنها ، ومعرفته التي من قبيلها بنفسه وبنفس غيره اتم من معرفته الاولى بنفسه فانه يعرف نفسه وغيرها بهذه المعرفة ويترقى فيها الى الكمال بطريق الاستدلال من الاحوال والافعال كما ترقى بنا النظر الى حيث انتهينا وفي كلتي المعرفتين يعرف الانسان نفسه بالبدن وفيه ومعه ولا يعرف لها وجودا تتبرأ فيه منه وتختص به دونه لا في مكان ولا في زمان ولا في حال من الاحوال وفعل من الافعال مادام تصحب نفسه بدنه .

وقد صح بما سلف من دلائل الافعال التي تفعلها وتصدر عنها ان البدن لا يصح ان يكون موضوعا لها حتى تكون عرضا فيه وقوامها به حتى لا تخرج انيتها عن اقطاره وشكله ومقداره لانها تدرك السماء على بعدها وشكلها ومقدارها والبدن لا يسعها ولا ينتهي اليها وكذلك تحفظ من المدركات ما يكبر اقل قليل منه ويعظم عن ان يقال انه في البدن وكلما هو في شيء فهو فيما فيه ذلك الشيء على

ما قلنا

ما قلنا وعلمته يقينا وفى النفس من صور المحفوظات على كثرتها بأقدار واشكال ما يعظم احدها عن ان يقال انه فى البدن بل عن ان يتصور كونه فى بلدة فيها الوف من اشخاص الناس فكيف ان يكون فى بدن احدهم بل فى جزء صغير من بدنه - كل هذا سبق القول فيه فليس كون النفس فى البدن كون العرض فى موضوعه فليست بعرض فى البدن فبقى ان تكون عرضا فى موضوع غير البدن او جوهرا قائما بنفسه ، ولايجوز ان تكون عرضا فى غير البدن مما هو خارج عن البدن ولا يتصل به فانا نعلم انها فى البدن ومع البدن فاما ان تكون هى وموضوعها فى البدن ومعه او يكون البدن فى جملة موضوعها ومعه وقد استحال ان تكون هى وموضوعها فى البدن كما ظن قوم ان موضوعها الروح فهى فى الروح والروح فى البدن حتى تكون النفس بالروح المحوى فى البدن محوية فى البدن لأن ذلك يستحيل بما استحل به القول بأن النفس عرض فى البدن فليست النفس بعرض فى موضوع هو البدن اومحوى فى البدن فبقى ان تكون ان كانت عرضا فى شئ اعظم من البدن متصل بالبدن والبدن فى جملته كالفضاء والهواء المحيط بأبدان الناس ، وهو ايضا مستحيل لانه لوكان كذلك لقدكان الناس يشعرون من الهواء المحيط بهم وفيه بمثل ما يشعرون به من ابدانهم وفيها فيحسون بالواردات اليه وعليه ويلتذون بالمناسب منها ويتأذون بالمباين كالتذاذهم وتأذيهم بالواردات على ابدانهم واليها ونحن نعلم ان الانسان قد يكون بقربه فى الهواء المحيط به مالا يشعر به ولا يحس سواء كان مناسبا اومباينا ، وايضا فان النفوس لوكانت كذلك لقدكانت تزدحم بتقارب ابدان الناس وتتأذى بذلك حيث يضيق الفضاء بالتقارب عن ازدحامها ولانجد الحال كذلك ، وكان ايضا ما يفرق الهواء من الاجسام يفرق اجزاء النفس كتفريقه الهواء الذى هو موضوعها كما يفرق البياض ويقسمه من فرق موضوعه وقسمه كان يؤذيها ذلك فى موضوعها الذى هو الهواء كما يؤذيها ويؤلمها ما يصيب البدن من تفرق الاتصال ، والانسان

قديكون فى بيت ضيق صغير جدا اصغر واضيق مما يقدر لبعض مايدركه على شكله ومقداره ولا يشعر بما هوفى خارج البيت من ملذ أومؤذ ومناسب ومباين وليس كذلك حاله فى بدنه الذى يشعر بقرص البعوض له، فما النفس عرض فى موضوع هوالبدن ولاما هواعظم منه مما يحيط ويتصل به حتى يكون البدن فى جملته ولا فى شئ خارج عن البدن مما لا يتصل بالبدن ولا يكون البدن فى جملته فليست فى موضوع البتة فليست بعرض فان العرض هوالموجود فى موضوع فهى جوهر لان الجوهر هوالموجود لا فى موضوع، وليست بجسم لانها لوكانت جسما لقدكان اما ان يكون ذلك الجسم فى هذا البدن واما ان يكون هذا البدن فيه وليس كذلك على ما بان فيما قبل انه موضوع للعرض فهى جوهر غير جسمانى فاعل فى البدن وبالبدن مصرف له ومتصرف فيه .

وليس لقائل ان يقول فعسى ان تكون النفس عرضا موضوعه جوهر غير جسمانى، فانا نقول له ان هذا الجوهر غير الجسمانى الفاعل فى ابداننا سواء كان فعله بذاته اوبعرض فيه هوالذى نسميه نفسا لانه هوالفاعل فى ابداننا سواء كان يفعل بذاته اوبعرض فيه كالارادة فى النفس التى هى عرض فيها، ولا يقول احدنا ان النفس هى تلك الارادة وكذلك فيما عداها من اعراض تعرض للنفوس فيها فتوجب صدورافعال منها بحسبها كالمحبة والبغضاء وغيرهما فقد صح لنا بنظرنا هذا القصير المختصر وجود جواهر غير جسمانية وهى النفوس الانسانية لا محالة .

فأما النفوس الحيوانية الأخرى فعليك التأمل فيها وايك النظر بحسب الاصول التى عرفتها والادلة التى عولت عليها كما نظرت ومن حيث نظرت، واذا نظرت فى النفوس الحيوانيـة الأخرى قست بحسب ذلك فى النفوس النباتية فانهـا موضوعـة فى هذه المحجة ومدلول عليها فى النفى والاثبات بهذه الجهة فان لم يتفق المعنى ويلزم فى كل من الجنسين على نمط واحد ففيما يلزم وبحسب ما يلزم — فاذا اتضح لك المطلوب بهذه الجهة عدنا الى تلك الحجج المذكورة ونظرنا

فيها بحسب الاصول التى نعول عليها تبين (١) صحة ما يصح منها وبماذا وكيف يصح وبطلان ما يبطل .

اما الحجة القائلة ان القوى الجسمانية تستضر بما ينال آلاتها من الضرر انما ذلك لمعلوم ضرر الفعل الذى يتم بالفاعل والآلة وكسر القلم يضر فى الكتابة كما يضر وهن اليد لاشتراك الفاعل والآلة فى السببية الفاعلية فان الآلة جزء الفاعل من حيث هو فاعل والنفس مع كونها قائمة بذاتها فى وجودها الجوهرى فهى تفعل بالآلات على ما عرفت فضرر الفعل لضرر الآلة، هذا بحسب الحجة والا فقد قيل فيما سلف ان النفس تستضر بضرر البدن ومن ذلك الضرر الوجع المحسوس فى الضرب والجراح ونحوها فانه للنفس التى تشعر بالألم وانها تألمت فيقول الانسان تألمت وتألمت يدى وآلمتنى يدى فهو المستضر وهو النفس المشار اليها وضررها بذلك لا يدل على كونها عرضا فكيف ضرر فعلها فليس كل متأذ بأذية آخر هو عرض فى ذلك الآخر فان الانسان يتأذى بأذية حبيبه من ولده وصديقه وليس هو عرض فيه فمااذية النفس بماينال البدن ممايدل على كون النفس عرضا فى البدن .

والحجة القائلة بأن القوى الجسمانية لاتدرك ذواتها. فقد قلنا فيه ان الباصر منا يدرك ذاته مع ابصاره وانه هو الباصر وكذلك السامع وباقيها فمدرك ذاته منا وهو فاعل الافعال المنسوبة الى القوى وهو واحد غير متكثر وهو جوهر على ما اوضحنا ولم يقدح ما نسب الى القوى فى جوهريته اذا صح انها هو لا غير لا كثير ولا واحد .

والحجة القائلة بادراك الضدين معا نعم الحجة لكنها لاتبرئ تلك القوى الأخرى التى ذكروها بل حكمها فى ذلك لو كانت حكم النفس فيما ذكرنا فمتصور (٢) الضدين وحافظهما وذاكرهما ليس من عالم الطبيعة فماهو جسم ولاعرض فى الجسم حتى يتميز لهم نفس هى جوهر غير جسمانى مع القوى الجسمانية الأخرى .

والحجة القائلة بضعف القوى فى الشيخوخة كالقائلة بالمرض وضرر الفعل ويستضر

---

(١) صف – تميز (٢) سع – فمبصر .

بجسبها فعل دون فعل فلا يدل على امر يميز بين النفس والقوى الأخرى. والقائلة بالذكر والنسيان فهى دليل على جوهرية النفس وقوامها بنفسها دون البدن ولا تختص بذلك النفس الناطقة عن مبادى الافعال الأخرى فى كونها تفعل ما لا يمكن ان يشاركها فيه المحل حتى تكون عرضا فيه وموضوع العرض يشاركه فى كل ما يناله ويلاقيه.

والحجة القائلة بأن القوة العاقلة تعقل ذاتها والباصرة لا تبصر ذاتها. فقد أجيب عنها ويكون هذا القول الآن خاصا بفعل النفس الذى هو لها بذاتها تستغنى فيه عن الآلة وهو ادراكها لذاتها وشعورها ومعرفتها بها المعرفة الاولية لا الاستدلالية التى تكون لها فيها شركة مع الآلات بالاعضاء والارواح المدركة وكذلك القائلة بالعلم الكلى الذى لا ينقسم فانه يدل على برائتها من البدن الذى لا يصلح لمشاركتها فى هذا الفعل اعنى علم الكلى المجرد بل وعلم غيره مما يجلّ ويكبر عن ان ينتقش فى لوح البدن ويتصور فيه.

الفصل السادس عشر

فى حال النفس قبل تعلقها بالبدن وما يقال من قدمها وحدوثها

للقدماء فى قدم النفس وحدوثها آراء مختلفة كما كان لهم فيها وفى تعلقها بالبدن ولكل منهم على رأيه احتجاج يتصل باحتجاجهم على آرائهم فى ذلك فمنهم من يرى انها قديمة ولها وجود قبل وجود البدن وهم اكثر القائلين بأنها جوهر غير جسمانى - ومنهم من يراها حادثة مع حدوث البدن الذى هى فيه وهم اكثر القائلين بأنها عرض فى البدن.

والقائلون بقدمها منهم من يقول بانتقالها عن بدن او أبدان اخرى الى هذا البدن - ومنهم من يقول بانتقالها اليه عن التجرد والمفارقة للأبدان - ومنهم من يقول بكلا الامرين اعنى بالتجرد والمفارقة وقتا والمقارنة وحلول الابدان وقتا ويلزم نظاما ولا يلزم فى الانتقال من بدن الى بدن ومن بدن الى تجرد ثم الى بدن على ما تحتمله الاقسام.

ومن

و من الذين قالوا بانتقالها فى الأبدان من غير بقاء على المفارقة من يرى انها تستحفظ الصورة النوعية فى الاشخاص فتنتقل من صورة انسان الى صورة انسان و منهم من يرى انها تستبدل الصور فتنتقل من صورة انسان الى صورة اخرى من صور الحيوان ، ومنهم من يرى ان هذا يدوم بالتكرار دورالاانقضاء له ، و منهم من يرى ان ذلك يكون الى حد تنتهى فيه النفوس الى غاية الكمال ثم لا تعود الى الابدان فتبتدئ النفس الواحدة من اضعف الصور و اخسها كصورة الدودة والذبابة فتتردد الى الاقوى والافضل حتى تنتهى الى صورة الانسان فحينئذ ان سعدت بفعل ما يسعد ارتقت فى كل دورة الى مزاج افضل وقوة اتم حتى تبلغ الكمال الاكمل وان شقيت بفعل مايرديها عادت الى العكس والقهقرى ثم تتردد ذلك (١) التكرار فى تناسخ الادوار حتى تتفق لها السعادة فى انسانيتها فتنقلها فى مرة او مرات الى اجل حالاتها واكمل كمالاتها فلا تعود حينئذ الى التعلق بالابدان فهذه آراء القائلين بالتناسخ من جملة القائلين بقدم النفوس .

و قد تعصب فيها المجادلون والعلماء واحسنوا الظن بشئ منها واساؤا الظن بشيء ومالوا الى شيء وعن شيء بايثار وكراهية تمحلوا لاجلهم الاحتجاج فى نصرة كل منهم لما ذهب اليه فنعتبر ذلك كما فعلنا فى غيره ونجتهد فى تحصيل الحق على وجهه .

اما القائلون بقدم النفس فلهم ان يحتجوا على ذلك بجوهريتها و مفارقتها للبدن بقوامها الذى تخالف فيه غيرها من القوى والصور التى هى اعراض تفسد وتبطل اذا فارقت موضوعاتها ويرون ان الكائن الفاسد من الموجودات انما هى الاعراض التى قوامها بالاجسام ويرجع حدوثها الى الحركات المتجددة المتصرمة ومايحدث فيها بذلك من القرب والبعد والتجزئ والانفصال والاتحاد والاتصال والاستحالة بالاضداد التى يفسد بعضها بعضا وماليس قوامه بالاجسام وله وجود يستقل به دونها لايدخل فى الكون والفساد .

---

(١) سع - الى التكرار -

ومنهم من احتج بان قال ان العلة الفاعلية للنفس جوهر غير جسمانى واحتج على ذلك بان النفس كذلك جوهر غير جسمانى ولا يكون الجسمانى علة لجوهر غير جسمانى وما هو كذلك فهو برئ من الاجسام وعلائقها فهو ازلى الوجود لا يتطرق عليه الكون والفساد واذا كانت علة النفس كذلك ووجوبها عنها لم يكن لاستعداد هيولانى فيعدم بعدمه بل يوجبها بذاتها لابسبب حادث يقتضيها بايجادها فوجود النفس عن علتها دائم بدوام علتها فهى قديمة بقدمها .

وقالوا ان النفس الانسانية لوكانت حادثة بعد ما لم تكن لقدكان حدوثها بسبب يوجب وجودها عن علتها غير الجسمانية اما مقتض واما معين مشارك والمقتضى هومحرك الارادة والقصد من الفاعل المريد على سبيل التجدد وهذا المقتضى يحتاج ان يكون حادثا ليحدث الارادة والايجاب وليس فى الحادثات مايقتضى بذلك — واما المعين فهواما علة هيولانية وليس للنفس شيء كذلك لا البدن المخصوص بها ولاغيره فانها قائمة بنفسها فى وجودها دونه واما فاعل آخر معاون للفاعل الاول ومثل هذا انما يكون فى مفعول متجز يكون لكل واحد من الفاعلين منه جزء وان لم تتميز الاجزاء والنفس ذات واحدة لا تتجزئ .

واما الذين يرون ان النفوس الانسانية حادثة مع الابدان فيحتجون بما يرونه من كونها فى ابتداء حدوث البدن ضعيفة ثم تنشأ مع نشؤه وتنتقل الى قوة مع قوته ومن عجزها الى قدرة مع انتقاله من صغر الى عظم وبتغير من نقص الى كمال مع تغير حاله من نقصه الى كماله فقالوا انها لوكانت قديمة قبله لقدكانت توجد فيه وهى من القوة والكمال على حد لا يزيد ولا ينقص ، ومنهم الذين يرونها ذات قوام بالبدن وجودها فيه كوجود الاعراض التى لا تنفك عنه ولا تنتقل فلايتقدم وجودها وجوده ولاتبقى موجودة بعد مفارقتها له .

ومن الذين قالوا بجوهريتها من يقول بحدوثها ويقول ان السبب المقتضى لها عن عللها الفاعلية هو حدوث البدن الصالح لان يكون آلة مكملة لها فتقتضى الارادة العقلية من تلك العلة المفارقة ايجاد نفس تعلقها بذلك البدن المستعد بمزاجه

لقبول

لقبول افعالها .

فمنهم من احتج على ذلك بان قال ان النفوس اذا كانت قديمة سابقة الوجود لحلولها فى هذه الابدان فهى اما واحدة واما كثيرة ومحال ان تكون حينئذ واحدة ومحال ان تكون كثيرة وما ليس بواحد ولا كثير فليس بموجود فليس للنفوس قبل حلول الابدان وجود وبينوا انها لا يجوز أن تكون قبل حلول الابدان كثيرة بانها اما ان تكون مقارنة لابدان اخرى اومفارقة للأبدان، قالوا ومقارنة ابدان اخرى وانتساخها منها الى هذا باطل بما سنذكره ومفارقة الابدان لاتجوز لانها نوع واحد وماهية واحدة والماهية الواحدة لاتتكثر اشخاصها بذاتها وانما تتكثر بمواد تتعلق بها والشيء المفارق للأجسام لاوجه لكثرته الشخصية مع وحدته النوعية وان كانت واحدة قبل التعلق بالابدان وتتكثر بالابدان فالواحد (١) الذى لامقدار له قد تجزى وهذا محال فليس لها وجود قبل الأبدان مفارقا للأبدان .

واما التناسخ والانتقال الذى وعدوا بابطاله فابطلوه بان قالوا ان لكل بدن يحدث نفس تحدث معه فلو تعلقت به نفس منسوخة من بدن قبله لكان يكون لبدن واحد نفسان ومعلوم ان البدن انما له وفيه نفس واحدة لا غير فبطل بهذا الاحتجاج عندهم قدم النفوس على الابدان .

الفصل السابع عشر

فى تتبع هذه الحجج

اما احتجاج القائلين بقدم النفس من انها جوهر بسيط مفارق بقوامه للابدان فانهم انما احتجوا بذلك لانهم يرون ان الاشياء الكائنة الفاسدة هى الاعراض الموجودة فى الموضوعات التى قوامها بها كالحرارة والبرودة والمركبات من الاعراض وموضوعاتها كالحار والبارد فان الشيء الذى لايقوم بنفسه ولايصح له وجود الا بالموضوع وفيه لاينتقل من موضوع الى موضوع لان وجود الواحد الشخصى منه بكونه فى موضوعه المعين الشخصى فاذا فارق موضوعه

---

(١) صف ـ فيكون الواحد .

فارق وجوده الذى كان له بمفارقته فلم يبق موجودا بذاته ولا فى موضوع آخر غيره فاذا وجد مثله فى موضوع آخر فهو موجود آخر غيره لان المعدوم لا يعود موجودا فان الذات الواحدة تكون موضوعة بوجودها لحالتين مختلفتين كالجسم للحركة والسكون ولا يكون كذلك موضوعا لوجودين بينهما عدم فانه بوجوده يبقى لاستبدال لاحق بسابق فاذا زال الوجود فقد زال ولم يبق لغيره فالمعدوم لا تبقى ذاته لاستيئنا ف الوجود حتى يعود موجودا وتكون ذاته موضوعة للوجودين الزائل والعائد فان الوجود لا يقال له موجود ولا معدوم ولا يوصف بالوجود والعدم ولا بالزوال والعود وانما يزول الشيء بعدمه ويعود بوجوده فالموجود يوصف بالوجود والعدم ولا يوصف الوجود بهما فلا يقال عن الذات الواحدة ان الوجود زال عنها وعاد اليها وهى هى فلا يكون الشيء الواحد الموجود معدوما وموجودا بعد العدم كما يكون الشيء الواحد ابيض واسود تارة وتارة بل اذا وجد بعد العدم فانما يوجد مثل ونظير للعدوم فلا يعود المعدوم فلذلك لا تبقى الاعراض المعدومة بعد موضوعاتها ولا تنتقل من موضوع الى آخر لانها تفسد وتبطل بمفارقة الموضوع الاول ولا تعود موجودة فى الثانى وان عاد فمثل الشيء لا هو وانما يصح ذلك فى الذى يستقل فى وجوده بذاته ومعنى الكون على ما سبق القول به هو وجود صورة فى هيولى يحدث بذلك شيء مركب منها ومن الهيولى ، ومعنى الفساد هو مفارقة الصورة للهيولى الذى به يعدم ذلك الموجود الذى كان على ما كان فمعنى الكون اخص من معنى الحدوث ومعنى الفساد اخص من معنى العدم فيحق من هذا ان يقال ان النفس الانسانية التى هى جوهر غير جسمانى ليست بكائنة ولا فاسدة لقوامها فى وجودها بذاتها لا بالموضوع والمحل الذى تنسب اليه .

واما ان يقال من اجل هذا انها ليست بحادثة فلا . فان القائل بحدوث النفوس اذا قال انها موجودة بعد عدم سابق لوجودها لا يكون قد قال انها كائنة لانه

لا يلزم

لا يلزم ان يكون كل حادث يحدث فى هيولى وان كان قد قال بهذا من قال بحجة واستدلال لا بالزام معنى الحدوث لمعنى الكون ولالأنه هو هو. قال المحتج ان كل حادث بعدما لم يكن فهو قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده موجود قبل وجوده وامكان الوجود عرض اضافى الى الشئ الموجود بالقوة والامكان يبطل اذا صار موجودا بالفعل فله موضوع لامحالة اعنى لهذا الامكان وليس موضوعه الشئ الذى هو امكان لـه فان ذلك معدوم مع وجود هذا الامكان والامكان معدوم مع وجوده فلا يجتمعان فى الوجود فكيف يكون المعدوم موضوعا للوجود حتى يتم فيه وجوده فموضوع هذا الامكان شيء غير هذا الممكن ولا يخلو هذا الشئ من ان يكون جوهرا اوعرضا فان كان جوهرا فذلك وان كان عرضا فله موضوع آخر هوجوهر وذلك هو الهيولى والمادة التى اذا وجد فيها هذا الممكن بطل امكانه منها فصار واجبا .

وانتج من هذا الاحتجاج ان كل حادث فله مادة وموضوع فيه يوجد وقد قال ان النفس الانسانية حادثة وليست فى موضوع بل لها بالموضوع علاقة جعلت فيه امكانها الذى تسبب منه حدوثها بعد ما لم يكن .

واقول ان هذا الامكان اذا لزم انما يكون لعلاقة النفس بالبدن التى تحدث للبدن وفى البدن فاما لذات النفس فلا يلزم .

واقول فى معارضة احتجاجه ان امكان الوجود الموجود قبل الممكن الوجود اما ان يتعلق بالمادة من حيث هو امكان وجود واما ان يتعلق بها من حيث هو امكان وجود ما لم يوجد بعد فان كان من حيث هو امكان وجود فذلك مسلم البطلان على رأيه اذيرى ان ذواتا مفارقة الاجسام وعلائقهـا هى بذواتها ممكنة الوجود بحسب وجودها بعللها وليس لها مادة فيها امكان وجودها لاقبل ولا مع ولا بعد فليس امكان الوجود متعلقا بالمادة من حيث هوامكان وجود وما من حيث هو امكان وجود ما لم يوجد بعد فلم يلزم من هذا الا انه متقدم الوجود لما هو امكانه وهو عرض فهو فى موضوع غيره ونحن اذا اعتبرنا فى

الشئ الذى ليس بموجود هل هو ممكن الوجود ام لا لم ننظر فى انه هل له مادة ام لا ولا اذا صح ان له مادة يصح امكان وجوده ما لم يكن معها فاعل قادر على ايجاده فقدرة الفاعل امكان واستعداد الموضوع فيما له موضوع امكان وباجتماعهما يتم الوجود فاصل الامكان يتعلق بمعقولية الشى فانهم يقولون ان الخلاء ممتنع الوجود من اجل ان معقوله يناقض وجوده فان مفهومه عندهم هو مفهوم العدم المحض والعدم يناقض الوجود ـ وكذلك يقال فى اشياء اخرى ممالايمكن وجوده لأن صفاته العقلية متنا قضة متمانعة الوجود وكان الامكان اعتبارا لمعقوليته ولقدرة فاعلـه ولاستعداد موضوعه والامكان السابق قد يكون بواحدة من هذه وباثنتين وبثلاثة فى اشياء دون اشياء فلم يلزم من هذا ان كل حادث له موضوع حتى يتبين عكس نقيضه وهو ان ما ليس له موضوع فليس بحادث وانما يلزم انما ليس بمادى فليس بكائن وفدفرق بين المفهومين وان كان قديتضح ببيان حقيقى غير هذا ان كل حادث فله علاقة فى وجوده بالموضوعات والحركات لكن لا عـلى سبيل الوجود فيها فقط بل على وجوه اخرى فى ان الموضوعات والحركات قديكون لها مدخل فى فاعلية الحادثات وهذا غير ماذهب اليه ولاينفعه فى هذا الغرض فلم تفد بحسب هذا القول حجة المحتـج عـلى قدم النفس بجوهريتها .

واما احتجاج القائلين بقدم النفس من جهة قدم عللها الفاعلة لها . فان حجتهم تحتاج ان يحتـج عليها وتثبت بادلة تخصها والا فان جعلوا قدمها بجوهريتها فالنفس مثلها فيه وان ثبت ذلك لعلتها بحجة تخصها واتسق الاحتجاج على ماقالوا بشروطه لزم منه ما الزموا وبان ما بينوا والافان ثبت حدوث النفس بحدوث البدن بطلت حجتهم وما احتجوابه ـ ونحن نطلب فيما نستأنف من النظر والبحث علل النفوس الانسانية ماهى وكيف وجه عليتها وبماذا (١) وجبت النفوس عنها وهى الآن قضية شرطية تصدق هكذا ـ ان كانت العلة الموجبة لوجود النفوس قديمة على كمال عليتها فالنفس قديمة معها فاذا صدق المقدم صدق التالى وان بطل

(١) سع ـ وبما وجبت

التالى

التالى بطل المقدم والبحث يظهر احدهما.

واما المحتجون على قدمها بقولهم ان كانت حادثه بعد لم تكن عن علة قديمة فاحدوثها سبب يوجب وجودها عن علتها هو شريك الفاعل او مقتض لحدوث ارادة متممة لفاعليته اوهيولى قابل وابطالهم للشريك بوحدة النفس لحق، والهيولى فالحال فيها معلومة مما قيل ومقتضى الارادة مجهول فلعل فيمايحدث من الموجودات مايقتضى ذلك وهم فلم يثبتوا امتناعه لامن جهة ارادة الفاعل وامتناع حدوثها ولا من جهة امتناع وجود مقتض اوحدوثه فلم يبق فيما احتج به على قدم النفس مايعتمد عليه.

واما حدوثها والاحتجاج عليه بابتدائها فى النشوء مع البدن واخذها من الضعف الى القوة ومن العجز الى القدرة وانتا جهم من ذلك حدوثها مع حدوثه فمن الاقاويل التى توهم وتقنع ولا يتم بها الاحتجاج فى مذهب النظر الحكمى—اذلقائل ان يقول لعل اول ماوجدناه من حالها فى الضعف هوحالها فى القدم ويستبعد ان تكون استمرت فى قدمها على حالة واحدة دهرا ثم استجدت قوة بعد ضعف ولا يزول الشك بالاستبعاد بل لعله ان يقال ان حالها القديمة هى الاولى وما لها ممايستجد فانما هو بالبدن اذا استتمت آلية ظهرت افعال النفس فيها وهذا اولى.

واما المحتجون على حدوث النفس بقولهم انها لا تجوزان تكون قبل البدن واحدة ولا كثيرة وما قالوه فى تفصيل قولهم من انها لاتكون واحدة تتكثر بالابدان وحلولها فيها فمرجعه الى انها لا تتجزى وانما تتجزى الاجسام وما فيها مماقوامه بها. فقول غير مسلم ولا يقف عنده بحث الناظرين ولانظرهم فانه لم يثبت بدليل ولاهو ثابت بنفسه ولا مسلم فى اولية العقل ان كل ماليس بجسم ولاجسمانى لا يتجزى. فان قيل ان المتجزئ هو ذو الاقطار الذى يتقدر بطول وعرض وعمق وذلك هو الجسم بذاته ومافى الجسم لاجله كان القول فيه كالقول فى التجزى الاان يقولوا انانعنى بالجسم هذا وفيه كلام قدلاح منه فى المبادى الطبيعية ما تتذكره ونستقصيه فيما بعد وتبقى القضية غير مسلمة فلا يحتج بها.

واما انها لم تكن كثيرة قبل الابدان فى كونها مفارقة فى وجودها السابق للابدان وقولهم بانها واحدة النوع والماهية فلا تتكثر بذاتها وانما تتكثر بالموضوعات والازمنة فيحتاج الى بيان ايضا اعنى كونها واحدة الماهية. ويتضح مما يأتى من النظر انها ليس كذلك وما ثبت الى الآن انها كذلك ولا يثبت والقسم الآخر وهو كونها فى ابدان اخرى قبل هذه الابدان. فما احسنوا فى ابطاله بل كلامهم فيه اشبه بكلام المغالط من كلام الغالط حيث اثبتوا حدوثها بابطال التناسخ وابطلوا التناسخ بحدوثها حيث قالوا ان التناسخ يبطل بان كل بدن يحدث فله نفس حادثة فاذا انتسخت اليه نفس اخرى كان لبدن واحد نفسان وهذا محال والقائل بالتناسخ لا يقول بحدوث النفوس واحد اقسام القدم ابطلوه بالتناسخ فاثبتوا شيئا بابطال شيء ابطلوه بما اثبتوه بابطاله واستعملوا الدور على بصيرة او غير بصيرة لانهم قطعوا الكلام عن نسقه بقولهم وسبقها فى الابدان الاخرى هو التناسخ ونبطله فيما بعد فلما انتهوا الى موضع الاحالة ابطلوه بحدوث النفوس فلم يصح من هذا الاحتجاج فى اقسامه الثلث على ما قيل ما يعول عليه فى حدوث النفوس مع حدوث الابدان فنعيد ذكره على وجه يستوفى القسمة بعبارة واضحة ليتضح خلوه عن دليل.

فنقول ان كان للنفوس وجود قبل تعلقها بما نجدها متعلقة به من الابدان التى نجدها فيها فلا يخلو ان يكون فى ذلك الوجود مقارنة لابدان اخرى او مفارقة للابدان اصلا وفى تلك المفارقة اما ان تكون واحدة تكثرت باتصالها بهذه الابدان وتقسمت فيها اوبقيت على وحدتها نفسا واحدة للابدان الكثيرة على ما رأه قوم اوكانت كثيرة مفارقة اتصل بكل بدن منها واحدة ومقارنة الابدان قبل الابدان هو التناسخ وما ابطلوه بحجة تثبت حدوث النفوس مع حدوث الابدان وانما ابطلوه بحدوث النفوس الذى اثبتوه به.

واما كونها فى مفارقة الابدان واحدة تكثرت باتصالها بالابدان وانقسامها فيها فابطلوه فان الجوهر غير الجسمانى لا يقبل الانقسام وهى غير بينة بنفسها

ولا بينوها

ولا يبنوها بحجة حتى يحتجون بها. واما كونها فى المفارقة واحدة بقيت على وحدتها فى اتصالها بالابدان حتى يكون للأبدان الكثيرة نفس واحدة فما ابطلوه وعلى انه باطل ولا ذكروه فى القسمة والاحتجاج. واما كونها كثيرة قبل الابدان فمنعوه بانها واحدة النوع والحقيقة ولوصح ذلك لصح به ابطال هذا القسم لكنه لا يصح على ما نذكر فهذه هى الاقسام وما قيل فيها لا يثبت ما ارادوه. وقالوا بعد هذا فى ابطال التناسخ قولا لا يدخل فى مذهب البرهان وهو أن التناسخ لوكان حقا لوجب ان يقترن موت كل شخص بحدوث شخص آخر. وما ذاك بلازم لان قائله يقول بلزومه لصحة مايلزمه فاذ لم نجد فى هذه الحجج وهى اصلح مانقل عن القدماء مما عرفناه مايعول عليه فى القول بقدم النفوس اوحدوثها واختلافها فى ذلك اعنى فى ان منها قديما ومنها حادثا فنطلب من طريق البحث والنظر الحكمى ما يعول عليه فى احدهما.

الفصل الثامن عشر

فى بيان حدوث النفوس وابطال قدمها وتناسخها

اذا اعتبرنا ما نعرفه من النفوس الانسانية وجدناها فى تعلقها بالابدان التى نجدها متعلقة بها كما قال المحتجون اولا مبتدئة من نقص متوجهة الى كمال ومن عجز الى قوة ومن جهل الى معرفة مستعينة فى ذلك بآلات البدن ولا نجدها ولا احدها فى ابتداء حالها على ما نجدها عليه فى انتهائه بل ولا فى وسطه فما من نفس وجدناها فى ابتداء حدوث بدنها ذات معرفة اوعلم حتى ان من فقد فى جبلته آلة من آلات معارفه لم يجد لما يكتسب بها من معرفة اثرا عنده ولا سبيلا الى ايصاله اليه بوجه من الوجوه. فلو كانت النفس الواحدة قبل تعلقها بهذا الشخص من اشخاص الابدان موجودة لقد كانت تكون اما متعلقه ببدن غيره واما مفارقة للأبدان كلها. وبالجملة لقد كانت تكون اما فعالة متصرفة واما معطلة عن الفعل والانفعال وقد اوضح فى العلوم الالهية انه لا معطل فى الطباع الوجودية فبقى ان تكون كانت فعالة متصرفة. وفعلها ذلك وتصرفها اما ادراك عقلى فقط واما تحريك جسمانى

مقرون بادراك حسي معه فان افعالها لا تتعدى ذلك وترى ان النفس من شأنها ان تحفظ ما ادركته من المعلومات وتستحصل ما عرفته من صور المعقولات وتتذكر ما استحصلته من ذلك وتحفظته وقد كنت تحققت ان الحفظ الذى هو تحصيل صور الاشياء ومعانيها عند النفس فى حال تعلقها بالبدن لا يصح ان يكون البدن اوجزء منه خزانة له اذ البعض منه من ذوات الاشكال والصور ذوات الاقدار كأشخاص الناس المعروفين بأشكالهم واقدارهم يضيق عنه امثال البدن فكيف جزء من الروح الذى فى دماغ الشخص الواحد فبقى ان يكون تحصيله وحفظه اما عند النفس وفى ذاتها واما عند قوة اخرى غيرها موجودة معها ومتعلقة بها، فان كان فى قوة اخرى موجودة معها متعلقة بها. فاما ان يكون تعلقها الاول بذات النفس ولأجلها كانت لها وصلة بالبدن. اويكون تعلقها الاول بالبدن ومن اجله كانت لها وصلة بالنفس، فان كان تعلق هذه القوة الاولى بالبدن فاما ان يكون لانها حالة فيه حلول الاعراض القارة. واما لان علاقتها به علاقة تملك له وتصرف فيه كالنفس، ومحال ان يكون تعلقها به تعلق الاعراض القارة فيه لضيقه عن وسع مخزوناتها لان ما فيها يكون فيه على ما قيل ولوكان تعلقها به كتعلق النفس كان حكمها حكم هذه النفس فى تصرفها فى البدن وليس نشعر لهذا البدن بشىء كذلك سوى واحد ثم مع هذا يكون حالها فى ذلك حال النفس فينسب الحفظ الى النفس ولا يضطر اليها. وما يخفى على ذى فطنة ما يتفرع اليه القول فى هذا وما يبطل منه وما يثبت فلانطول به - فان كان تعلق هذه القوة الاولى بالنفس فهى معها حيث كانت علاقتها وعلى اى حال وجدت مع هذا البدن او مع غيره فيكون ما استودعتها اياه من المحفوظات قبل حلولها فى هذا البدن تتذكره باستحضاره منها كما تتذكر محفوظاتها الآن، وان كان استحفاظ ماحصلته من المدركات عندها وفى ذاتها فهى بذلك اولى فيجب ان تتذكر فى هذا البدن ما كان من حالها قبله فى تجرد عن غيره او تعلق بغيره قبله ولا نجدها تتذكر شيئا من ذلك لا محسوسا ولا معقولا. فنعلم من ذلك انها لم يسبق تعلقها بهذا البدن

ادراك

ادراك لشيء ولا حفظ فلم تكن قبل ذلك موجودة بل هي حادثة بحدوث تعلقها به – فان طلبت حجة على ان كل نفس انسانية نجدها متعلقة ببدن لا تتذكر حالا كانت لها قبل هذا التعلق – لم يكن لأحدنا حجة سوى ما يجده من نفسه ويعرفه من حاله او يصدق فيه خبر غيره عن نفسه فلا يلزم من هذا اطلاق القضية على انها كلية بل يحسن الظن فيها من جهة الاكثرية خصوصا مع ما تبين من اختلاف جواهر النفوس وما هياتها وليس اذا جهلنا هذا فقد علمنا نقيضه ولا ما نجده من احوالنا يجوز لنا فيه القياس والحكم بحسبه على غيرنا فان هذا اصل من اصول الخطأ وسبب من اسباب الجهل والغلط في الحكم والقول فهذه حجتنا على حدوث النفوس مع حدوث تعلقها بالابدان وهي كالأولية في الاذهان كل فطن يشعر بها وان لم يشعر بشعوره ويعلمها وان لم يعلم بعلمه وبها يستبعد المستبعدون التناسخ وينكرونه فقد سمعت حجج المتقدمين في قدم النفوس وحدوثها ومعارضاتها وردودها والحجة التي عولنا عليها ولم تجد قولا يردها فاعلم من ذلك ما تعلم واقبل المقبول ورد المردود وتصفح الاقسام وتمم النظر على مذهبه وسيأتيك فيما بعد ما تزداد به بصيرة فيما تعلمه الآن من ذلك .

الفصل التاسع عشر

في وحدة النفوس الانسانية او كثرتها بالشخص اوبالنوع

قد قال قوم من القدماء ان النفس الانسانية واحدة بالشخص في جميع اشخاص الناس يشتركون فيها فهي نفس لهذا كما هي لذاك وتمثلوا عليه بشعاع الشمس الذي هو واحد يشرق على موضوعات مختلفة متكثرة فيتكثر بالنسبة اليها وهو واحد الجوهر والحقيقة والشخص في نفسه ولم يحتجوا على ذلك بغير التمثيل .

ويقال في جوابهم انه لو كان للأبدان الكثيرة نفس واحدة لقد كانت حصة كل بدن منها اما ان تكون هي حصة الآخر بعينها او تكون حصة الآخر غيرها

ولوكانت حصة هذا البدن من النفس الواحدة التي يسمونها نفسا كلية هي حصة البدن الآخر لقدكان كلما ينسب من الافعال الى نفس هذا ويوجد من الاحوال فيها ينسب الى نفس الآخر ويوجد فيها فكان لايختص احدهما دون الآخر بفعل ولا يتميز عنه بحال فكان اذا اغتم شخص من الناس يغتم الباقون واذا فرح يفرحون لأن الذى ينسب اليه الفرح والغم هو النفس التى هى واحدة فيهم، وكذلك كان يلزم ان لايعلم احد من الناس ويجهل الباقون ولا يذكر وينسون ولا يريد ويكرهون او يكره ويريدون لأن كل هذه الافعال والاحوال انما هى للنفس دون البدن وللبدن بالنفس، فاذا كانت النفس فى الاشخاص باسرهم واحدة بالشخص يشتركون فيها وجب اشتراكهم لامحالة فى هذه الاحوال والافعال وتجد هذا فى غاية الاستحالة والمخالفة للوجود فليست حصة كل بدن من النفس التى يسمونها نفسا كلية هى حصة البدن الآخر حتى تكون واحدة للكثيرين الذين فيهم العالم والجاهل والذاكر والناسى والمسرور والمهموم فنفس كل بدن غير نفس البدن الآخر بالشخص .

فان قيل ان هذه النفوس على ما يقولون لها كثرة متعددة بالنسبة الى الابدان ووحدة كالشعاع المذكور بالاتصال .

قيل ان هذا الاتصال ان كان يوجب مشاركة فى الاحوال والافعال كما يوجب فى الماء المتصل امتزاج ما يقع فيه بعضه ببعض فقد ابطلنا ذلك بقولنا الذى ابطلنا فيه الاشتراك فى الاحوال والافعال، وان كان لا يعود بمشاركة فى ذلك فلانمنعه فى هذا الاحتجاج فنؤخره الى حيث نتكلم على الوحدة بالنوع والماهية فيثبت او يبطل فى جملته، وعلى انا لايلزمنا الاشتغال بابطال الاتصال المحض الذى لايعود بشركة فى ماهية ولا فى حال من الاحوال الاخرى . وقولهم نفس كلية ان ارادوا به الكلى المتعارف بين الحكماء فذلك امر ذهنى الوجود والوحدة لاشىء وجودى حاصل بوحدته فى الاعيان فان المعنى الواحد فى الذهن كمعنى الانسان يقال على كثيرين لكل واحد منهم بانه هو وذلك مما لا يمنع ولا يرد فان

لكل كثرة من الموجودات نوع اشتراك فى معنى يصير لمابه فى الذهن معنى كليا يقال على كل واحد منها كقوله على الآخر على ماعرفت والمتمثلون بشعاع الشمس الواحد على وحدة النفس ان كانت النفس عند هم كعين الشمس كانت واحدة كما يقولون ولم تكن هى المتصلة بالابدان والمتصرفة فيها وانما المتصل بها هو الذى يجرى مجرى الشعاع الواصل الى ما يقع عليه والملاقى لما ينسب اليه وان كان الشعاع هو النفس.فقد صح ان حصة كل واحد منه غير حصة الآخر وانتهى الكلام .

وقال قوم بكثرة النفوس للبدن الواحد وهم اما القائلون بكثرة القوى وقد قيل فى جوابهم ما كفى، واما القائلون بنفوس وارواح تطرأ على ابدان فتزاحم النفوس التى لها عليها مما ينسب الى الجن والشياطين وغير ذلك فهو قول لا يتأتى لى فيه منع كلى ولا اثبات بنظر حكمى فاتركه سدى يعترف به من يعرفه وينكره من يجهله اويعلم بطلانه . والاكثر والاغلب والاشبه والاوجب هو المعلوم المشهور من ان لكل بدن نفسا واحدة وليس للأبدان الكثيرة نفس واحدة ولا النفوس الكثيرة تجتمع فى بدن واحد على ان كل واحدة منها نفس له مثل الأخرى هذا فى الوحدة بالعدد .

فأما مايظن فى نفوس الناس وانها واحدة بالنوع والماهية لتشابه صور الاشخاص الانسانية فهو المطلوب الذى ننظر فيه الآن . فنقول ان النفوس الانسانية اما ان تكون باسرها واحدة بالنوع والماهية لا تختلف اختلافا ذاتيا وان اختلفت بأحوال عرضية تلزمها وتطرأ عليها من اسباب خارجية كالأبدان وعلائقها وما يتسبب منها ومـا يكون معها واما ان تكون باسرها مختلفـة الحقائق لايشترك كلها ولا بعضها فى حقيقة واحدة بل لكل واحدة طبع وماهية تخالف به الأخرى او يكون تشترك طائفة دون طائفة منها فى الماهية والحقيقة وتخالف بذلك طائفة اخرى ــ فهذه اقسام ثلاثة قد اختلف الناس فيها فقال الاكثر من المشهورين بالحكمة باتفاقها فى الحقيقة والماهية. وقال قوم لاينسبون الى

اصالة فى الحكمة بخلافهم. وهذا الاختلاف فى ذلك اما بين كل شخص وشخص اوبين طائفة وطائفة اوبين طائفة وشخص على ما توجبه القسمة. فاما اختلاف الاشخاص فى ماهية النفس وحقيقتها حتى لايشترك منهم اثنان فى حقيقة فلم يقل به قائل تصريحا .

واما طائفة وطائفة فقد قال بـه من صرح فقال قولا شعريا يشبه الاحتجاج وهو هذا البيت من الشعر .

والانس جنس على الانواع مشتمل فيه الوسيط وفيـه الدون والأول

فكأنه جعل العلية من الناس والسفلة والمتوسطين انواعا تحت جنس الانسان تنفصل عنه بالفصول التى بها علا العالى وسفل السافل وتوسط المتوسط من الخير والشر والفطنة والغباوة والقوة والضعف ونحوها . فننظر الآن ونقول ان النوع يقال فى المنقول من عرف المتقدمين على مفهومات والمفهوم الذى استعمله المحققون منها رسموه بحسبه بانه، الكلى المقول على غير مختلفين بالحقائق الذاتية فى جواب ما هو ورسموا الجنس بانه، الكلى المقول على مختلفين بحقائق ذاتية فى جواب ماهو . والمحقق المتأخر منهم فسر مفهومات هذه الالفاظ تفسيرا ظهر منه ان الجنس معنى كلى تنضاف اليه الفصول الذاتية فتكون منها الانواع ويكون الجنس عاما فى كليته لتلك الانواع التى كل واحد منها يشارك الآخر فى حقيقة الجنس ويخالفه بحقيقة اخرى ذاتية هى التى تسمى فصلا فيكون النوع محصول معنيين بأحدهما يشارك نوعا آخر فى حقيقته وذلك هو معنى جنسه وبالمعنى الآخر يتميز عن شريكه فيـه وذلك هو الفصل فكان لكل نوع بهذا المعنى جنس وفصل .

وقال ايضا ان للنوع مفهوما آخر لايعتبر فيه الجنس وهو بمفهوم الرسم الذى تقدم ذكره حيث قال ان النوع هو المقول على غير مختلفين بالحقائق الذاتية فى جواب ما هو . فمفهوم النوع بهذا الاعتبـار لم يدخل فيه شريك فى جنس ولم يدخل فيه معنى الجنس فلم يكن فيه تركيب فى المفهوم من الجنس والفصل كما

كان

كان فى الآخر لكن معنى النوعية حصل فيه بمعنى الكلية وهى القول على كثيرين مع فصل سلبى وهو أن الكثيرين الذين قيل عليهم غير مختلفين بمعان ذاتية وان اختلفوا باعراض ولواحق عرضية ـ ثم قال مالا يخالفه فيه قول السامع أن هذا النوع لا تحتاج نوعيته الى كثرة وجودية ايضا يكون مقولا عليها بالفعل بل يكفى فى مفهومه ان لا يكون فى الوجود منه الا غير واحدة بالعدد وانما يجوز عند التوهم تصور(١) كثيرة من امثالها كالشمس التى ليس منها فى الوجود الا شخص واحد وانما لها جواز توهم امثال فى الذهن يعتبر نوعية المعنى بالقياس اليها ـ ولو لم يكن فى الوجود ايضا ذلك الشخص الموجود بل كان القول والنسبة الى ما فى الذهن والتصور من اشياء لا تختلف اختلافا ذاتيا فيقال لمثل هذا المعنى المنسوب اليها نوع بهذا الاعتبار. فقد بان من هذا ان كل شيء بسيط لا تركيب فيه لا يقال عليه جنس ولا يشارك نوعا آخر فى معنى الجنس ويقال له نوع بهذا الاعتبار، وهو القول على كثيرين غير المختلفين بالذات فى جواب ماهو. وقد سلف فيما قبل تحقيق وحدة النفس الانسانية الموجودة فى الشخص الواحد مما يشعر به الانسان من نفسه شعورا صادقا فبحسب ذلك لا تلتزم فيها مشاركة لأشياء اخرى فى معنى ذاتى حتى يكون جنسا لها ويتميز عنها بفصل او فصول وان كان قد قيل ان الاجناس والفصول لا توجب فى الاشياء التى تقال عليها تركيبا وجوديا وانما توجبه فى مفهوماته الاعتبارية وهذا اذا حقق القول فيه كما حققنا كان مناقضا لما قيل فى الجنس والنوع والذاتى والمقول فى جواب ما هو. فان كانت النفوس الانسانية نوعا واحدا فليس لنوعها جنس حقيقى يقال عليه مع انواع اخرى حتى يوجب فيها تركيبا من حقيقتين مختلفتين، احداها حقيقة الجنس المشتركة لها ولغيرها، والأخرى حقيقة الفصل التى يتميز بها. والحد الذى ذكروه بقولهم انها جوهر غير جسمانى محرك للبدن يكون رسما وتعريفا بأوصاف عرضية لا ذاتية. فاما ان النفوس الانسانية ليست واحدة بالنوع ولا متماثلة الجواهر والحقائق فانه يعرف من

(١) صف ـ بصور.

اعتبار الموجود منها حيث نجد فى الناس العالم والجاهل والقوى والضعيف والشريف والخسيس والخيّر والشرّير والغضوب والحمول والصبور والملول. وبالجملة فانك تجدهم مختلفى الاخلاق والهمم والقوى. وهذا الاختلاف ان كان له اصل ومرجع الى غرائز نفوسهم الاصلية وفطرتها الاولية فقد صح اختلافها بالجوهر والماهية وان كان كله اكتسابيا عرضيا كما قال من مثلها بالنار التى يختلف لهيبها فى الصورة وفى كيفية الالتهاب وكيته وزمانه لاختلاف المواد التى اشتعلت فيها كقصب وشعر وحطب ودهن وهواء كثيف ولطيف ومتموج وراكد تمثيلا على الابدان وامتزاجها بمواد الاشتعال على الواردات عليها من خارج بما يحيط بالشعل من هواء يزداد فيه ضوءها وينقص ويسرع فيه التهابها ويبطئ ويسكن ويتموج فلا يلزم لأجله اختلاف النار فى ناريتها كذلك لا يلزم اختلاف النفوس فى جوهريتها. اقول ولا اتفاقها عند التحقيق فنعتبر ذلك لتحقيقه من موجودات الاحوال المختلفة واسباب اختلافها.

فنقول قد قال القدماء فى الانواع المختلفة من ذوات النفوس ان اختلاف امزاجها واشكالها لاختلاف نفوسها فى طبائعها وخواصها فحرارة مزاج الاسد مقصودة لموافقة نفسه فى الشجاعة والجرأة، وبرودة مزاج الارنب لموافقة نفسه فى الضعف والجبن وكذلك لكل منها فى خلقة بدنه من الالآت كالأنياب والمخاليب للاسد والاسنان العريضة لراعى العشب والمنقار للاقط الحب والمنسر للجارح فجعلت الامزاج والاشكال فى الابدان مختلفة بحسب اختلاف النفوس فى طبائعها وافعالها التى تصدر عنها بحسبها وقالوا فى الاشخاص المختلفة مما يرونه نوعا واحدا بخلاف ذلك حيث جعلوا اختلاف النفوس لاختلاف امزجة الابدان واحوالها فالذى مزاج قلبه حار شجاع والذى مزاجه بارد جبان وامثال ذلك. وكأنهم اعتبروا باحوال الابدان فى الاستدلال على احوال النفوس فيما رأوه وعللوا احوال البدن بالنفوس فيما رأوا فنسبوا اختلاف الابدان الى اختلاف النفوس حيث رأوا فى النفوس التى اعتقدوا فيها الخلاف ونسبوا اختلاف

افعال النفوس الى اختلاف الابدان واحوالها فيما رأوا فيه اتفاق النفوس بحسب الرأى والمثل لا بحسب النظر التام الذى يوفى الاعتبار والقول بحسبه حقه .

قال بعضهم ان نفس الاسد اعدّ لها من المزاج الاصلح ومن شكل البدن الاوفق ولم يكن ذلك هو الاصلح والاوفق لنفس الانسان ولا لنفس غيره من انواع الحيوان فقال ان الصقلبى من الناس لو صار مزاجه كمزاج الهندى والحبشى لمرض اومات فان لكل شخص مزاجا يخصه يصح به ويمرض بخروجه عنه الى حدى زيادة ونقصان فاذا تعداها مات فوافق قوله فى اصناف الناس قوله فى انواع الحيوانات الاخرى التى نراها مختلفة النفوس بالطباع والماهية وهو يرى اتفاق النفوس فى الحقيقة النوعية فتناقض بذلك رأيه .

ونحن نعلم ان من اشخاص الناس من هو ابرد مزاجا من آخر ومنهم من هو احر مزاجا واذا خرج كل واحد منهما عن مزاجه الذى يصح به الى حد فى الزيادة والنقصان ينتهى الى حد مزاج الآخر الذى يصح به الآخر يمرض او يموت ولو كان زيادة احدهما على الآخر فى القوة والصحة بمزاج مخصوص لكان الآخر المقصر فيهما اذا انحرف مزاجه الى جهة مزاجه يزداد قوة وصحة حتى اذا ابلغه ساواه فيهما فكيف ولا يؤثر ذلك عنده صلاحا بل يؤثر ضررا من مرض او موت فلم وافق هذا المزاج هذا ولم يوافق ذاك ، ثم انك تعلم ان الانسان يتغير مزاج بدنه من جهة اخلاق (١) النفس حيث يغضب فيسخن مزاجه ويغتم فيجف ويهزل ويفرح فيرطب ويخصب ولم تكن الحرارة فى مزاجه اوجبت فى نفسه الغضب بل حالة الغضب التى طرأت على نفسه اوجبت حر مزاجه وان كان العكس قد يعد لذلك ويؤثر فى اخلاق النفس لكن الغضب يسخن البدن وليس بحار والفرح يرطبه وليس برطب وانما النفس لما انصرفت باخلاقها وحالاتها نحو فعل من افعالها هيأت البدن بهيئة موافقة لصدوره فلزمت احوال البدن عن احوال النفس وفعلت النفس فى البدن وغيرته بحسب الاوفق لها فيدل هذا وامثاله على ان النفوس المختلفة الجواهر والطباع مختلفة

---

(١) صف - اختلاف .

الاخلاق والافعال فلذلك اتخذت ابدانا مختلفة الامزاج والاشكال والاحوال كما اتخذت نفوس الانواع الاخرى .

ويستدل عليه بان تغير احوال النفوس بالعادات بغير احوال الابدان وتنقلها من حال قارة الى حال حتى انها تتبدل مع الامزاج الاشكال فتنتقل خلقة الشرير اذا صار خيرا الى خلقة الاخيار والجاهل اذا صار عالما كذلك ايضا وكيف لايكون الاختلاف فى جواهر النفوس وهى مختلفة باحوال لا تعلق لها بالامزاج والاشكال البدنية كمحبة الصنائع والعلوم وايثار فنون منها دون فنون بل اذا اجدت التأمل رأيت شرف النفس وخستها وكرمها وبخلها الى غير ذلك من اخلاقها الغريزية لاتتعلق بمزاج البدن ولاتختلف باختلافه ولاتتبدل بتبدل حالاته ولايوجد التماثل فيها والتفاوت فى المتماثلين فى الامزجة وفى المتقاربين بل ترى بينهم فى ذلك بعدا كلما نسبته الى حال بدنية رأيته عند من عنده ضدها ولم ترها ولاما يقاربها لازمة الوجود فى كل من عنده مثلها اوما يقاربها فترى الفطنة فى حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه ولاتراها فلا يلزم فى ذلك نظاما ولايتشابه فى المتشابه ولايتقارب فى المتقارب بل وترى الانسان الواحد يسخن مزاجه جدا ويبرد جدا وهو على خلقه النفسانى وغريزته الاولى ولوكان من المزاج لاختلف باختلافه وانحرف بانحرافه وانتقل الى الضد بانتقاله فتعلم من ذلك ان نفوس الناس مختلفة الجواهر والطبائع قبل اختلاف امزجة الابدان واشكالها وتختلف احوال الابدان لاختلاف حالات النفوس اكثر وعلى الاكثر وفى الاكثر وتختلف حالات النفوس لاختلاف حالات الابدان اقل وفى الاقل وعلى الاقل لكنك تقدر على تمييزهما حيث تجد ما فى النفوس من الاحوال المختلفة باختلاف امزجة الابدان وحالاتها يوجد ويزول ويزيد وينقص بحسب وجوده وزواله وزيادته ونقصانه فى حالات الابدان ولاترى ذلك كذلك فيما ليس كذلك واقل ما فى يدك من هذا النظر أن وحدة النفوس بالنوع واتفاقها فى الحقيقة والماهية لم تصح لك عليه حجة توجب عندك اعتقادا ولا ظنا غالبا وقد سمعت فى

اختلاف

اختلاف جواهرها ماسمعت .

وكلما امعنت فى التأمل والاعتبار عرفت وقد نقل عن ارسطوطاليس قول يوافق هذا .

قال ان الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لاصناعية ونحن نعلم ان فى الناس الاحرار وغيرهم ولوكانت جواهر النفوس وطبائعها متفقة للزم من قوله بانها جوهرية ان يكون الناس كلهم احرارا .

وقال ايضا ان الحرية طباع أول جوهرى لاطباع ثان اكتسابى وهذا اكثر تصريحا من الاول ، والذين تكلموا من الحكماء على النبوة والانبياء قالوا ان النبوة خاصية لنفس شريفة ويقول بعضهم ان المزاج الصالح لقبول هذه النفس لايتفق الانادرا وفى حين بعد احيان فتستوفق المزاج لها وتستصلحه بحسبها وتعدد خواصها فى الافعال البدنية التحريكية النقلية الاحالية .

فنقول انها تقتدر على نقل الثقيل الذى يعجز عنه غيرها وعلى قلب طبيعة النار هواء باردا واحالة الهواء ماء والماء هواء والعصا ثعبانا ، ولاعجب لان الطبيعة التى تقلب الخبز دما دونها فى القوة والمرتبة وفى الاحوال والخواص التى لها فى ذاتها وبقياس معلوماتها التى تتفرد بها عن البدن .

ومن يعتبر احوال الناس يجد من هذا مايبعده عن قبول غيره فان من الاخلاق الغريزية ما يبعد عن الحالات البدنية كشرف النفس وخستها يشبع الجائع ويكتسى العريان ويستغنى الفقير وهو على مهانته وخسة نفسه ويعرى الكاسى ويجوع الشبعان ويفتقر الغنى وهو على شرف نفسه وعزتها فان ذهبت الى ان العادة مكنت (١) الملكة وجدت المولود غنيا مكفيا وقد يكون مهينا خسيسا والمولود محتاجا فقيرا وقد يكون شريف النفس عزيزها وكذلك يعتبر فى باقى الاخلاق كالحقد والحسد والسفه وكرم الاخلاق فى مقابلاتها مع اختلاف احوال الابدان الاصلية والطارئة على ما قيل ، هذا من جهة الاعتبار بالافعال ولوازم الاحوال ، فامامن جهة العلل والاسباب فنذكره فى الذى يلى هذا الباب .

---

(١) سع – قلبت .

الفصل العشرون

فى تعرف العلة او العلل الفاعلية للنفوس الانسانية

اذا كانت المعلولات اعرف عند المعرف من العلل عرفت العلل بمعلولاتها فعلم من المعلولات وجود العلل الذى لزم عنه وجود المعلولات فى الاعيان ولزم من وجود المعلولات وجود العلل فى الاذهان فيكون العلم انقص حيث يكون السبب الموجب للعلم هو المسبب الذى اوجبته العلة فى الوجود واذا كانت العلل هي الاعرف كان العلم اتم حيث يكون سبب الوجود هو سبب العلم بعينه والتعليم فى كل شيء هو تعريف الشيء بماهو اعرف منه عند المعرف سواء كان علة اومعلولا فان العلل قد تكون معروفة الذوات خفية العلية فتكون وان استغنى فى معرفة ذواتها عن لواحقها ومعلولاتها فلا يستغنى عنها فى معرفة عليتها لها وعلة النفوس الانسانية اوعللها اماان تكون اخفى منها وجودا وعلية واما ان تكون ظاهرة الوجود خفية العلية وعلى كل حال فهى اما اجسام واماغير اجسام والاجسام بذواتها ومن حيث هى اجسام لاتكون عللا فاعلية لشيء وانماهي العلل الهيولانية للموجودات فى الهيولى ، فعلل النفوس الفاعلية مما ليس بجسم فهى اذا اما ذوات قوام ووجود بالاجسام وفيها بذواتها وافعالها كالاعراض واما غنية فى قوامها ووجودها عن الاجسام متعلقة بها فى افعالها مع غناء كالنفوس واما متعالية عنها فى الوجود وصدورالافعال وقد عرفت الاجسام وغير الاجسام ومما فى الاجسام ومع الاجسام وليس فى الاجسام فيما سبق من الكلام، ومحال ان تكون علل النفوس اعراضا حتى يكون قوامها فى وجودها بالاجسام لان العلة تلزم ان تكون اتم وجودا من المعلول فلايكون ماقوامه بجسم هوموضوع له علة فاعلية لجوهر غير جسمانى ولاتكون العلة القريبة الفاعلية للنفوس الانسانية من الجواهر القدسية التى لاعلاقة لها بالاجسام لكون النفس الانسانية متعلقة الافعال بالآلات التى هى اجزاء

وارواح

وارواح فى الاجسام والمعلول يشبه العلة وكل ما فيه بذاته من العلة فعلل النفوس كالنفوس فى انها جواهر غير جسمانية ووجودها اتم واسبق واغنى عن الموضوعات من النفوس الانسانيه .

فان قال قائل انك اذا اوجبت ان تكون علــة النفس التى هى جوهر غير جسمانى متعلق بالبدن الانسانى جوهرا غير جسمانى متعلقا بجسم ايضا تسلسل ذلك الى مالا نهاية له او انقطع عند غير جسمانى لايتعلق بالاجسام فاجعله ذاك الآن واستغن عن مخالفة الاوائل الذين قالوا بالعقل الفعال ــ كان جوابه انى نسبت علية ما تحت السماء الى السماء نفسا الى نفس وفعلا الى فعل وحالا الى حال ثابتا الى ثابت وحادثا الى حادث وانسب ما فى السماء الى ما فوق السماء ان لم يكن بالمكان فبالعلية والشرف ولان النفوس الانسانية متصرفة بالأجسام فى الاجسام بآلاتها لا بذواتها فهى فقيرة فى افعالها اليها فعللها كذلك فى كونها متعلقة بالاجسام من جهة افعالها هذا دليل ذلك وذلك سبب هذا ولكونها اشرف من هذه النفوس كانت اجسامها التى هى متعلقة بها اشرف من هذه الابدان التى تعلقت بها معلولاتها ونسبة تلك الى اجسامها كنسبة هذه الى ابدانها ولان العلة اقدم وجودا من المعلول فكذلك لوازم العلة وما معها اقدم وجودا من لوازم المعلولات وما معها فتلك الاجسام لذلك اقدم وجودا من هذه الاجسام وليست من قوى مركبات هذه الاجسام ولا من بسائطها فانها كلها معروفة القوى والافعال اما العناصر الاول فلا تزيد افعالها على اسخان وتبريد وترطيب وتجفيف وتسكين فى مواضع معينة وتحريك اليها لكل واحدة واحدة لا تتعداها وهى فى القوة والتأثير ايضا محدودة بحسب الجسم الذى تصغره بضعف وتعظمه بقوى والقوى المعدنية التى من اوائل تراكيبها بالقوى الطبيعية محدودة الافعال والقوى ايضا ونفوس النبات وباقى الحيوانات ما فيها الا ماهو اضعف واعجز من نفس الانسان والأعجز الأضعف لايفعل الأقدر والأقوى اى لايكون علة له فما فى العناصر المحضة ولا فى المركبات منها ماله قوة يصلح بها ان يكون علة للنفوس الانسانية

فترجع العلية الى الاشخاص السماوية من الكواكب وروحانياتها التى اجرامها اعظم واعلى وجواهرها ابسط واقوى والوانها التى هى انوارها اشرف وابهى الباقية ذواتها والقار من صفاتها تهامع تبدل حركاتها وتغير مناسباتها فى محاذاتها ومسامتاتها بجواهر النفوس التى هى معلولاتها تشبه جواهرها اعنى جواهر نفوسها مشابهة المعلول لعلته فى البقاء والقوة والادراك والغناء عن الموضوع المعرض بمفارقته للعدم والفناء وفى احوالها من جهة علاقتها بالابدان وافعالها المحدودة بالموجبات والدواعى فى كل حال ومكان وزمان تشبه عللها من جهة الحركة التى بها تستبدل المكان وكل حادثات الكون والفساد فقد لاح ويتضح رجوعها فى السببية الى هذه النفوس المتعلقة بالاشخاص السماوية المستديمة للحركة الدورية التى دوامها تغير وتغيرها دوام يتصل بها الزمنى بالأزلى فى السببية والمحدث بالقديم فى المعلولية فالنفوس كذلك ايضا فى جواهرها الباقية وحوادث افعالها المتجددة الفانية وعلائقها بالابدان المتصلة المنفصلة التى تتعلق بالبدن وتظهر فيه كطالع بطلوع وتنشأ قوتها فيه وقدرتها كما يقوى النور بالعلو ثم يضعف كتوجه الى الغروب ثم ينفصل كغارب آفل فكذلك نرى نشؤ الاطفال وقوة الشبان وتقارب احوال الكهول فى الصعود والنزول وضعف الشيوخ وموت الفانى لازم ابدا لا يزيله علاج ولا يصلحه دواء لان السبب فيه يستتبع المسبب والمسبب فيه يتبع السبب من السماء وكواكبها ونفوسها الفعالة المحركة لها التى وجود هذه النفوس عنها وعن اسبابها وعللها فنفس عن نفس وحال عن حال وحركة عن حركة وقرب عن قرب وبعد عن بعد واتصال عن اتصال وانفصال عن انفصال وجزئيات احوالها ونسبتها من جهة عللها وعند موضوعاتها وادواتها توجب ما يحدث لها من افعالها وارادتها فى كل حال ووقت ولان هذه النفوس السمائية لهذه الاشخاص الكثيرة كثيرة تكثرت النفوس الانسانية فيما يوجد معا وكون هذه الاشخاص السمائية مختلفة الاقدار والاوضاع والانوار والحركات يدل على اختلاف

المحركات

المحركات فى جواهرها وطبائعها الموجبة لهذا الاختلاف فيها فاختلفت لذلك لوازمها فلذلك اختلفت جواهر معلولاتها التى هى النفوس المركوزة(١) وطبائعها وحقائقها فاختلف بذلك لوازمها من غرائزها وملكاتها واحوالها وافعالها واذا كان عدد النفوس المعلولة اكثر من عدد النفوس التى هى العلل خصوصا عند القائلين بحدوثها مع حدوث الابدان كان طائفة طائفة من المعلولات لواحد واحد من العلل فتتشابه وتتقارب وتختلف وتتباين فتتحابب وتتباغض بحسب احوال عللها التقارب عن التقارب فيما بين العلل والتناسب عن التناسب والتباين عن التباين فينتصر بهذا ما قيل فى الفصل السابق من كثرتها بالنوع واختلافها فى الحقيقة والطباع وينتصر هذا بذلك لا على سبيل الدور .

فأما من قال بأن علتها واحدة وهى الذى سماه العقل الفعال فيكفى فى رد قوله الآن ما ثبت من اختلاف الطبائع باختلاف الاحوال والافعال الى ما ينتهى بنا النظر الى قوله فى العقل الفعال وكونه علة للنفوس فى ذواتها ولما ينتهى اليه من كمالاتها فينتقض هذا الكلام او ينتصر او يتوازن القولان ولا يترجح فيهما الوجوب عن الجواز والامكان .

وقد قال القدماء من الواصلين الى معرفة المشاهدة والاطلاع على ما لا يناله الحس ان لشخص شخص اولأشخاص مشتركة روحا مجردة تتولى امره فى حراسته وهدايته وتأييده ونصرته وتقويته ومعونته والذب عنه والحماية له تسمى طباعا تاما .

وقال نقلة الوحى بمثل ذلك وسموا هذا المعين الناصر المؤيد ملكا فذاك يرجع الى العلة الموجبة التى هى لنفس الانسان كالاب للوالد الذى هو السبب القريب المعروف عندنا والسبب على الحقيقة وراءه وهو ما جاء منه آلة وموضوع يظهر فيه وبه فعل السبب والاب الحقيقى هو السبب الموجب ولذلك كان اهل الشرائع القديمة يسمون خالقهم ابا فان حارث الارض وباذر البذر غير المنبت المثمر والاب الحقيقى هو المنبت المثمر لا الحارث الزارع كذلك

(١) سع – المذكورة

هذه الروح الملكية تحنو على الشخص الذى ينسب اليها و تشفق عليه مثل حنو الوالد وشفقته على ولده بل شفقة الوالد من تلك الشفقة فلايستبعد القول الذى يعز شا هده ويتعذر عليك معرفة حقيقته فالى مثل هذا تنسب الاحلام وما يراه الانسان فى المنام من مخبر ومذكر و مبشر ومحذر ومعلم ومعرف فان كان الذى قال بالعقل الفعال عنى هذا فقد وافق المقال المقال الا انه تخالف من جهة الواحد والكثير وما يخص شخصا شخصا من العناية والتدبير المختلف المتباين فى الاوقات والاحوال واعلم فيما تعلم ان لكل علم نحو تعليم يخصه فعلم يتصور ويتدبر مثل علم الحساب وعلم يتحفظ ويروى كعلم اللغة والاخبار وعلم يتصور ويتدبر ويحفظ ويعتقد بدليل وبرهان يستعرضه العقل من طريق الحس بالتمثيل والتشكيل كعلم الهندسة وما معه وعلم يستخرج بنظر فى نظر وعلم من علم فى كيفية التعليم والعلم كالذى تصد فى علم المنطق وعلم يحصل من جهة الحس والمحسوس بالفكر والقياس والحجة والبرهان بما يرجع الى الحواس كعلم الطبيعيات وعلم يحصل من ذلك العلم وليس هو هو اعنى علم من علم المحسوسات وليس هو علم المحسوسات فشاهد الحس بعيد عنه وانما يتجرد له العقل بذاته ويراه بنظره فى مرآته وهو ما انتهى بنا النظر اليه الآن وبدأنا به فمن سلك فى علم مسلكه فى علم آخر ضل فيه واخطأ الصواب فى فوائده ومعانيه سواء كان من جلى فى خفى او خفى فى جلى. فان طلبت الآن فيما نحن بصدده شواهد من الحس والمحسوس كما طلبت فيما سلف لم تجد ولم تصب وان استغنيت بالامثال والاشكال نكبت عن سبيل الحق فيه الى جور وضلال وانما هو مما لا سبيل اليه ولا دليل عليه الا من جهة النفس بذاتها دون الحواس والآتها اما بطريق المشاهدة وهى كرامات وفتوح وارزاق تساق الى مسترزق وغير مسترزق وينفرد بها الواصل المرزوق عمن لم يصل ولا يقدر على ايصاله الى ما وصل اليه كما يقدر على ذلك فى علم الاستدلال. واما بطريق الاستدلال النظرى والنظر البرهانى ويحتاج فيه هاهنا الى فطام النفس فى انظارها عن شواهد المحسوسات وآثارها فاول هذه الافكار والعلوم

علم

علم النفس واول الدرجات من علم النفس درجات المنامات والأحلام فانها لمن لـه منها نصيب يعتد به شواهد كشواهد الحس والمحسوس. وانموذج صالح من الموجود الذى ليس بمحسوس مما فى عـالم الشهادة من غير المحسوس وفى عالم الغيب من المحسوس وغير المحسوس .

والشواهد الصادقة من تجارب احكام النجوم تدل على ما نحن بصدده من الكلام فى علل النفوس اتم دلالة حيث يستدل منها عـلى اخلاق النفوس واحوالها والثابت والمتبدل من افعالها فى الاشخاص ومواليدهم بـالكواكب ومواضعها ونسبها ومواقعها (١) بتجاربهم لآثارها وتأثيراتها وتحكم عليهم من ذلك القبيل بحكمة وجهل وشرف وخسة وحرية ونذالة وكرم وبخل وعزة ودناءة وبثبات الثابت من ذلك وزوال الزائل وتبدل المتبدل، هذا فيما يخص النفوس ويحكم بذلك على الابدان بالمستقر والمتغير من الاحوال كحرارة المزاج الاصلية او برودته وما يطرأ عليه فى وقت من حرارة وبرودة عارضة تعرضه للمرض والصلاح او الموت اودوام سوء الحال مع حكمهم فى الاصلى والحادث من الأمزاج بما يناسب ولا يناسب من احوال النفوس. ويشهد بذلك موجود الحالات فنحكم لشخص بفطنة وذكاء فى نفسه مع حرارة فى مزاجه ولآخر بمثل ذلك مع برودة هذا فى المستقر الثابت والمتجدد الزائل مع قصور علم المتعاطين لهذا الفن وقلة تجربتهم عما يحتاج اليه وفيه من معرفة الكواكب الثابتة على كثرتها وما يختص به كل واحد واحد منها من التأثير الذاتى والعرضى الاصلى والمزاجى ومعرفة نسبة كل شخص الى ما ينتسب اليه ويتعلق به منها واقتصارهم على مالم يتم لهم تجربته من احوال الكواكب المتحيرة المرئية الاشخاص المرصودة الحركات ونسبتها الى اجزاء الكرات لا الى ما فيها من المرئى من الثوابت ومالا يرى منها ومن المتحيرات ،فاذا كان هذا مع القصور فكيف لوكان مع الكمال والتمام فكان يتحقق خواص العلل من متكرر الافعال ويعرف من تلك الخواص ما يتجدد لمعلولاتها فى الاوقات(٢) من الاحوال وتعرف العلية

(١) سع ــ موانعها (٢) صف ــ فى الآفات .

بالمعلولية والمعلولية بالعلية والأنموذج يريك ان هذا من هذا وان لم تعلم كل هذا من كل هذا ، فهذا كله يدل ويشهد على ان علل النفوس المتعلقة بالاجسام الارضية العنصرية هى النفوس السمائية والذين عداوا عنها الى العقل الفعال انما اعتذروا بشيء ظنوه عذرا وسموه حجة فى ذلك وليس بعذر ولا حجة كما تعلمه فى موضعه .

الفصل الحادى والعشرون

فى المعرفة والعـلم

يقال الادراك فى التعارف اللغوى كما قلنا فيما سلف على وصول طالب متوجـه الى مطلوب مقصود ونيله له فيقال ادركه اذا سار اليه فلحقه وقد يخص به ان يكون المطلوب هاربا فيتبعه الطالب فيلحقـه واعم من ذلك على نيل ولحوق عن توجه وطلب فان توجـه كل واحد الى الآخر فالتقيا عن قصد منهما لذلك اللقاء قيل تلاقيا ووصل كل منهما الى الآخر وان كان عن غير قصد سمى ذلك اللقاء مصادفة وفى كل وجه منها يقال ادراك ونيل، فالادراك لقاء ووصول من المدرك الى المدرك ويقال للفهم ادراك(ويقال ادرك – ١) ايضا كما يقال ادراك معنى هذا اللفظ اى فهمه وتصوره، فمن الادراك وجودى حاصل بحركة جسمانية. ومنه ذهنى حاصل بتوجه النفس من غير حركة مكانية وكلاهما لقاء المدرك للمدرك اللذات للذات ، والشعور هو ادراك ذهنى بغير استثبات ولا تصور تام فان النفس اذا ادركت شيئا واستقرت على ادراكه واستثبتت المدرك وادركت ادراكها كان ذلك تصورا للمعنى وفهما للفظ فان الصورة الذهنية اذا حصلت فى النفس بدلالة لفظية قيل لذلك الحصول فهم بقياس ذلك اللفظ فانه يقال فهم اللفظ او فهم ما قيل اذا عرف معناه وتصور مقصود القائل المتلفظ به والمعنى هو المقصود ايصاله الى ذهن السامع باللفظ والقائل يعنيه والسامع يفهمه وهو هذه الصورة الذهنية ايضا فالشعور اول مراتب وصول المعنى الى النفس او النفس الى المدرك فاذ اثبتت النفس على المدرك واقامت على ادراكه بالتفاتها اليه واقتصارها عليه زمانا ما قيل

(١) من – سع .

لذلك

لذلك تصور فاذا استقر المعنى فى النفس حتى يبقى بعد الالتفات عنه الى غيره بحيث يجده الطالب فى نفسه اذا طلبه بالتذكر قيل لذلك الاستقرار حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجود ذكر، واكثر ما يقال التصور لماله صورة مرئية بالعين ذات شكل ولون ولايقال لحصول الطعوم والأرايح عند المدرك تصور وكذلك كل ماعداها مما لاشكل ولالون له .

والمعرفة تقال على استثبات المحصول المدرك خصوصا اذا تكرر ادراكه فان المدرك اذا ادرك شيئا فحفظ له محصولا فى نفسه ثم ادركه ثانيا وادرك مع ادراكه له انه هو ذلك المدرك الاول قيل لذلك الادراك الثانى بهذا الشرط معرفة فيقول اعرف هذا الرجل وهو فلان الذى رأيته فى وقت كذا وحال كذا (١) وبالجملة رأيته مرة اولى وتذكرت الآن مع رؤيته الثانية انه هو ذلك الاول فالمعرفة تكرار التصور وتصور قار الادراك والادراك نيل المطلوب والفهم تصور المعنى من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ الى ذهن السامع .

فأما العلم فانه معرفة وتصور ايضا لكن مع زيادة تكون فيها لمن سمع وفهم موضع موافقة ومخالفة على ما قيل وقصد فى المعنى وذلك القصد هو الزام معنى لمعنى واثباته له وابعاد معنى عن معنى ونفيه عنه كما تقول ، زيد عالم ، اوليس بعالم ففي قولك، زيد عالم، اثبات العلم لزيد وفى قولك، ليس بعالم، نفيه عنه وانما يثبت هذا لهذا وينتفى هذا عن هذا عند الذهن بعد تصور المعنيين ومعرفتهما ومعرفة معنى الاثبات والنفى ، فذلك التصور وتلك المعرفة مع هذا النفى والاثبات تسمى علما وهذا الاثبات والنفى يسمى حكما وكون ذلك فى الذهن موافقا لما عليه الوجود يسمى صدقا ، فالصدق اسم لهذه الموافقة فى هذا الحكم بهذا المحكوم به لهذا المحكوم عليه والتصديق هو الموافقة على هذه الموافقة وهو قبول ذهن السامع لذلك وموافقته على موافقته، فالتصديق يكون فيه الحكم باثبات المعنى للمعنى او نفيه عنه مع الحكم بموافقة الوجود له فى الاثبات والنفى، والصدق هو الحكم

(١) سع - فى وقت كذا وكذا.

بذاك مع موافقة الوجود . والكذب هو الحكم بذلك مع مخالفة الوجود والتكذيب هو الحكم بمخالفة الوجود لذلك الحكم وكلا الحكمين من التصديق والتكذيب فيما به صدق وكذب فيما له وعليه حكم يسمى علما ، فكل علم وحكم وتصديق او تكذيب يكون مع معرفة وتصور ولا ينعكس ففي العلم والمعرفة تصور وادراك، والادراك على ضربين وذاك ان منه ادراك العين الموجودة على ما هي عليه في الوجود من المكان وقربها من المدرك وبعدها عنه ومايجاورها ويباينها ويحاذيها ويعلو اويستفل عنها كما تدرك الاشياء بالعين حيث هي وبهذه الاوصاف ، واذا غمضنا العين لم تدرك ذلك كذلك واذا حضر مع الانسان غيره حيث هو شاركه في ادراك المدرك الذي من هذا القبيل لامحالة مالم يكن مانع يخص الثاني دون الاول كتعصيب عينه او التفاته الى غير جهة المدرك واشتغاله عنه بشغل يأخذه عن الشعور بما يدركه ، ومنه ادراك صورة ذهنية يتحقق المدرك انها غير مختصة بمكان ولا قارة في موضع كمن يتصور صورة شخص ميت او غائب عنه بعيد عن موضع نيله وادراكه ويتحقق انه لم يدركه على الوجه الذي ادرك الاول ولا يشاركه جاره القادر على ادراك الحاضر كقدرته في ادراكه فيتحقق انه لايجاور جسمه ولايحاذي عينه ولا عين جاره الحاضر معه ـ وفي هذا هو النظر في هذا الفصل خاصة فان كل ذاك قد قيل فيه فيما سلف بقدر الكفاية واما هذا فقد قيل فيه انه لا يمكن ان يكون محل هذه الصورة الذهنية الملحوظة المحفوظة جسم الانسان المتصور الحافظ فانه باسره يضيق عن صغير الصور الملحوظة بالذهن فكيف عن كبيرها فكيف ان يكون المحل لها جزءا صغيرا من البدن هو جزء من الدماغ والروح الذي فيه .

وليس لقائل ان يقول انه يتصور فيها صغيرا بحسبها فلو بلغ صغره الى اى حد كان لقد كانت الكثره تبلغه الى ما لايحويه الجسم ولا البلدة التي فيها ذلك الانسان ولو كانت صورة كل شخص مما يحفظ من صور الناس وغيرهم من الحيوان وباقي الاجسام المشكلة المصورة بقدر الخردلة صغرا ، فكيف وما من ذلك

الا ماينصوره على شكله و مقداره حتى لو رآه ثانيا وقد كبر او صغر لفرق بين الصورتين والمقدارين فيما ادركه اولا وما ادركه ثانيا فقال هذا اصغر وهذا اكبر ولو لم يدركه اولا وثانيا على مقداره ويحفظه لما عرف الفرق والتفاوت فى الادراك الثانى هذا يقين غير مردود فما يحل الصورة الذهنية كما قيل اولا لاهذا الجسم ولا الروح الذى فيه ولا احدهما معا يطيف به والا لشاركه الحاضر معه فى ادراك ما فيه كما يدركه هو فان الفضاء والهواء مشترك لها ، ولما صح لنا ان هذه الصورة المعلومة المحفوظة الملحوظة عندنا وفينا ومعنا وليست فى اجسامنا صح عند كل واحد منا انه غير جسمه لأن فيه وعنده ومعه ما ليس فى بدنه فهذه فى انفسنا التى اوضحنا انها جواهر غير جسمانية لا فى اجسامنا التى تضيق عنها كما قيل الا ان قوما قالوا ان النفس لا مقدار لها ولا يحلها ذو مقدار ونحن اذا فكرنا وجدنا هذا مردودا باعتبار كل واحد لذهنه وما يعرفه من نفسه فانه يعرف انه يلحظ ويحفظ الاشكال ذوات المقادير على مقاديرها - قالوا ان ذلك انما يتم له بقوة جسمانية تدرك الصور بمقاديرها فيها - قلنا اذا ادركت فقد نالت ذاته ذات الصور الجسمانية بوصولها اليها وذات المدرك منا هى ذات الواحد منا فقد اثبت فى الابطال ما ابطل وبقيت الواسطة المتكلفة مما لا حاجة اليه .

فان قيل ان الفائدة هى ان القوة الجسمانية محلها وموضوعها وتلك تلاحظها فيه اعنى فى الموضوع بطل القول بذلك بما ابطلنا من انها لا يكفيها من الانسان روحه وبدنه بل ولا للقليل الصغير منها ونحن نعلم انا ندركها وليست فى اجسامنا وخارج اجسامنا فليست فى اجسامنا ولا فى جزء منها وهى منا بحيث لا تنالها العين لا عين احدنا ولا عين من رآه فهى فى نفسنا ونفسنا محلها (١) كغيرها من المعلومات التى فرقوا بينهما بأن تلك كلية عقلية وهذه جزئية حسية وليس الحسى الا الاول الذى ذكرنا ولا العقلى الا الذهنى الذى قلنا ، فان سمى شىء من الذهنى عقليا واريد به الكلى الذى لا يختص بقدر معين ولا بمكان معين كان ذلك كذلك ايضا والنفس محل الصور المعلومة كلها لأنا نشعر بهذا منا وفينا وعندنا حيث

---

(١) سع - محلنا

نشعر بهذا لا نجد فى ذلك فرقا ندركه بذاته ولابد ليل مما ذكروا لنا . فلا فرق بين الامرين عندنا من جهة المدرك لهما والمحل الذى كل منهما محفوظ وملحوظ فيه هو ذات الواحد منا .

فان قيل لو كان الذى يحفظ منا هو الذى يلحظ وما الحفظ الا كون الصورة عنده وما الادراك الا كونها عنده واصلة اليه لزم ان كل حافظ ما دام حافظا فهو ملاحظ وليس كذلك .

كان الجواب ان الامر يحتمل احد وجهين ، وهو اما ان يكون المحل الذى فيه الاستثبات والحفظ قوة اخرى مع النفس وقرينتها بحيث تجدها متى التفتت اليها هى لها كالخزانة تحفظ ما تحفظ من المعانى والصور . وذلك جائز الا انه مستبعد والقول به متكلف مع عدم الدليل على اثباته ونفيه فيما علمنا الى حيث انتهى علمنا ، واما ان يكون المدرك منا هو الحافظ لكنه يحفظ كثيرا ودائما ويلحظ شيئا فشيئا فى وقت دون وقت فتذكره التفات الى ذاته بل الى شيء مما فى ذاته وحفظه كون المتصور مستقرا فى ذاته مع ملاحظته لغيره لا له .

فان قيل ما الملاحظة الا الادراك والادراك هو حصول كل من المدرك والمدرك عند الآخر فكيف يكون حصول بغير ادراك وما الادراك غير الحصول فان كان حصول الصورة عند النفس يكون فى حالتى ادراك وغير ادراك فالادراك معنى زائد على حصول الصورة المدركة عند المدرك وما استفدناه فى الاصول الموضوعة ههنا — قلنا ان الادراك شيء وادراك الادراك شيء آخر وكذلك ادراك ادراك الادراك شيء ثالث فالمحفوظ مدرك للحافظ مع كونه لا يشعر بانه مدرك له لشغله بغيره والتفاته عنه فاذا ادرك ادراكه له بالتفاته اليه شعر به وعرفه بانه مدركه ، فالحفظ ادراك والتصور ادراك مع ادراك الادراك وذلك هو الاستثبات ، ولا يبعد مع هذا ان تكون اللطائف الجوهرية تدرك ماعندها وماعند غيرها كأنه عندها الاان هذا هكذا ، فالعلم هو حصول الصورة المعلومة للعالم اما محفوظة غير ملحوظة فى لوح ذاته او فى لوح لذاته يقدر عليه

متى

متى شاء حتى يأتى القول على وجهى الامكان بعد ان يعلم ان هذا اللوح ليس هو جزاء من البدن ولا البدن باسره ولاهو البدن مع الفضاء الذى يطيف به ولاهو قوة جسمانية هي عرض حال فى كل ذلك او فى بعضه بل هو شىء ان كان للنفس ومع النفس فحكمه فى الكون مع النفس ولها حكمها بالنسبة الى البدن وكونه غير موضوع لها لاهو ولاغيره من الاجسام لأن القريبة تدقيل فيها ما ابطل القول بها و البعيدة منها غير حاضرة عندنا حتى نطلع عليها وعلى ما فيها، واما محفوظة ملحوظة معا. فالعلم هو هذا مع ما قيل من الحكم بالاثبات والنفى فى بعضها لبعض والمعتقد منه المقبول هو المحكوم فيه مع الحكم الاول بالاثبات والنفى بموافقة الوجود وهو قبوله وتصديقه والمردود منه هو المحكوم فيه بمخالفة الحكم للوجود والمظنون هو الذى فيه التوقف عن الحكم بالموافقة واللاموافقة والغالب من الظن هو الذى تميل النفس فيه الى الحكم ولا تحكم به والشك والحيرة هو التوقف بغير ميل .

فان قيل ان هذه الصور ان كانت تتصور باشكالها و الوانها ومقاديرها واوضاعها وكثافتها ولطافتها على ما هى عليه فى الوجود فهى فى موضع لا محالة وهو قريب من هذا البدن لأن البدن لا يبعد عن النفس والنفس لاتبعد عنه بعد انفصال ومفارقة ما دامت العلاقة بينهما، وكل ذى شكل ولون ومقدار فى موضع قريب منها فنحن نراه لا محالة بعيننا وندركه بلمسنا فأين هذا الموضع مما هو قريب منا وما بالنا لا نرى فيه هذه الاشياء وهى مثل ما نرى وعلى ما نرى ان كان الصدق على ما قلتم هو موافقة المعلوم للوجود وان لم يكن فما هذه تلك بل اشياء اخرى فكيف نحكم بها على هذه الأشياء وبما تلتها لها .

فالجواب انها ليست هذه على الوجه الذى يقال بصريح القول ان هذا هو هذا وهى هذه على الوجه الذى يقال فى نسبة المعلوم الى الموجود قولا اصطلاحيا ان هذا هو هذا فهذه مرئية لكن لا بالعين التى هى جزء من البدن بل بعين النفس التى هى ذاتها ومرئيات تلك بالنسبة اليها كرئيات هذه بالنسبة اليها فهى

عندها(١) كهذه عند هذه نعلم ان مرأى المرآة على لونه وشكله ومقداره وقربه وبعده لايراه فى المرآة من لايكون نسبته اليها نسبة الرائى فى الموضع والمحاذاة واذا ارتفعت المرآة لم يرشئ ممارئى فيها ونعلم انه ليس فيها والالرآه الراؤن على السواء ونعلم انه اعظم من مقدارها بل حيث نراه نراه وراءها لا فيها وموقعه من البصر فى المرآة كموقع المبصر من العين هاهنا وما هو هو ولو كان هو لما رائى فى وقت اصغر منه وفى وقت اعظم جدا مع جمع الخلقة والشكل فاذا لم يكن هو هو وهو غيره وذلك الغير يراه احد الحاضرين الذين هم منه بمسمع ومرأى دون الآخر فكذلك هذا بل ادق وألطف من هذا والقول الاول هو الجواب .

وهذا مثال لتقريب المعنى من تصور السائل والقول بأن هذا هو هذا هو مجاز بل قول اصطلاحى وانما الحق هو أن هذا صورة هذا ومعناه الذى اراد القائل تصويره فى ذهن السامع فهذا تراه العين التى هى آلة وهذا تراه الذات التى ادركت هذا بالآلة فلو نالت النفس الذات للذات لا بالجوارح والآلات لرأت فيها ما ترى هى فى ذاتها من هذا كمقابلة المرآة للمرآة مثلا .

الفصل الثانى والعشرون

فى ان مدرك العقليات والحسيات فينا واحد بعينه

ولست افرق فى هذا الادراك بين ما يسمونه صورة عقلية وبين ما يسمونه صورة حسية فانهم قالوا ما قالوه فى ذلك لقولهم فى الاجسام ورفع المقدار والتجزى عن النفس وغيرها مما هو غير جسم، وانا فلم تدعنى ضرورة الى القول بهذا وأرانى النظر بطلان ما نسبوه من هذه الصور الى القوى الجسمانية كما شرحته وكررته وبينته واوضحته فاستغنيت عن القول بهذا وما ارتفع لهم همهم بما تكلفوه ما اراد وارفعه عن النفس من التجزئة الفرضية والمقدار المختلف بالصغير والكبير والناقص والزائد لأنهم جعلوها مدركة لما ادركته القوى مع

(١) سع – عندنا –

ادراك

ادراك القوى له وبادراكها له على مقداره لايتبرأ من هذا الذى قصدوا تبرئتها منه فان الادراك كيف كان لايتبرأ فيه المدرك عن لقاء ذات المدرك ومايصح لهم القول بأن النفس تدرك الذات دون الشكل والمقدار فانها تدركهما وتفرق بين الصغير والكبير منهما فيما تراه وفيما تحفظه وفيماتتذكره كما قدكررناه .

فان قيل ان الادراك الذى نقول به ليس عـلى ما تقوله انت من لقاء الذات للذات، قيل فهل هو عـلى مقابلته حتى يقال ان المدرك لاينال ذات المدرك ولايلقاها فان كان فما الفرق بين المدرك وغير المدرك وبما ذايدرك وهلا قلتم هذا اولا واسترحتم من القول بالقوى الجسمانية التى خلقتموها واوجدتموها فى اعتقادكم من غير ان يدلكم على وجودها دليل صادق فان الادراك اذا لم يكن لقاء الذات للذات لم يحوجكم القول بأن النفس ادركت الصور الجسمانية الى القول بتجزئة النفس (وقسمتها ويبقى البدن واجزاؤه آلات لهذه النفس -١) فى الادراك وبادراكهـا لا يلقى الصورة الجسمية فلا ينقسم لكنه لا يمكن ان يقول بذلك متصور اعنى بأن الادراك لايلقى فيه ذات المدرك (٢) لذات المدرك ولولم يكن لم يكن بين المدرك وغير المدرك بالنسبة الى المدرك فرق .

وها انا قائل عـلى طريق النظر والمجادلة بما كتبت لا أرى القول به الآن لمن يناظر على هذا القول ويسمع النظر فيه ان كان القول بان المقدار وفرض القسمة فى الاقطار يخص الجسم فى جسميته حتى لا يكون لغير الجسم اقطـار ولايتقدر بمقدار مما تشهد به فطر العقول فالخلاف فيه باطل عند المتصورين من المناظرين وليس كذلك بل الامر بالعكس فانا ما نرى احدا الا والذى فى اولية عقله وفطرته تصور الاقطار والمقدار وقبول القسمة الفرضية لكلما يتصوره بحيث لايتأتى له ان يرفعه بذهنه عن شىء مما يتصوره ذهنه ولا بدليل ولا حجة توافق عليهـا الذهن الا قسرا والقائل بذلك يقول بما لايتصوره اعنى القائل بوجود شىء لايتقدر ولاينسب الى ذى مقدار بأنه مساوله او اعظم او اصغر

( ) من صف (٢) من هنا الى الصفحة الآتية سقط من سح .

فاذا لم يكن بالفطرة والذى فى الفطرة مقابلة فبقى ان يكون ما دعت اليه ضرورة النظر وحامى عنه يقين البرهان وشهد له صادق الحجة والبيان فنطلب الحجج عليه ونستعرضها ونتأملها ونعترضها فان ثبتت والا تركنا الفطرة على حكم غريزتها.

فمن ذلك انهم قالوا فيما نحن بصدده ان الصورة المعقولة لا تحل فى شىء منقسم لانه لو كان كذلك لعرض للصورة المعقولة ان تنقسم بانقسام المحل الذى حلت فيه فكان حينئذ لايخلو اما ان يكون الجزآن متشابهين او غير متشابهين فان كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس هما(٢) اما ان يكون ذلك الشىء شيئا يحصل منهما من جهة المقدار والزيادة فى العدد لا من جهة الصورة فتكون حينئذ الصورة المعقولة شكلا ما اوعددا ما وليس كل صورة معقولة تشكل و تصير حينئذ الصورة خيالية لاعقلية.

واظهر من ذلك انه ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل فى المعنى لان الثانى ان كان غير داخل فى معنى الكل فيجب ان نضع فى الابتداء معنى الكل هذا الواحد لا كلاهما وان كان داخلا فى معنى الكل فمن البين ان الواحد منهما ليس يدل على نفس معنى التمام.

وجوابه ان هذا الاحتجاج انما يتم به منع القسمة المفرقة بين الاجزاء الحاصلة بالفعل لا الوهمية الفرضية التى لايلزم من توهمها حصولها بالفعل حتى تنقسم بقسمة المحل الصورة العقلية فليس كل ممكن يخرج الى الفعل فكيف المتوهم على طريق الفرض وانما يصح منه انه لو كان لكان اعنى لو انقسم المحل لانقسمت الصورة لكن المحل لاينقسم انقساما بالفعل والكثرة بالعدد مع التشابه فى المعنى وما قيل فى منعه عن الصورة العقلية حيث قال كيف يجتمع من الجزئين ما ليس منهما يقال مثله فى جزئى القطعة من الذهب ونحوها من متشابهات الاجزاء. واقصى الشناعة قوله ان الاثنينية والقسمة تكون من جهة المقدار والزيادة فى العدد لا من جهة الصورة فتكون حينئذ الصورة المعقولة شكلا ما اوعددا ما وذلك مما لايمتنع بحجة ولا هو دل على منعه باكثر من هذا القول اعنى ان تكون(١)

(١) الى هنا انتهى السقط (٢) كذا ولعله – منهما – ح

الصورة العقلية شكلا ما وعددا ما ولم يقل فيكون لها شكل ما ومقدار ما فان المقدار والعدد لا يمنع عن الصورة البسيطة كما لا يمنع عن الصورة العقلية التى توجد فى نفوس عدة وكل واحدة منها فى كل واحدة منها غير الاخرى بالعدد وكما لم يمتنع ان يكون لها عدد كذلك لا يمتنع ان يكون لها مقدار بل هو كما قيل مما لا يتصور الذهن رفعه عن شيء يتصوره وعلى انه ليس يلزم منه ههنا سوى القسمة الفرضية كما قيل فقولهم ان ما لا ينقسم لا يحل فى قابل الانقسام وقابل الانقسام لا تحل صورته فيما لا ينقسم حتى منعوا بذلك من كون مدرك الصورة المعقولة فينا هو مدرك المحسوسات لا يتم به ما قصدوه لكون القسمة فيه لفظا مشتركا بين الفرضي والوجودي . والذى يمتنع هو الذى بالفعل والذى قصدوه هو الذى بالفرض ولا يمتنع فيما لا ينقسم بالفعل ان تلقى ذاته ذات المنقسم بالفعل ولا ينقسم بانقسامه بالفعل ولا تتحرك اجزاؤه الى التفرق مع اجزائه كما تمثلنا عليه بجسم فى شعاع الشمس اذا قسم الجسم وفرقت اجزاؤه فان النور لا ينقسم بالفعل بقسمتها ولا يتفرق بتفرقها اذ لم يتحرك معها ولا اليها بل هى تتحرك اليه وتتفرق عنه وهو واحد لا يتفرق . وقوله ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل فى المعنى لان الثانى ان كان غير داخل فى معنى الكل فيجب ان يضع فى الابتداء معنى الكل هذا الواحد لا كلاهما وان كان داخلا فى معنى الكل فمن البين ان الواحد منهما ليس يدل على نفس معنى التمام .

جوابه ما قيل فى التمثيل بقسمة المتشابه الاجزاء كقطعة الذهب فان الاول من الجزئين مثل الثانى فى المعنى لا فى المقدار فهما جزآن لكل شبيهان به فى المعنى ليس معقول احدهما غير معقول كليهما الا فى المقدار كما قيل مثله فى العدد ونحن اذا اعرضنا عن هذه الحجج ومناقضاتها ورجعنا الى ما نشعر به من نفوسنا وهو أبين واثبت عندنا علمنا ان مدرك الصورة العقلية والحسية . وبالجملة مدرك الموجودات فى الاعيان والمتصورات فى الاذهان فينا واحد هو ذات الانسان كما يشعر به كل واحد منا من ذاته انه هو الذى ابصر وسمع وعرف وتصور

وحفظ وتذكر وعلم وتدبر وحكم بالاثبات والنفى والصدق والكذب ومن هذا القبيل تقول عرفت وعلمت وقبلت ورددت وصدقت وكذبت وابصرت وسمعت والتاء فى كلامه واحدة الاشارة والمعنى على ماقيل غير مرة .

فأماحديث المقدار وقبول القسمة الفرضية وتخصيص ذلك بالجسم دون غيره من الجواهر الموجودة فقدكان يليق ان يؤخر الكلام فيه الى العلم الاعلى لكن النظر ها هنا لايتم الابه. فنقول فيه الآن مع ماسبق فى هذا البيان على طريق المجادلة ايضا ومعما اشرنا اليه فى كتاب سمع الكيان عند الكلام فى الخلاء والفرق بينه وبين الجسم الذى هو الملأ ان تخصيص الاجسام بالاقطار والمقدار القابل لفرض الغيرية والانقسام ان كان على طريق التسمية والمعنى فى الحدالذى بحسب الاسم حتى يكون ذو الاقطار والمقدار هو الجسم فالخلاء والملأعند قائل هذا القول جسم على ما قيل قبل هذا وكثير من الاشياء التى يقال فيها انها غير اجسام من الاعراض الحالة فى الاجسام تكون بحسب هذا اجساما ايضا فان الحرارة والبياض يتقدر كما يتقدر الجسم ويطابق من جسم بعضا ومن جسم كلا واقل واكثر فتتفضل على بعض معين مما هى فيه وتفضل عليها على ما لايحوجك الى تمثيل .

فان قيل ان ذلك المقدار هو للجسم بالذات وللحرارة بالعرض ولها معا بالقول المطلق. قيل بل لقائل ان يقول فى هذه المجادلة انه للحرارة بالذات وللجسم المشار اليه بالعرض .

فان قيل ان الجسم يبقى بمقداره بعد ارتفاع الحرارة والبياض عنه فلا ينقص بذلك مقداره واستدل على انه لم يكن للحرارة الزائلة عنه مقدار ولاعظم لبقاء المقدار فى الجسم كما كان بعد ارتفاعها عنه وليس كذلك لو ارتفع من الجسم جزء قبل بل كان لها مقدار ارتفع بارتفاعها وما نقص لانه طابق وداخل مقدار الجسم وجزء الجسم لايطابق مقداره الجزء الآخر .

فان قيل ان المقادير لاتتداخل على ما قالوا فى الخلاء ورددناه بما رددنا حيث قالوا

قالوا ان مجموع بعدين اكثر من بعد واحد فلو تداخلا لكان مجموع البعدين كالواحد ولم يكن بينهما فرق وكان الكل مثل جزئه وهذا محال .

قيل ان هذا الكلام قد غالط الاوهام حيث اخذ المتداخلين كغير المتداخلين في الوضع فألزم منه المحال والقائل بتداخل الاجسام من غير زيادة في الاحجام يقول بتداخل المقادير من غير زيادة في التقدير والمغالطة في المقدار والتقدير فكيف والجسم والمقدارها هنا بحسب الفرض والتسمية واحد في المعنى فتكون الحرارة والبرودة والبياض ونحوها بحسب الزام هذه المجادلة اجساما ايضا لانها ذات امتداد وعظم يطابق الجسم ويساويه ويزيد عليه وينقص عنه ويبقى حينئذ اختلاف بعد هذا الجامع فيحتاج ان تكون للأجسام بعد الجسمية فصول تخالف بها الحرارة (١) البرودة والبياض السواد وأين الفصول ولا فصل للجسم بعد ما قالوه من المقدار والتقدير في الاقطار المتقابلة التي سموها طولا، وعرضا، وعمقا، فان لم يقل كذلك اعني بان الجسم معناه هو معنى ذي الاقطار بل انه الذي له العظم والمقدار كمحمول خاص بالموضوع لا يتعداه حتى يكون كل ما ليس بجسم فلا مقدار له كان الخلاف اظهر فيما قيل من الحرارة والبياض وبأى حجة يخص هذا المحمول بهذا الموضوع .

قالوا ان الاجسام يتفق صغيرها وكبيرها في الجسمية ويختلفان في المقدار فالمقدار غير الجسم وهو حالة له وصفة من صفاته الخاصة .

واستدلوا بزيادته ونقصانه في الاجسام من غير زيادة ونقصان في جواهرها بالقوارير الممصوصة والمكبوسة(٢) حيث يزيد مقدار ما فيها من غير زيادة في جوهره وجسمه وينقص من غير نقصان وقد اجيب هناك عن هذه الشواهد الموهمة .

ونقول الآن ان الاجسام كما تتفق في الجسمية وتختلف في المقادير كذلك المقادير تتفق في المقدارية وتختلف بالاصغر والاكبر كخطين احدهما اعظم من الآخر وكذلك الكبر والصغر يختلفان بالاكبر والاصغر وما اوجب ذلك فيها سوى

---

(١) سع - والبرودة (٢) سع - الملبوسة

المقايسات الذهنية والاعتبارات الاضافية فرجع النظر من الاكبر والاصغر الى الكبير والصغير من المقادير ومنها الى الاجسام فكان التقدير فيها مناسبة اضافية بين الذوات بالاكبر والاصغر والمساوى كما كان فى العدد الاقل والاكثر والمساوى وكما ان الكمية العددية لم تختص بجسم وغير جسم بل باعتبار ذهنى فى التقدير العددى كذلك حال الاجسام وغير الاجسام فى النسبة الى المقدار المتصل ولا فرق بينهما الا فى الاتصال والانفصال وانما هما للقدر لا للقدار . فالمقدار اتصال المنفصل والعدد انفصال المتصل فيهما للعدود لا العدد والعدد من اجل المعدود كذلك الاتصال للقدار من جهة المقدر والكل اعتبارا اضافى وكما لا يزيد العدد الا بزيادة المعدود كذلك لا يزيد المقدار الا بزيادة المقدر فما المقدار حالة فى الجوهر كالحرارة تزيد وتنقص على ما قالوا من غير زيادة ونقصان فى الجوهر كما ان العدد ليس كذلك ولم يختص العدد والعد بالاجسام فكذلك لايختص المقدار والتقدير بها وانما القسمة هى التى تخص بعض الاشياء دون بعض فان منها ما ينقسم ويتجزأ بالفعل ومنها ما لا ينقسم ولا يتجزأ بالفعل وفرض القسمة وتوهمها لايرتفع عن احدهما فى الوهم والفرض لا فى الحصول بالفعل بدخول شئ غريب بين الاجزاء وذلك الفرض لا يجوز الحصول فى الوجود وان جاز فرضه وتوهمه فليس كل جائز التوهم جائز الوجود على ما تعلم فهذه مجادلة مفيدة لا يتعذر على سامعها ومتأملها تخليص الحق بشهادة الوجود منها وكثير من قول القدماء فيما لا يتجزأ اشاروا به الى هذا .

واشتبه على من سمعه حيث سمع فيه جزءا فظنه جزءا جاء من قبل القسمة لا بعضا من الموجودات فالنفس بهذا المعنى جزء لايتجزأ وسامعه يظنها بذلك جزءا انفرد عن جملة متصلة بقسمة فاصلة وتجزئة وبقى هو مما لا يتجزأ فاستحال عندهم هذا الاتفاق طبيعة المتصل فى الجوهر فكيف تجزأ كله وبعضه لا يتجزأ ولو قال بدل قوله جزء شيئا او بعضا او موجود الا يتجزأ لما اشتبه لكنه بلفظة الجزء ادلى بمعنى آخر بقوله حيث يتكلم فى الموجودات على المبدأ والمبتدأ

والمبتدأ والكل والبعض والجملة والاجزاء فبين ما يتجزأ مما لا يتجزأ فقد صح مما قيل ان النفس الواحدة فينا هي المدركة لسائر الادراكات المنسوبة الى الواحد منا من الذهنيات والوجوديات من العقليات والحسيات والحفظيات والذكريات والوهميات والخياليات وقد كان بما قيل في الفصول السابقة غنى لكن (١) حل الشكوك برد الأقاويل الباطلة بابطال حججها مفيد ايضا .

الفصل الثالث والعشرون

فيما يقال من العقل بالقوة والفعل وفي العقل الفعال

يقال عقل لذات فعالة وفعلها باشتراك الاسم فيقال عقل وعاقل ومعقول فيسمى العاقل عقلا والفعل ايضا يسمى عقلا والعقل الذي هو الفعل هو الأعرف وينقسم في لغة القدماء الى قسمين .

احدهما علم والآخر عمل والعلم قد عرفته جملة ويخصون العقل من جملته بتصور ومعرفة خاصة وعلم بحسبها فالعقل عندهم ادراك ذهني ولا كل ذهني بل ادراك الصور المجردة عن الاجسام وعلائق الحس اما في الذهن كالمعاني الكلية مثل صورة الانسانية المجردة عن اللواحق الجزئية التي تخصها بزيد وعمرو بل تكون بحسب تجريدها صالحة لأن تكون كلية تقال على كل واحد من اشخاص الناس واما المجردة في الوجود كالنفس وما فوقها مما ليس بجسم ولا عرض في جسم فادراك هذه الاشياء وتصورها ومعرفتها وعلمها يسمى عقلا والمدرك العالم لها وبها يسمى ايضا عقلا، والعمل هو التصرف بحسب الرأي والتدبير الذي يكون معلوما ومعمولا به كتدبير الانسان لنفسه في تقدير افعاله واحواله وتدبير منزله ومدينته فهذا الفعل ايضا يسمونه عقلا ويسمى فاعله عقلا ايضا .

وقد قيل في علم النفس ان نفس الانسان تعقل المعقولات وتعلم الكليات بعد أن كانت لا تعقلها ولا تعلمها فهي في اولية حالها عقل بالقوة ويسمونها لذلك عقلا هيولانيا بمعنى انها محل قابل للمعقولات ومن شأنها ان تقبلها بتعلم وتعليم كما تتحققه من حال الانسان ومخالفته لغيره من الحيوان في كونه لا يرى على حدود كماله في اولية حاله

---

(١) سع - غنى لحل الشكوك .

بل يعلم فيتعلم ويبصر فيعقل ويهمل فلا يعقل ولا يعلم فنفسه هيولى تقبل صورة المعقولات العلمية والعملية وانما تقبلها من معط وسبب فعال لها فبها تخرج النفس فى قوتيها العلمية والعملية من القوة والاستعداد الى الكمال والفعل وانما يكون ذلك السبب كذلك بالفعل اعنى عاقلا بالفعل لان مخرج الشيء من القوة الى الفعل يحتاج ان يكون ذلك الشيء الذى اوجده فى ذى القوة عنده بالفعل فهذا المفيد عقل بالفعل يسمونه العقل الفعال. قالوا وانما سمينا العاقل عقلا لانه يعقل ذاته فيكون العقل والعاقل والمعقول فيه واحدا من حيث يعقل نفسه فهو العاقل وهو المعقول وفعله الذى هو عقله لا ينفصل عن ذاته فى ذاته فهو ذاته وليس ذلك لفاعل وفعل فى قابل غير العقل فلذلك سمى العاقل باسم فعله عقلا .

وهذا العقل الفعال الذى هو معلم الناس هو عندهم العلة الفعالة لنفوس الناس والحيوان والنبات وهو مكمل نفوس الناس ونسبته اليها نسبة الشمس الى الابصار من جهة انها به تقوى على ادراك المعقولات ونسبة المرآة التى فيها صور بالقياس الى مرآة ساذجة ينتقش فيها ما فيها فهو الصحيفة التى ترى ما فيها والمصباح الذى به يرى كذلك هذا العقل الفعال تفيض منه قوة على المتخيلات التى هى بالقوة معقولة فتجعلها معقولة بالفعل كما يجعل نور الشمس المرئيات بالقوة مرئية بالفعل ويجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل كما يجعل نور الشمس البصر بالقوة باصرا بالفعل وكما ان الشمس بذاتها مبصر وسبب لأن تجعل المبصر بالقوة مبصرا بالفعل كذلك هذا الجوهر بذاته معقول وسبب لصيرورة المعقول بالقوة معقولا بالفعل . والعاقل بالقوة عاقلا بالفعل لكن الشيء الذى هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة وخصوصا اذا كانت مجردة بذاتها لا بغيرها وهذا الشيء هو العقل بالفعل ايضا فاذا هذا الشيء معقول بذاته ابدا بالفعل وعقل بالفعل وانما يعقل الكليات دون جزئياتها لانها هى المعقولة ابدا على حالة واحدة والجزئيات المتبدلة المتغيرة لا تدركها وانما تدركها النفس بوساطة البدن وعلاقتها به وهذا العقل الفعال لا يحل الابدان ولا يتعلق بها فلا يدرك الجزئيات ولا يخفى

عنه

عنه شيء من الكليات التي الجزئيات في ضمنها فان الصورة المعقولة واحدة كلية ولو كانت في الاعيان في كثرة غير متناهية، ألاترى انك حين تعرف زيدا وعمرا وتعرف من كل واحد منهما معنى الانسانية لا تزداد على ما عرفته من زيد بما عرفته من عمرو معرفة ولاعقلا وكذلك اوكررت نظرك في ألوف من الناس لكان المعنى الحاصل لعقلك منهم باسرهم واحدا وهكذا في غير الانسانية من سائر ما يحويه الوجود من الجواهر والاعراض محصول العقل منه واحد من كثرة غير متناهية فهكذا يعقل العقل والنفس اذا التفتت اليه ادركت المعقولات واذا التفتت الى عالم الطبيعة والاجسام ادركت المحسوسات وكل نفس لا تلتفت الى عالم العقل لا تعقل المعقولات كما انها اذا التفتت عن (١) البدن وعلائقه من عالم الطبيعة لا تدرك المحسوسات فهذا العقل علة وجود النفوس وعلة كما لها. فهذا محصول قولهم في النفس الانسانية والعقل الفعال والعقل والعاقل والمعقول على الاطلاق.

واقول ان الذي اشير اليه باسم العقل في اللغة العربية انما هو العقل العملي من جملة (٢) ما قيل وجاء في لغتهم من المنع والعقال فيقال عقلت الناقة اى منعتها بما شددتها به عن تصرفها في سعيها فكذلك العقل العملي يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع والذي اراده اليونانيون من المعنى الجامع للعلم النظري والرأي العملي لم يكن له في العربية اسم فنقله الناقل الى اسم يدل على بعض معانيه فكيف وهم يسمون الملك والرب عقلا والأشبه انه يحاذي المعنى الذي يسمى في اللغة العربية (٣) الها ومنه سمي الكتاب الذي لارسطوطا ليس بالالهيات واول المعرفة به انما كانت من جهة الفرق بين النفس الانسانية وغيرها فسموا مايختص بمعرفة النفس الانسانية دون غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية نطقا وعقلا فقالوا نفسا ناطقة ونفسا عاقلة وعقلا هيولانيا وعقلا بالقوة وعقلا بالفعل ثم اخذهم النظر فتشعب لهم من ذلك الفرق ما انتهى بهم الى القول بهذا وذلك من جهة انهم رأوا نفس الانسان تعرف وتعلم بعد جهل وتكمل بعد نقص فنظروا

---

(١) سع — الى (٢) صف — جهة (٣) صف — العبرية .

الى هذا الكمال من جهة كونه بالقوة ومن جهة كونه بالفعل فسموها بحسبه عقلاهيولانيا وعقلابالقوة ثم جرد واذاك الفعل عن القوة فقالوا عقلا فعالا وهذا من جهة التسمية والتصور سهل لكنه من جهة تفريق القوى وقسمة النفس الى قوى عاقلة وقوى حساسة والعاقلة الى قوة علمية والى قوة عملية حتى تكون كل واحدة من هذه غير الاخرى هو الذى يبعد عن الحق بعدا كثيرا فان الصفات الذهنية لا يلزم ان تكون فى الوجود فى اشخاص متفرقة كما هى فى النفس ونفس الانسان على ما قيل يشعر العاقل منها بانه الحساس والحساس بانه العاقل والمدرك بانه المحرك والمحرك بانه المدرك فلا تتكثر بكثرة الافعال ، والذى الزموا به من كون العاقل فينا غير الحساس من جهة التجزى والانقسام قدسلف فيه ما كفى من الكلام وصح ان مدرك الصور التى خصوها بالعقلية وميزوها بالكلية مناهو مدرك الصور الاخرى فلم يبق لتسميتها بالعقلية والحسية معنى بل المعنى هو للذهنية والوجودية. والى ذلك اشار الاقدمون من القدماء فنقلته تصاريف الاوهام الى هذا والكلية والجزئية انما هى اعتبارات عارضة فى الذهن للصور الذهنية بنسبتها الى الاعيان الوجودية فهى للمحسوسات كما هى لغيرها فان البياض والحمرة والحرارة والبرودة وكل محسوس له صورة عند الذهن لها نسبة الى الكثيرين بحيث يقال على كل واحد منهم ان هذا هو هذا فيقال لكل واحد من القطن والكافور والثلج انه ابيض كما يقال لكل واحد من زيد وعمرو انه انسان عالم عاقل والبياض محسوس (وكل من الانسانية والعقل والعلم غير محسوس - ١) فمن احب ان يخص باسم العقل والمعقول من جملة الصور الذهنية ما كان غير محسوس فله ذلك كالعلم والجهل والمحبة والبغضاء والشوق والعشق والارادة وغيرها مما لا يدرك بحاسة من الحواس الظاهرة المعروفة وتدركه النفس بذاتها وبالبواطن من آلاتها حتى تنقسم الصورة الذهنية الى مايدرك الحس نظائره فى الاعيان والى مالاتدرك الحواس نظائره فى الاعيان ويخص الاول باسم الصور (الحسية) والخيالية كما خصه القدماء والثانى باسم

(١) من صف .

الصور(١) العقلية جاز، هذا مع الاعتراف بان المدرك لها واحد وتكون النفس مدركة لهذه الصور محصلة لها تارة بالقوى والاستعداد حتى يكون ذلك من شأنها ان يحصل لها وتارة بالفعل والكمال حتى يكون حاصلا والمعقول منها كالمحسوس والمحسوس كالمعقول من جهة كونها صورا ذهنية لا من جهة الاعيان التي تدرك الحواس فالقول بالعقل الذى هو الفعل هو هذا، والفاعل من الفعل والفعّال منهما حيث وجد وافعلا بعد قوة فطلبوا فعلا بغير قوة وهو الفعال دائما ابدا والاعتبار يرينا فى الوجود اشياء بالقوة يخرجها الى الفعل شىء بالفعل فان الحار بالفعل يجعل الحار بالقوة حارا بالفعل وذلك الذى بالفعل قد يكون مما كان بالقوة وصار بالفعل ايضا واتصل كذلك واحدبعد واحد فيما يستأنف وفيما مضى كالاب للابن والابن لأبنه والابن لابنه يتصل هكذا ويرينا اشياء بالفعل دائما تخرج الى الفعل ما بالقوة كالشمس بنورها وحرارتها الدائمين لها ابدا ويشهد الوجود أن ما بالقوة والامكان يصير بالفعل من جهة شىء هو كذلك بالفعل وذلك الذى بالفعل لا يلزم ان لا يكون قد كان بالقوة وماقبله وقبله كذلك ايضا بل يلزم بما يأتى من النظر فى العلم الاعلى ان ينتهى الامكان والقوة الى الوجوب والفعل ابدا فهذه كلية يحكم فيها وبها .

والنفوس فى تعلمها بعد الجهل وكما لها بعد النقص لا يلزم فيها هذا فان الحبة من الثمرة شجرة بالقوة تصير شجرة بالفعل من ذاتها وليس تجعلها بالفعل شجرة اخرى بل تخرج بذاتها الى كمالها كذلك النفس يجوز ان تخرج الى كمالها بذاتها من غير ان يكون لها شىء هو كذلك بالفعل يخرجها الى الفعل وينتهى بها الى كمالها سوى ادراك الموجودات والنظر فيها فيجوز ان يقول القائل بما قاله من العقل الفعال تقديرا وحدسا ولا يجعل ضروريا لازما بل من طريق الاولى والاشبه، وعلى هذا الوجه قاله من قاله من القدماء. وانما الطريق الذى بها يقال بالضرورة هو الذى قلنا من ان العلل الموجبة لوجود المعلولات اكثر فى كمالها واتم فى وجودها من كمال المعلولات ووجودها ويرتقى ذلك فى العلل الى حيث

---

(١) من صف .

يكون كل نقص فى المعلول عند العلة الاولى على حال كمال وكل ما هو عند المعلول بالقوة وفى وقت يكون بالفعل ودائما عند العلة الاولى فان الامكان لايستند الى الامكان ابدا كما يتضح فى العلم الاعلى ، فأما التجريد والمفارقة فى الادراك والمدرك والصور العقلية والخيالية فقد قيل فيه ما كفى ، فعلل النفوس الموجبة لوجودها قد يمكن ان يكون هى[1] التى منها كمالها كل واحدة من علتها وعلة اخرى حتى يكوى الموجد غير المكمل كما يكون الاب غير المعلم وقد تبين بدليل اختلاف جواهر النفوس وغرائزها اختلاف جواهر مباديها وعللها والتعليم لايقتصر على العقل الفعال وغيره مما لا يرى بل قد يكون المعلم من البشر وهو الاكثر كما يعلم الجهال العلماء وقد يكون منهما اعنى من البشر وغير البشر كما تراه فيمن يعلمه بشر مثله فيتعلم سريعا او بطيئا او لا يتعلم وفيمن يتعلم بغير معلم من الناس على ما هو الكثير والاكثر من اماثل العلماء الذين يتعلمون من لوح الوجود وهو اولى هذا فى التعليم .

واما ما قيل فى الصورة المجردة والتجريد والذات المجردة والمادة وعلائقها فالخطب فيه يطول وتأخيره الى العلم الاعلى اولى . وانما جلب القول بالتجريد عن الاجسام والمواد القول فى الاجسام وتخصيصها بالمقادير والقسمة الفرضية والوجودية فقيل جسم ومادة وغير جسم ومع ما اوضحته فى ذلك فلا استأنف الآن فيه قولا بل اقول جملة ان المعية لا يتبرأ فيها موجود عن موجود من حيث يجمعهما الوجود والقرب والبعد والمشافهة والمباينة للذات من الذات لا توجب كون احدهما لاحدهما موضوعا ومحلا وان عنى بالتجريد ان لا يكون للجوهر الذى هو عاقل بالفعل ابدا علاقة بجسم كعلاقة النفس التى ذكرنا بالبدن كما عناه الاوائل من القدماء كان له موقع ومعنى فاما ان لا يكون معها فلا وما قيل فى الاعراض من الحرارة والبرودة وغيرهما يحتاج الى تأمل ونظر مستقصى — وباقى الاعراض نسيب فى الاذهان باعتبار ما فى الاعيان كالكبير والصغير والقليل والكثير والمكان والزمان والدار والجار والقينة وغيرها

---

(١) كذا

لا يستقر منها ما يقال فيه ان الذات فى الذات اومع الذات وانما هى مناسبات ومقايسات فهذه هى الاعراض التى يقال انها موجودة فى الموضوعات والجواهر ، والذوات اذا قيل لشيء منها انه فى شيء فليس احدهما بفى اولى من الآخر اللهم الا فى الاجسام الحاوية والمحوية والحاملة والمحمولة كما عرف فى الطبيعيات وكون (١) النفس فى البدن كان فى العرف الاول كالحرارة فيه حتى فرق النظر بينهما فهذا التجريد قد اتضح معناه وبعد عن غرضهم المقصود فيه يتحقق النظر (٢) فى الاصول التى بنى عليها . واما تخصيص العقل بالكلى وادراكه دون الجزئ فهو الذى نجمل فيه الكلام .

الفصل الرابع والعشرون

فى ابطال ما قيل من ان العقل لا يدرك الجزئيات والمحسوسات

الذى دعاهم الى القول بان العقل لا يدرك المحسوسات هو اعتقادهم ان المحسوسات ذوات المقادير والاشكال القابلة للتفرق والانقسام اذا ادركها العقل لزم ان ينقسم بانقسامها لان ذاته تلاقى ذواتها بادراكه لها فيلاقى كل جزء منها منه غير ما يلاقى الآخر فينقسم بملاقاة الاجزاء ولو كان العقل مما ينقسم ويتجزئ لاستحال ادراكه للصور المعقولة التى لا تنقسم ولا تتجزئ .
قالوا لان الصورة المعقولة لو حلت فى قابل التجزئ لتجزأت بتجزيه على ما قلناه ورددناه واوضحنا فيه موضع الاشتباه فانتهى بهم ذلك الى القول بوجود جوهر غير جسمانى يدرك المعقولات دون المحسوسات والكليات دون الجزئيات اما المحسوسات فلما قيل واما الجزئيات من المحسوسات وغير المحسوسات قيل لما يدخل عليها من التغاير وتبدل الاحوال فى الاوقات فيتبدل حال المدرك فى ادراكه لها من قوة الى فعل ومن فعل الى قوة وهذا الجوهر الذى قالوا به قالوا فيه مع قولهم بانه يدرك المعقولات دون المحسوسات انه هو الذى يخرج النفس الناطقة من كونها عقلا بالقوة فيجعلها عقلا بالفعل فهو ابدا بالفعل وقد قلنا فى ذلك ما قلنا من حديث المعلم والتعليم واذا كان ابدا بالفعل فلا يدرك الجزئيات

(١) صف – وقوى . (٢) صف – فيه بتحقيق النظر

التي تكون تارة بالقوة موجودة وتارة بالفعل فيخرج بذلك من قوة الى فعل ومن فعل الى قوة وهو ابدا بالفعل كأنهم لما قالوا ان المعقولات التي تستفيدها النفس منه موجودة عنده ابدا بالفعل اوجبوا له ان يكون في سائر ادراكاته ابدا بالفعل ولا يكون في شيء بالقوة وفي شيء بالفعل وسموه لذلك عقلا فعالا . وصاروا في قولهم به كأنهم قد رأوه عيانا وعرفوه يقينا فاثبتوا له ما اثبتوا ورفعوا عنه ما رفعوا وجوزوا للنفس كلا القسمين وكلتي الحالتين اعني ادراك المحسوسات والمعقولات والقوة والفعل فيكون لها من المعلومات ما هو بالفعل من اول وهلة وهي الاحكام الغريزية التي لا تكتسبها بتعليم كالقضايا الاولية ومنها ما هو لها بالقوة والاستعداد ويصير لها منه ما يصير بالفعل بالاكتساب ويبقى في القوة ما يكتسب فيما بعد وقالوا ان ذلك لها بالبدن فانها بمفارقته تدرك المحسوسات وبعلاقته تدرك الجزئيات ولولاه لما ادركتها واذا فارقته لا تدركها وانما تدرك المعقولات بتجردها عن البدن وقد قيل تجردها بالتفاتها الى العقل الفعال الذي هو علة وجودها وعلة كمالها وتدرك المحسوسات بالتفاتها الى البدن والى علاقتها به والقوى الجسمانية التي لا تفارق الابدان (بل قوامها فيها وبها تدرك المحسوسات والجزئيات ابدا ولا تدرك غيرها لانها لا تفارق الابدان — ١) والعقل الفعال يدرك المعقولات ولا يدرك المحسوسات لانه مفارق ابدا والنفس تقارن وتفارق فتدرك هذا وهذا لان مدرك هذا من حيث يدرك هذا لا يدرك هذا فتدرك المحسوسات لامن حيث تدرك المعقولات والمعقولات لامن حيث تدرك المحسوسات لان تلك تدركها بالقوى الجسمانية وهذه تدركها بالعقل الفعال المجرد المفارق، وقد قلنا ان الادراك بالآلة وغير الآلة والوسيط وغير الوسيط حكمه كله واحد في وصول المدرك الى المدرك فكله وصول ونيل ولقاء الذات للذات واذا وصلت الذات الى الذات نخرج من البين الوسائط والآلات فاذا صح الادراك صح اللقاء واذا صح اللقاء وجب ما انكروه من الانقسام فلم تفد الوسائط والآلات شيئا لانهم قالوا مدرك

( ) سقط من — سع . المنقسم

المنقسم منقسم فان لم يقولوا هكذا و قالوا بل قلنا ان القوى حالة فى الاجسام وصور المحسوسات حالة فى القوى وفى الاجسام التى هى حالة فيها و النفس تدركها فيها على ان تلك محلها دون النفس والانقسام الذى منعناه انما يجب من جهة كون النفس محلا للصورة المحسوسة لا من جهة ادراكها لها. فانهم وان كانوا لم يقولوا هذا فلهم ان يقولوه وكلامهم عليه انص وان كانوا عادوا وقالوا بعد قولهم فى المحل والحال والحلول فى الادراك والمدرك والمدرك فلعل من يتامل كلامهم يقول انهم لم يقولوا ما قالوه من جهة الادراك وانما قالوه من جهة الحلول فعندهم اذاً فرق بين الادراك والحلول وهذا الفرق انما يكون بان يقولوا ان الصورة الذهنية عرض لا يقوم بنفسه وانما يقوم فى موضوع وموضوعها موضوع القوة الجسمانية فالقوة الجسمانية تدركها فى ذلك الموضوع المشترك لهما .

فيقال فى جوابه اذا كان بين الادراك والحلول فرق وهو كون المدرك والمدرك شريكين فى الموضوع فالنفس كيف تدرك بهذه الوساطة . أبان تصير شريكا للقوة الجسمانية فى الادراك فى الموضوع؟ فهلا كانت هى المدركة لما فى الموضوع من غير مشاركة هذه القوة فأى تأثير لهذه القوة وادراكها فى ادراك النفس للصورة فى الموضوع الذى شاركها فيه . أم بان الجسم محل للقوة والقوة محل للصورة فتصير الصورة اذا فى محل القوة ايضا فان ما فى العرض الذى فى موضوع هو ايضا فى الموضوع فيعود القسم الاول ولا يبقى فرق بين كون القوة محل الصورة المدركة وبين كون الجسم محلها فى ادراك النفس لها اذا اردتم ان تكون النفس مدركة ولا تكون محلا وان لم تقولوا بهذا ولا بهذا بل بوجه قد صرحوا به مما لا يتصور وهو ان القوة تدرك الصور المحسوسة ثم ترفعها الى النفس فحينئذ يعود القول الاول واذا حق اللقاء خرج السفير وكيف يكون هذا الرفع ان كانت تؤديها على ما هى عليه الى النفس فما الحاجة الى سفارتها ولم لا تكون النفس هى التى ادركتها اولا وان غيرتها وبدلتها فما هى هى التى حصلت من الوجود ووافقت صفات الموجود فالصورة الذهنية المقول عنها غيرها فيرجع

القول الى اللقاء وليس فى الحلول ما يوجب الادراك غير اللقاء ايضا والملاقى على انه محل اوغير محل يلزم فيه ما الزموا من التجزئ من جهة اللقاء فان لم يلزم عندهم الا من جهة الحلول فالحلول الذى قالوه فى البدن قد منعناه ايضا واوضحنا انه ليس فى البدن واجزائه ما يصلح ان يكون لصور المحسوسات المحفوظة والملحوظة محلا ولا فيما يتصل به معه ولا فيما يبعد عنه مما لا يتصل به واستوفينا البيان فى ذلك والايضاح فيما لم يبعد من الكلام. وتحقق وتكرر مرارا كثيرة بعبارات مختلفة ومتفقة ان مدرك المعقولات هو مدرك المحسوسات منا ومدرك الاعيان الموجودة هو مدرك الذهنيات فينا وما تجزأ بصور المحسوسات ولا انقسم حتى يلزم من انقسامه انقسام مايدركه ويحل فيه من الصور المعقولة التى قالوا انها لا تتجزئ فقد بطل ما قيل من ان مدرك المعقولات فينا غير مدرك المحسوسات ومدرك الذهنيات غير مدرك الموجودات وبطل ببطلانه ما شيدوه على بنيانه من وجود شيء يدرك المعقولات ادراكا بالفعل ودائما ولا يدرك المحسوسات ويدرك الكليات ولا يدرك الجزئيات بل العكس اولى. وهو ان مدرك المحسوس والجزئ قد لايدرك المعقول والكلى لانه من طريق الادنى والاعلى والاجلى والاخفى والاقل والاكثر فمدرك الاعلى يدرك الادنى ومدرك الاخفى يدرك الاجلى ومدرك الاكثر يدرك الاقل ومدرك الاعم يدرك الاخص. وكيف لا والعموم انما حصل للذهن من الخصوص فمدرك الكليات والمعقولات يدرك المحسوسات والجزئيات واذا كان هذا شيء تمحلوه واداهم الى القول به ماليس بحق ولا لازم مما قدنا قضناه وابطلناه واظهرنا موضع الاشتباه فيه واوضحناه فقد استغنينا عن هذا التمحل وعن تطويل المناظرة فى ابطال ما دعا اليه وبسط القول فى مناقضته . وانما (١) اوردناه على طريق الاستثمار للاستقصاء والاستظهار حتى يسمعه من سمع بذلك يتداول فيما يكتب ويقال فى قوم بعد قوم واجيال بعد اجيال ويقف على نتيجة القول الذى حصل من ابطال اصوله فى ابطاله ولا يبقى

(١) سع - اوبما .

عنده فيه موضع شك ولا اشتباه وهو من المهمات التى نحتاج اليها فى العلم الاعلى وفى ابطال ماقيل فيه من ان خالق الكل لانحيط به علما فمحو أثر هذا البنيان بعد نقض قواعده مهم فى محو ذلك الغلط الذى بنى عليه وتشيد به وانتسب اليه وتشييد القواعد العلمية المقابلة لهذه القواعد مفيد فى تشييد الحق المقابل لذلك الباطل وايضاحه على جليته التى لا اشتباه معها .

الفصل الخامس والعشرون

فى الرؤيا والمنام وما يراه الانسان فى الأحلام

ومن جملة الادراكات الذهنية الأحلام وما يراه الانسان فى المنام على اختلافه فى الاشخاص والاوقات فانه مما يراه الانسان ولا يراه فى الموجودات ولو جعلوه من الادراكات العقلية لقد كان اولى مما جعلوه منها من المجردات والتجريدات فان الموجود فى الاعيان مما يدركه الانسان بحواسه قد اتضح الوجه فى ادراكه وكيفية ادراكه بآلات الحس على الوجوه المذكورة وما يتصور فى النفس من تلك المدركات الحسية ملحوظا ومحفوظا ومتذكرا ومنسيا قد قيل فيه ما قيل وهو من الموجودات وعنها يصور فى الاذهان فكان لها كالصورة والمثال وقد يدرك الانسان بذهنه من ملحوظاته ويتذكر من محفوظاته ويركب من بسائطه ويجمع من متفرقاته ويفصل من مركباته ويفرق من مجتمعاته بروية وقصده اوبسانحته وخاطره اللذين يصدران عنه بغير قصد وروية مايكثر اختلافه وتتفنن اصنافه ويكون من ذلك ما ينذر بما يكون قبل كونه مما يخص الرائى ويتعلق به اولايخصه ولا يتعلق به ويرى من ذلك صريحا كما يرى بالعين فيمايكون مثل مايكون وعلى ما يكون بعينه اويشافه بلفظه فيسمعه كما يسمعه بأذنه ويكون منه مايكون على جليته وقد يكون بتأويل وتعبير من الاشباه والنظائر والاسباب والدلائل على طريق التمثيل والتشبيه والاشارات والرموز فتارة بالمباينات والاضداد وتارة بالاشباه والانداد وتارة بهما وكذلك فى العبارات والاشارات قديكون بما يخص قوما دون قوم من ذلك فى عباراتهم واشاراتهم

وسيرهم وعاداتهم وقد يكون بما يخص الرائى من ذلك وقد يكون منه ماينبه على حاضر من الموجودات اللازمة للرائى كحال بدنه ومزاجه فى صحته ومرضه وكن يدل على كنز مدفون وسحر معمول وكمين عدو وماشبهها وقد يكون منه ما يذكر بأحوال ماضية تسنح فى الخيال كماتسنح فى اليقظة لتمكن آثارها وصورها المستقرة فى الحفظ عنها وهذا فى المنام كما فى اليقظة لكل انسان وانما الذى يخالف من ذلك هو الذى ينبه على الخفى المستور وينذر بالكائن الآتى والحكمة تقتضى النظر فى ذلك ومعرفة ماهيته وكيفيته وكميته حتى يعرفه طالب العلم ويحيط علما باسبابه وهذا موضعه لانه من جملة علم النفس وافعالها التى لاتستعمل فيها آلات الحواس الظاهرة .

فنقول اما ماهيته فهى ادراك صور ذهنية تلحظها النفس فى وقت النوم وتعطل الحواس الظاهرة عن افعالها وتصرفات النفس بها والذى ينذر منها بماسيكون اوينبه على خفى مستور مما هو كائن موجود اوكلاهما يخص باسم الرؤيا ومالايدل على ذلك بل يكون من تردد الخواطر وسوانح الذكر كما يكون فى اليقظة يخص باسم الاضغاث اشارة الى العبث(١) ومالايعرف له سبب وعلى ان من المجربين المتتبعين لذلك من قال انها كلها من الرؤيا ولكن منها ما يكون صريحا بغير تأويل ومنها ما يقرب تأويله حتى يعرفه اكثر الناس ومنها مايبعد تأويله (فلايعرفه الا العلماء ومنها ما يبعد جدا حتى لا يعرف – ٢) وهو الذى يسمونه بالاضغاث .

فأما كيفية ذلك فان الصريح منه هوالذى تراه النفس بعينه فيتمكن من الذهن ويثبت فى الحفظ فيتذكره الانسان فى يقظته لاستقراره فى حفظه وغيرالصريح فقد قيل فيه على طريق الحدس ومن قبيل الاشبه والاولى ان النفس ترى الصريح فلا يثبت ولايتمكن والنفس تتذكر الشبيه بشبيهه وعلى اثره والضد بضده والنظير بنظيره والرفيق برفيقه فتنتقل من الشىء الى مايليه من هذه ومن ذلك الثانى الى ثالث يليه فيما قبل وكذلك على الاتصال فالذى ينبه الانسان

(١) سع – الغيب (٢) سقط من سع .

من

من رقدته وهو باق فى ذكره هو الذى يذكره فى يقظته وماخطر بباله قبله وقبل قبله وانمحى لايذكره فيعود المعبر عـلى طريق العكس فيستدل بما بقى فى ذكره على ما انمحى استدلالا لابالتالى على المقدم وعلى السابق باللاحق هكذا فيستخرج من النظائر والأشباه والقرائن والاضداد بحسب الطبائع والاجناس والعادات والاخلاق والامزاج ما يستخرجه من التأويل فى كل بحسبه .

فأما السبب الفاعل لذلك فى النفس فقد قيل فيه ان النفوس بخاصيتها تطلع عـلى الغيب وانما الحواس وما توردة عليها فى اليقظة يشغلها فاذا تفرغت منها عادت الى ما لها بذاتها وخاصيتها .

وهذا قول يخالف ما قاله القوم ووافقنا عليه من ان الذى بالقوة لايخرجه الى الفعل الاما هو كذلك بالفعل وليس علم الغيب عندالنفس موجودا بالفعل فهو اذا بالقوة فمخرجها فيه من القوة الى الفعل هو شئ علم الغيب عنده موجود بالفعل وعلم الغيب الذى هو علم ما سيكون انما يتعلق وجوده حيث يوجد فيما يأتى من الزمان بأسبابه وموجباته الموجودة الآن مما بالطبع ومما بالارادة ومما بهما. أما الذى بالطبع فكالاحراق عند النار ، واما الذى بالارادة فكالعازم برويته على فعل شيء فى مستقبل زمانه فهو يعلم انه سيفعله من حيث عزم على فعله اذا لم يمنعه مانع ولم يقطعه قاطع ولايعلم ذلك غيره الا المطلع عـلى ما فى ضميره وعزيمته فكذلك الغيوب يعلمها العازم على فعلها قبل أن يفعلها او المأمور بفعلها الذى تجرى على يده وبسفارته بأمر الآمر وتقديره ونفس الانسان ليست الفاعلة المبتدئة لماسيكون مما لايتعلق وجوده بعزيمتها ولا الآمرة بالفعل ولا المأمورة به والالعلمته حين تعزم عليه اوحين تؤمر به فى اليقظة قبل المنام فبقى انها تطلع عليه من جهة العالم به اما الآمر المبتدئ واما المأمور الذى يجرى الامر على يده . واما المطلع عليه من جهتيهما او من جهة احدها فان العلم بالمجهول يحصل اما من جهة المعلوم الموجود واما من جهة العالم به وحصوله من جهة المعلوم الموجود اما بادراك عينه الموجودة واما بادراك اسبابه الموجبة له وحصوله من جهة العالم به فهو بأن

يتعلم الجاهل منه اما بطلبه واما بتنبيه العالم له عليه وما سيكون فليس بموجود حتى يدركه مدرك فيعلم به عالم من حيث ادركه فبقى ان يكون العلم به قبل كونه من جهة مباديه واسبابه لامحالة اما الطبيعية واما الارادية، فالطبيعى من اسباب ما سيكون قد علمت وتعلم انه يرجع الى الارادى فان الارادى من الاسباب هو العام لسائر الموجودات فالعلم به يؤدى الى العلم بالطبيعى وقد يدرك الانسان ويعلم فيما يراه فى المنام ما لم يره فى الاعيان اذلم يوجد فيها بعد ولم يحط بأسبابه الطبيعية علما من حيث هى فاعلة له بأنها تفعل ما تفعله فى وقت الفعل ومع الكون من غير أن تقدم فى ذلك روية ولاعزيمة يطلع عليها المطلع ويعلمها العالم. فبقى ان يكون حصول العلم بما سيكون من جهة مباديه الارادية وعزائم الارادة والمشيئة السابقة لكونه . ومن غير ذلك فلاسبيل الى حصوله لا من جهة الموجود فانه لم يوجد بعد ولا من جهة اسبابه الطبيعية التى لا يتقدم العلم والروية على فعلها وانما يكون ذلك عند المبادى المريدة وهذه المبادى التى تسبق عندها الارادة والعزيمة على فعل ما سيكون مما يراه الانسان فى المنام ويدل عليه دلائل الاحلام هى من غير البشر الذين يناجى بعضهم بعضا بالاشارات الحسية المسموعة والمرئية بالآلات الظاهرة فان الانسان يرى منه ذلك ما يرى ويسمع ما يسمع لا بعينه ولا بأذنه المعطلتين فى وقت نومه بل بعينه وأذنه الذاتيتين اللتين هما ذات نفسه المدركة لما يرى بالعين ويسمع بالأذن بل هى ممن يناجى البشر بمناجاة النفس بالنفس واطلاع النفس على ما عند النفس مما هو حاضر عند النفس فهى جواهر غير جسمانية وغير محسوسة عالمة عاقلة حساسة فعالة مريدة عارفة بجزئيات الموجودات وكلياتها.

اما انها جواهر غير جسمانية فلمشافهتها ذوات نفوسنا من غير أن يمنعها حجاب الاجسام ولا يصدها عائق من كثافتها، واما انها غير محسوسة فلأنها لا يراها من يرى النائم الذى يقرب منه ويشافهه ولا يرى ما يراه ، واما انها عالمة بالفعل فلما قلنا من ان غير العالم بالفعل لا يعلم ولا يعلم (١) وانما يعلم العالم بالقوة امابادراك

(١) كذا – وفى هامش سع – والظاهر ولا يفعل –

الموجود واما بتعليم العالم بالفعل، واما انها عاقلة فان المعقول استقرت عبارتنا فيه على الادراك الذهنى وهذا المعلوم عند المبادى بما يكون قبل كونه ذهنيا لا وجودى والوجودى الذى هذا صورته هو الشيء الذى سيكون، واما انها حساسة فلأنها قد تخبر بالمستور والخفى من المحسوسات فى موضعه ومقداره وعدده وشكله ولونه وهذا هو الاحساس.

واما انها فعالة فان التعليم والاعلام كله فعل وهى اما الآمرة واما المأمورة بالفعل لما سيكون مما اخبرت الانسان به، واما انها مريدة فلأن الاعلام، والمناجاة بالكلام والاشارات والتنبيه على الشيء بنظيره وشبيهه وضده على ما يرى فى الاحلام من الافعال الارادية لا من الطبيعية فانهم سموا بالطبيعى ما يجرى على نهج واحد بغير معرفة وهذه فنون مختلفة ومع معرفة ومعرفة بالمعرفة ومعرفة الجزئيات فلأن الذى يخبر به وينبه عليه انما هو من الجزئيات واما الكليات فان عارف الجزئى اذا عرف معرفته به صارت معرفته الثانية بقياس معرفته الاولى كلية فى سائر ما يعرفه لأن الكلى هو نسبة الذهنى الى الوجودى فكل مصدق او مكذب بشيء فقد نسب صورته الذهنية الى عينه الوجودية وعرف النسبة والكلية تعرض للصورة الذهنية من هذه النسبة اذ كانت الى الكثيرين فكل عارف بمعرفته ونسبتها الى الموجودات عارف بالكليات فكيف وقد يرى العلماء فى منامهم علوما كلية يقفون منها على غوامض ودقائق ويعرفون فيها الواجبات والحقائق ويحلون مشكلها ويتممون مهملها فعلمهم عالم بما علمهم لا محالة فقد صح لنا ووجب عندنا من دليل الرؤيا ووجود هذه الذوات الكثيرة او الذات الواحدة العالمة العاقلة الحساسة الفعالة المريدة العارفة بجزئيات الموجودات وكلياتها وكان سبيلنا اليها ودليلنا عليها اكثر هداية من دليل المعقول والتجريد الذى قيل وكان الاشبه والاولى عندنا بحسب نظرنا ان تكون هذه الذوات كثيرة هى علل النفوس ومباديها التى هى لها كالآباء على ماذكرنا وعنايتها بها لقرابتها منها فلكل واحدة من النفوس البشرية منها ذات روحانية

هى عليها اشفق وبها اولى تهديها الى صوابها وتحرسها من الأذى وتحامى عنها الاضداد والاعداء وتجلب اليها خيرا وتدفع عنها شرا من حيث تعلم ولا تعلم وقد يكون لها من غيرها من ذلك ما يناسب ما لها منها الا انها به اخص.

فأما هدايتهم للنفوس وتعليمها فى المنام فهو لأن النائم عن حواسه ملتفت عن شواغله البدنية فهو بالمفارقات فى حاله تلك اشبه واليها اقرب وعن هذه ابعد فيستدل بما يطلع عليه فى نومه الذى هو بعض تجرده والتفاته عن بدنه وشواغله على ما يطلع عليه المتجرد على التمام فى تجرده على الدوام وعلى ما له هو أن يطلع عليه اذا تجرد عن علاقة بدنه، فالرؤيا للعلماء المستدلين بالحاضر على الغائب وبالقليل على الكثير بشرى ودليل بما لهم وعلى ما لهم بعد الموت الذى يخافونه ويحذرون منه العدم والفوت والغيبة عن كل ادراك ومعرفة من الحياة التامة الفاضلة حيث ينتهون (١) منه على ان نسبة الموت الى الحياة كنسبة النوم الى اليقظة لأنهم يرون ان بقدر التفاتهم عن البدن وآلاته ينالون من الحياة التامة ما لا يجدونه فى الحياة البدنية فكما كان لهم فى نومهم يقظة اتم من يقظتهم كذلك يكون لهم فى موتهم حياة اتم من حياتهم البدنية وان الذين قربوا منهم فى النوم الذى هو أنموذج الموت وهم اجل من البشر الذين يخالطونهم فى الحياة البدنية قدرآهم الذين يتصلون بهم ويخالطونهم فى الحياة الأخرى، وانفاوت الناس فى نصيبهم من الرؤيا اسباب كالأسباب التى بها يختلفون فى غيرها من اختلاف جواهر النفوس وامزجة الابدان وشواغلها من الاخلاق والعادات والافعال والعناية بهم من الهادين المبصرين من الملائكة والروحانيين وليس عنايتهم وتنبيههم وتعليمهم للناس انما هو فى المنام فقط بل وعلى طريق الالهام وعلى طريق المكاشفة فى اليقظة كما فى المنام وعلى طريق الكرامات فى المعاونة على مستصعب الامور والمساعدة على متعذر الارادات لكن هذا الذى فى المنام لا يكاد يخل بأحد من الناس وان اختلفت موهبتهم منه وذلك يقلّ ويكثر فى الاوقات والاجيال (٢) ويشذ ويندر فالتعليم والاستدلال بهذا المتفق عليه اولى الى ان

(١) سع – ينتبهون (٢) بهامش سع – والظاهر – الاحيان

نستوفى

نستوفى الكلام فى ذلك فى الالهيات .

الفصل السادس والعشرون

فى الاحوال الاصلية والاكتسابية للنفوس الانسانية

للنفوس الانسانية فيما تروية(١) المشاهدة احوال مختلفة فى استعداداتها وكمالاتها وافعالها ومناسباتها فتجد فى الناس منها القوى والضعيف والشريف والخسيس والعالم والجاهل والعفيف والدنىء والحر والنذل والعادل والجائر والكريم والبخيل والحليم والغضوب والطائش والخمول والرحيم والقاسى والشجاع والجبان والحريص والكسلان وتجد بعض هذه الاحوال من العادات والتعاليم وبعضها من امزجة الابدان وبعضها من حوادث تطرأ على النفوس فيما تلقاه وتعانيه وبعضها من الغرائز الاولية والاعراض الذاتية ويتحقق ذلك بالاعتبار حيث ترى العادات والتعاليم تؤثر فى بعضها دون بعض واكثر واقل من بعض وان تساويا فى التعويد والمعود والتعليم والمعلم وتجد بعضها كذلك من اول حالة وبعضها يتجدد بأسباب مما ذكرنا اسرع وابطأ واسهل واعسر وتنشأ الاشخاص من طفوليتهم على ايثار اشياء وكراهية اشياء كما ترى من تكون لذته بطعامه وشرابه آثر عنده من كل ما عداها من اللذات. وآخر يؤثر كذلك المنكوحات. وآخر المفاخرة والمباهاة . وآخر الاصدقاء والمودات. وآخر المغالبة والعداوات. وآخر يؤثر الاحسان الى غيره. وآخر يحب الاساءة والانتقام. وآخر يحب العلوم والمعارف . وآخر يحب الصنائع المهيبة، وكل قوم ربما احبوا منها صنفا دون صنف وترى المحب بغريزته والمؤثر لشىء بفطرته لايرده عنه راد ولا يصده عنه صاد ولا يزهد فيه بسبب وكذلك ترى المبغض والكاره بغريزته ايضا وترى الاستعدادات مختلفة قبل العادات فالبالغ الاستعداد لشىء يستغنى فيه عن التعويد والتعليم ولايحتاج منهما الا الى القليل وغير المستعد لايجدى فيه تعليم ولا يظهر فيه اثر تعويد وان اجدى فكثيره قليل الجدوى وترى المتكلف يظهر على غير المطبوع ظهورا لا يخفى على ذى حس وفطنة ويكون قبيحا مكروها

---

(١) صف تراه

وترى المتصنع المتكلف والمكلف كما قال فلاطون اذا كف عنه المكلف ضعف اوبطل والمطبوع يكف عنه فيبقى ويقوى فى فنه وما كل ذلك الاستعداد من جهة البدن ومزاجه لانه ليس كله من قبيله وان كان له فى كثير منه تأثير كما ان ذلك كله ليس عن العادة وان كان لها فيه كثير تأثير فالنفس القوية بغريزتها هى ذات الوسع الوافى بعظائم الافعال والكثيرة منها معا والضعيفة مقابلتها وهى الضيقة الوسع عن ذلك القاصرة عنه وتتفاوت النفوس فى ذلك بالأشد والاضعف كتفاوت الافعال فالتى يشغلها ايسر شأن عن كل شان فان تفكرت غفلت عن الادراكات الحسية وان احست لم تفكر فى المحسوس تشغلها الكلمة عن الكلمة واللفظة عن المعنى والتصور عن التفكر والتفكر عن التذكر فلاتجمع بين فعلين منهما، وكذلك اذا انصرفت الى فعل ارادى قصرت عن الفعل الطبيعى اوالطبيعى ذهلت عن الارادى وكذلك تشغلها الحركة عن الادراك والادراك عن الحركة وتجد فى مقابل ذلك ما يكثر ويقل ويتوسط مما يفى بالأفعال المزدحمة ارادى مع طبيعى وطبيعى مع ارادى وطبيعى مع طبيعى وارادى مع ارادى وادراك مع تحريك وادراك مع ادراك وتحريك مع تحريك واحساس مع تصور وتصور مع تفكر وتفكر مع تذكر .

ومنهم الحكماء الذين تستثبت نفوسهم ما يتصورونه وتسع لمراجعته والفكرة فيه مع تذكر غيره ومقايسته به لاستخراج علم المجهول من المعلوم واستنباطه وبقدر وسعهم وصفاتهم تكون كثرة علمهم وتدقيقهم وتحقيقهم وبقدر عجزهم عن الجمع يكون تقصيرهم فحافظ لا يتصور ومتصور لايحفظ وكلاهما ولا يتفكر وكذلك فى الزيادة والنقصان .

واصحاب الآراء العملية والتدابير السياسية كذلك ايضا بل الحال عندهم اظهر فى الأزيد من ذلك والأنقص وبحسبه تكون قدرتهم وكفاياتهم فى رياساتهم وسياساتهم فواحد يفى بذلك فى نفسه وواحد فى بيته وواحد فى بلدته وواحد فى قبيلته وواحد فى جيله وواحد فى اجيال امته وواحد يقصر ويعجز عن

تدبير نفسه فأين مزاج البدن من هذا بحره وبرده وصغر البدن وكبره وقد يكون الصغير فى هذا عظيما والعظيم صغيرا .

وينا سبب الوسع القوة ومن القوة الشجاعة وقد يكسبها حسن البخت وقوة الأمل، وسعة النفس لاتكتسب وكل سعة النفس فضيلة وقوة النفس قدتكون منها الفضيلة والرذيلة فانها مع الحكمة الغريزية تعطى الشجاعة ومع عدمها توجب التهور، فالشجاع هو الذى يوافق الرأى فى الاقدام، والمتهور يقدم على غير مقتضى الرأى، والجبن يقابلهما فلا يقدم مع موافقة الرأى ومخالفته، والنفس الشريفة بغريزتها هى الحرة العفيفة الخيرة الكريمة(١) والخسيسة مقابلتها وهى النذلة الشرهة الشريرة البخيلة القاسية ، والحكمة الغريزية هى فطرة الصدق فى الاحكام والاوهام فى العلوم والآراء والبراعة فيها تتم بسعة النفس وشرفها فان الخسة تحط النفس وتشغلها والجهل الغريزى مقابلها . وعادم الحكمة الغريزية من الناس عديم كالفرس والحمار لاتجدى فيه رياضة ولاتعليم . والنفوس تفاوت فى ذلك فبعضها فى استعداده بالحكمة الغريزية لقبول الحكمة التامية كالكبريت للنار وبعضها كحجر الطلق له ولذلك تختلف الحاجة والغنى الى التعاليم وكثرتها وقلتها ، فعالم لامعلم له ، ومن له معلم وليس بعالم ما بينهما (٢) والغريزة لا تعلم وانما يتعلم المتعلم بغريزته فان الدليل والحجة اذا عرضتها (٣) على الفطرة السليمة فتصورتهما واحضرتهما فى الذهن مع المدلول عليه المحتج له معا حكمت بفطرتها من الحجة والدليل للمحتج له والمدلول عليه، فالمعلم يعرض الحجة والدليل على نفس المتعلم فان وسعت نفسه لتصورهما واستثباتهما مع المدلول عليه وحكمت فطرته فيه بحسبهما تم علمه بذلك التعليم وان لم تحكم فى ذلك بفطرتها بل بقول المعلم لم يتم علمه اليقين بل كان مقلدا وان لم تسع لاستثبات الدليل والمدلول عليه بل لسماع اللفظ وتصوره وحفظه كان حافظا ناقلا وان لم تسع ولم تقو على شىء من ذلك كان بليدا جاهلا . والمعلم فى ذلك باسره واحد فيما يعرضه عليه ويلقيه اليه .

---

(١) سع - الكبيرة (٢) صف - وما بينهما (٣) كذا والظاهر - عرضتهما .

فأما حرية النفس بغريزتها فهي عزتها التي تصدها عن التوقان الى اللذات التي تجلب عليها ذلة وتتسبب من جهتها والحرية في المفاوضات اللغوية تقال على معنى يقابل العبودية فكأنها بهذا المعنى خالصة من عبودية الشهوات المذلة فالحرية هي العفة بل العفة منها فقد قال ارسطوطا ليس فيها ماذكرناه قبل. وهي انها ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لاصناعية، وقدسبق القول بأن النفس لها احوال ارادية تصدر عنها بالروية واحوال طبيعية لاتتوقف على ارادة ولاروية وعلاقة النفس بالبدن من جملتها فكلما كانت الطبيعة في النفس اقوى من الارادة استعبد الطبع الارادة فيها وهي نفس بارادتها التي هي اشرف حالتيها والشهوات البدنية متعلقة بالعلاقة البدنية وتأكدها بالطبع واستيلائه فاذا استولى سخر الارادة واذا استولت الارادة لم يقهرها الطبع ولم يسخرها فكانت النفس بذلك حرة مالكة لطبعها لامملوكة له . والى هذا اشار فلاطون بقوله ، ان الأنفس المرذولة في افق الطبيعة وظلها والأنفس الفاضلة في افق العقل ونوره فالحرة لذلك تكون علاقتها بالبدن اسهل فعشقها له وشوقها الى مامنه وفيه وبه اقل فشغفها عندالنيل والاصابة دون شغف غيرها وتأذيها بالشوق وأسفها عندالفوت والتعذر اقل فهي بذلك حرة طليقة من اسره واسر مايتملكها منه وبه والنفوس الخسيسة عريقة في عشقه تائقة الى لذاته حذرة عليها وعلى اسبابها متعبدة (١) اسيرة له بها ولمن يتعبدها بها معذبة بتصور فقده وفقد مامنه وفيه وبه .

وللعوائد الصالحة في هذه الفضيلة والرذيلة المقابلة لها خصوصا مع المعرفة المنبهة عليها وعلى ضدها اثر يظهر اكثر من ظهور مثله في غيرها فلذلك اطنب الحكماء في التنبيه والانبياء في الوعد والوعيد لأجلها فان العادة الصالحة تصلح الفاسدة منها والفاسدة تفسد الصالح .

واما خيرية النفس فهي من عنايتها بغيرها والتذاذها وتأذيها بما يسر ويسوء غيرها والكرم والرحمة من فروعها فالكريم يلتذ بخير ينيله والرحيم يتأذى بشر ينال غيره والخيرية مع الحرية ولا خيرية في الانذال لانهما كهم على شهواتهم

(١) سع — متعمدة .

فلايجودون

فلا يجودون بشيء ولا يرحمون من يحرمونه ويغضبونه على شيء وعلى ان الاحوال تختلف فى الفضائل والرذائل لاختلاف العلل الفاعلية التى منها الغرائز الاصلية واختلاف الاسباب الطارئة والتعليمية والعادية وان كان الخير والفضيلة منها على الاكثر والشر والرذيلة يوافق بعضه بعضا وشرارة النفس يقابلها خيريتها فى الاصل وفرعيه اللذين هما البخل والقسوة والشجاعة تكون لقوة النفس حيث تستصغر الامر والخصم الذى تقدم عليه وقد يكون مع ذلك لشرفها وعزتها (١) وترفعها عن الذلة والمهانة كما يقول ارسطوطاليس ان النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذلة وترى حياتها فيها موتا وموتها حياة والعدالة لشرف النفس وهى غريزة بذاتها والحكمة تنبه عليها وانما هى غريزة فيمن خلق لسياسة الناس وتدبيرهم فمن هذه الملكات ما هو غريزى ولا يستفاد ولا شيء منه بالتعاليم والعادات كالحكمة الغريزية ومنها غريزى تكمله العادات او تفسده كالخيرية والحرية ومنها اكتسابى كالحكمة التمامية . والحرية والخيرية اللتين تستفادان بالعلم والحكمة استفادة ارادية عادية وكل ما هو اكتسابى الفضيلة فرذيلته ايضا تكون اكتسابية بعادات السوء وتعاليم الخطأ كما يقسو الرحيم ويبخل الكريم . وتباين الاخلاق قد يكون فى الاكتسابى كالعفة والبخل وهما خلقان غير متناسبين فى الغريزة ويحصلان معا بالاكتساب او احدهما والغريزى كله متناسب لتناسب اسبابه والغريزى مطبوع مقبول له موقع ما فى الفضيلة والرذيلة من نفوس الناس والاكتسابى غير مقبول فى الفضيلة فكيف فى الرذيلة .

الفصل السابع والعشرون

فى الخير والشر والسعادة والشقاوة للنفوس الانسانية

ولأن النفوس مختلفة فى طباعها وذواتها وملكاتها وحالاتها الغريزية والاكتسابية فلذلك تختلف مؤثراتها ومكروهاتها (٢) وشرورها وخيراتها فان السعادة لكل نفس والخير الذى بحسبها انما هو نيل اللذيذ المطلوب لذاته

---

(١) سبح – وغريزتها . (٢) سبح – وملذوذها –

عندها والشر لها هو مقاساة المباين المؤذى المكروه لعينه . والاعتبار يرينا ان اللذيذ المناسب ليس بواحد على الاطلاق بل قد يكون الشئ الواحد لذيذا وغير لذيذ ومناسبا وغير مناسب عند نفسين وبحسب حالتين فيكون كما كان عند الاولى مرغوبا فيه مطلوبا يكون عند الاخرى مهروبا منه مكروها ونجد ذلك لاختلاف ملكات النفوس واخلاقها فمايؤثره شريف النفس كالكرم والعفة يكرهه خسيسها ومايؤثره خسيس النفس كالبخل والانهماك على اللذات البدنية يكرهه شريفها ومحبوب الحكيم بغريزته من الاطلاع على نفائس العلوم وصرف الهمة اليها مكروه عند الجاهل بغريزته حتى ترى الجاهل يرحم العالم ويشفق عليه مما يعانيه وتنصرف اليه همته من ذلك وما يحرمه به من اللذات التى يرغب فيها بانصرافه الى العلوم عنها وكذلك ترى حال العفيف الزاهد عند الفاسق المنهمك على اللذات الدنية(١) فمايرغب فيه احدهمايزهدفيه الآخر ويكرهه .

وليس السعادة عند احدهما الا نيل محبوبه فكل ملتذّ به بالذات وأولا خير بالذات لذلك الملتذبه واذا كانت اخلاق النفوس وملكاتها قد يكون منها الغريزى الذى لاينتقل ولايتبدل فكذلك خيرات كل قوم عندهم تناسب ملكاتهم وغرائزهم والخيرات واللذات قد تختلف فى انفسها بذواتها وبحسب مايتبعها ويكون معها وعند الملتذين بها ، اما اختلافها فى انفسها فان كل لذة هى اطول مدة الالتذاذ فهى افضل من الاقصر مدة منها اذا كانت مكافئة لهـا فى موقعها فكل لذة اقوى وافضل نوعا فهى افضل من لذة اضعف واخس طبعـا اذا شعر الملتذ بالفرق بينهما وكل لذة تستصحب لذة فهى افضل من مثلهـا اذا لم تستصحب اخرى وما تستصحب الافضل فهى افضل كذلك فيما يستتبع مما يأتى بعدهـا ويتوقع حصوله وكذلك فكل لذة اخلص من مصاحبة الاذى (٢) واستتباعه وتوقعه افضل من مستصحبته اومستتبعته اوالمتوقع بعدها وكذلك مستصحبة الاذى(٢) الاقل اصلح من مستتبعة الاذى (٢) الاكثر وكذلك فيما يتبعها ويتوقع بعدها ويختلف عند الملتذين بهاو بحسبهم ايضا كما ان منها ما تلتذّ به نفس ولا تلتذ به

(١) بها مش؟ سع – ظ – البدنية (٢) سع – الادنى .

اخرى وتتأذى به اخرى فكذلك يكون اشد التذاذا وايذاء لبعض دون بعض فتتفق نفسان فى الالتذاذ بحالتين وتختلفان فى ايثار احدهما وكذلك فى التأذى للمناسبة والمباينة وكثرتهما وقلتهما وتختلف ايضا بحسب الاحوال العارضة فان اللذيذ قد يرد على نفس مشغولة عنه بلذة اخرى اواذى فلاتشعر به اولا تتفرغ لادراك لذته وكذلك المؤذى فى اذيته فان الخائف لا يستلذ مطعوما وان كان جائعا ولا يتفرغ قلبه لطيب يرد عليه حتى يستطيبه وكذلك يرد عليه المؤذى من حرور وخشن وعنيف فلايشعر به حتى تنال نفسه منه الأذى وكذلك يصادف اللذيذ والمؤذى من النفس فراغا والتفاتا فيشعر بحقيقة اللذة والأذى ويقلّ ذلك ويكثر بحسب ماقلنا. وتختلف النفوس فى قوة الادراك وصفاته فالأقوى ادراكا هو اكثر شعورا بلذة اللذيذ واذية المؤذى والذى يستثبت المدرك ويحفظه يثبت عنده ويستقر اثر اللذة والاذى فان تذكار اللذة لذيذ وتذكار الاذى اذى فالملذّ والمؤذى مالم يعرفهما الملتذ والمتأذى لم يطلب هذا ويكره هذا وانما يؤثر ويكره الخبير العارف بقدر اللذة والأذى فاذا ادرك المدرك اللذة وشعر بها وعرف قدرها رغب فيها وطلبها واذا نالها بعد الطلب كانت ألذ عنده من النيل الاول واذا تكرر النيل قرر محبة فلذلك يكون موقع اللذة عند الملتذّ بالتكرار اقوى فاذا ثبتت المحبة استمرت فاحدث استمرارها الى المحبوب شوقا فاذا استمر الشوق خلصت الرغبة وتملك الطلب الهمة فصارت المحبة عشقا فاذا استمر العشق ازداد الشوق وتكرر ذكر المعشوق فتملك الحفظ فاستمر الذكر فتمكن الشوق فازداد العشق كذلك دورا حتى يتملك الذكر فيشغل عن كل ما يتذكر بل عن كل محفوظ وعن حفظ ما يستثبت وعن استثبات ما يدرك حتى يشتد العشق بانبعاث الشوق باستمرار الذكر حتى لايتذكر محفوظ ولايتحفظ مستثبت وحتى لايستثبت ملحوظ حتى لايلحظ وازدلغيبة العاشق فى عشقه فيصير متيما مأخوذا عن نفسه من حيث لا يخطر بباله الامعشوقه وعشقه له حتى ربما ضاق وسعه عما عدا معشوقه فلايشعر معه بذاته ولا بعشقه له. قال شاعر هم الذى هو شاعر هم •

للوجد يطرب من فى الوجد راحته والوجد عند وجود الحق مفقود
قد كان يطربنى وجدى (١) فغيبنى عن رؤية الوجد من فى الوجد موجود

وكما ان خلوص النفس المدركة لادراك بعض الاشياء يكون سببا للرغبة فيه والايثار له الاكتناه (تلتذّ به - ٢) كذلك يكون خلوص النفس لادراك بعض المؤثرات سببا لقلة ايثاره ولكراهيته لشعور النفس بأذى يصحبه او يتبعه او بما يشغل عنه مما هو افضل منه كما يقول ارسطوطاليس ان العشق هو عمى الحس عن ادراك عيوب المحبوب ويكون تكرار التذكار وصدق التأمل يزيده رفضا وكراهية فتتناقص وتتراجع الرغبة فيه والايثار له، وكذلك يكون الحال فى المؤذى والأذى فان المقاساة تزيد فى كراهيته فتجعله بغيضا ودوام البغض يجعله ممقوتا ويشتد المقت والبغضاء الى حد يشتد به الأذى واللذيذ عند كل نفس هو الخير لها والمحبوب من الخيرات ألذ والمشوق اكثر الذاذا بنيله والمعشوق فى ذلك اكثر وكلما اشتد العشق كثرت اللذة بالنيل واذا كان الأنسب ألذ عند الأنسب اليه فلذة النفس الاشرف بالاشرف اكثر من لذة النفس الأخس به وبالأخس الذى يناسبها ولذات النفوس الاقوى اقوى والاضعف اضعف والاصفى اصفى. فالنفوس الشريفة القوية اذا عرضت للشقاوة كانت شقاوتها اشد واقوى لقوة ادراكها ويقظتها التى تغفل عنها البليدة بغفلتها عن ادراك قدر اذيتها ومباينة الخسيس المؤذى للنفس الشريفة اكثر وان التذت به نفوس خسيسة. والأشياء الشريفة ان لم تلتذّ بها النفوس الخسيسة فانها لا تتأذى بها لبعد الامر الاشرف من الشر والاذى وكون الاخس اولى بها وسعادة النفوس الخسيسة اخس واضعف وكذلك أذيتها لضعف ادراكها وبلادة حسها.

رأينا كثيرا ممن يضرب فلا يتألم ولا ينال له من الضرب الأذى والالم ثم كذلك فلذلك لا يشفق الناس عليها والعادات وان قررت الملكات فجعلت غير المناسب مناسبا فانها لا تبلغ ان تجعله بالذات مناسبا وحبيبا والمناسب والمباين لجوهر النفس اكثر الذاذا وايذاء مما يناسب ويباين بحسب الاكتسابى من الملكات

(١) سع - شوق (٢) من صف

والاخلاق

والاخلاق فالمطبوع على حب الشيء وبغضه اشد التذاذا واذية به واعسر انتقالا عن المحبة له من نفس يصير لها ذلك بالعادة والاخلاق المكتسبة فان الطباع لا تنتقل . فقد بان ان لكل نفس خيرا سعادتها فى نيله وشقاوتها فى حرمانه خصوصا اذا عرفته واخص من ذلك اذا احبته بل اذا اشتاقت اليه بل اذا عشقته فكيف اذا تتيّمت به حتى تجد ذاتها بوجوده وتعدمها بعدمه . وتبين كذلك ان لها شرا سعادتها فى الخلاص منه وشقاوتها فى مقاساته والبلوى به فالنفس الاسعد هى التى خيرها اشرف وهواليها احب ومع ذلك اوصل وعليها ابقى وادوم ولها من الشوب بالبغيض المؤذى اخلص . والنفس الاشقى هى التى ذلك خيرها وتلك به معرفتها وهى عنه مصروفة واليه غير واصلة وبالوله عليه معذبة فكيف ان كانت بمقاساة مقابله من الخسيس المؤذى مبتلاة وأن النفوس الاخس خيرها اخس اذا نالته ووصلت اليه وهى اصلح منها حالا لو فقدته فان شرف المفقود مع المعرفة بموقعه اشد رزية من تفقد خسيس اوشريف لا يعرف موضعه فكل مفارقة معشوق ومقاساة ممقوت عذاب مؤلم وكلما كان العشق والمقت اشد تمكنا كان الفقد والمقاساة اشد إيلاما وكلما كان العاشق الى معشوقه اوصل كان الحظ الذى له به من السعادة اوفر .

الفصل الثامن والعشرون

فى خواص النفوس الشريفة من النفوس الانسانية ونوادر احوالها

ولما كانت النفوس الانسانية مختلفة فى جواهرها وخواصها الذاتية وفى ملكاتها واحوالها الاكتسابية والعرضية فمنها الشريفة والخسيسة والقوية والضعيفة والخيّرة والشرّيرة والحكيمة والجاهلة ودرجاتها فى ذلك متفاوتة وكمالاتها لذلك مختلفة متفاوتة، فمنها ما تفى قوتها ووسعها وقدرتها بما تعلقت به من البدن وحراسته وتدبيره وتسع بعد ذلك وتقدر على مايزيد عليه فيما عداه من ادراك حسى وعقلى يزدحم معا فى الزمان مثل القدرة على تأمل مبصر مع اصغاء الى

مسموع مع تذكر لمحفوظ مع استنباط لمعقول كل ذلك لسعة القوة .

ومنها ما يضعف ويقصر عن اليسير من ذلك فى احد وجوهه ولم يمتنع فيما سبق من النظر ان تكون الافعال والآثار الطبيعية الموجودة فى البدن صادرة عن النفس الواحدة التى تصدر عنها الافعال والآثار الارادية وانها مع ذلك شاغلة لها عن الارادى من افعالها. فاما ان تكون هى الفاعلة لها كما قيل واما ان يكون الفاعل لها له بهذه النفس وصلة تامة جاذبة قاطعة واصلة كأنه قوة كما يقال صادرة عنها عاملة لها وبها ، ونسبتها اليها نسبة الحرارة الغريزية التى تصرفها القوة فى الاعداد للعظم واللحم كل بحسبه والاغلب والاشبه انه ليس كذلك بل على الوجه الاول الذى ظهر من استقصاء النظر انه لايمتنع ، واتضح ان من افعالها اعنى من افعال النفس المريدة واحوالها ما هو طبيعى لايصدر عن الارادة ولاتتحكم الارادة فيه كالمحبة والبغضاء وما اشبههما وعلاقتها بالبدن من قبل الطبيعى دون الارادى على ما اوضحنا وانفعالات البدن عن الارادة قدظهرت شواهدها فى البدن المخصوص بالنفس كاقشعراره وانتفاضه من معنى مخوف يتصور فيها او مستغرب مستعظم عجيب نادر ومنه ذكر الله تعالى وآياته فى الآفاق والاصابة بالعين من قبل الطبيعى الذى لاارادة فيه ومن الدعاء شىء من قبيل الارادى والطبيعى ايضا كما يتضمنه شرح القدر والقضاء .

فالنظر يجوز من المشاهدة من ذلك ازديادا لا الى حد يجوز معه ما يخبر بأمثاله من الغرائب والعجائب التى تصدر عن اشخاص فى اجيال يخبر بها لمن لم ير من رأى والتجويز معلوم من نوادر التصديق والتكذيب فى الاخبار التى اذا تصورها السامع فى مضمونها الامتناع اعرض عنها فلم يسمع بيناتها وشواهدها التى تقوى وتضعف بحسبها .

مثال التجويز فى ذلك ان يكون كما شاهدنا شخصا من الناس يقدر على حمل مائة رطل وآخر على حمل مائتين يجوز ان يكون آخر ينهض بحمل الف والفين فلانكذبه لأنا لم نجده كما لم نكذب المخبر بوجود حامل المائتين لمالم نجد الاحامل

ما ثة واحدة فلا يتلقى مثل هذا بتكذيب لامتناع الامر فى نفسه اذ ليس يمتنع بنفس المفهوم وان امتنع بحجة فحتى تحضر الحجة ، والاستبعاد والندور والشذوذ ليس بحجة وكذلك فى قوة الابصار والسمع وباقى الافعال الفكرية والذكرية وزيادتها الى حدود تستبعد ويتعجب منها من لم يرمثلها ولا ما يقاربها .

وعلائق النفوس بالابدان قد تكون على ما قيل غالبة قاهرة للنفس مغرقة(١) لها فى شغل البدن وما يتبعه حتى تضعف ارادتها ورويتها وتتبع ارادتها طباعها وقد تكون العلاقة ضعيفة لاتتملك من النفس الاالقليل من وسعها حتى تستولى الارادة والروية على الطباع فى مثلها فاذا كانت قوة الاولى ضعيفة ضيقة الوسع مع غرقها فى علاقتها صار الانسان الذى هى نفسه كالبهيمة فى عدم الروية وضعفها واذا كانت الثانية قوية واسعة كان الانسان الذى هى نفسه كالملك فى قوته وقدرته بحسب ارادته ومقتضى رويته كما نرى من الناس من رويته وافكاره وان قويت منصرفة الى احوال بدنه ودواعيه لاتنفذ الافيها ولاتنجذب الااليها ومتى جذبت الى امر عقلى وتفكر نظرى نبت عنه وانثنت بأيسر دواعيها فلا تستبعدن من هذا القياس ان تكون من النفوس نفس تملك رويتها وطباعها وتتحكم عليه حتى تنثنى بمشيئتها الى رويتها وتتوجه بوسعها الى ارادتها وتصرف طباعها فيما تشاء بالروية فتفعل فى اجسام اخرى فعلا يقارب فعلها فى البدن المخصوص بها صلاحا وفسادا كما تفعل اصابة العين فى اجسام اخرى من شق اراضى وتفجير عيون وهدم جبال واسوار مما تحكى امثالها، ألاترى ان من النفوس ما له بفطرته من الحكمة الغريزية ما تصدق به احكامه وتخلص انظاره وتهتدى الى ما لا نسبة له الى ما علمه معلمه وكيف تنفذ فى ذلك بغير كلفة ولا مهل بل تهتدى بقدر ما تنظر فلا تضل ولا تتحير .

والمرأة العمياء التى رأيناها فى بغداد وتكررت مشاهدتنا لها مدة مديدة قدرها مايقارب ثلثين سنة وهى على ذلك الى الآن تعرض عليها الخبايا فتدل عليها بانواعها واشكالها ومقاديرها واعدادها غريبها ومألوفها دقيقها وجليلها تجيب

(١) سع – مفرقة

على اثر السؤال من غير توقف ولا استعانة بشيء من الاشياء سوى انها كانت تلتمس ان يرى الذى يسأل عنه ابوها اويسمعه فى بعض الاوقات دون بعض وعند قوم دون قوم فتتصور الدهاء ان الذى تقوله باشارة من ابيها وكان بالذى تقوله من الكثرة مايزيد على عشرين كلمة اذا قيل بصريح الكلام الذى هو الطريق الاخصر فى العبارة من الاشارة وهو ربما كان يقول اذا رأى ما يراه من اشياء كثيرة مختلفة الانواع والاشكال معا فى مرة واحدة كلمة واحدة واقصاه كلمتين وهى التى تكررها فى كل قول مع كل ما تسمع وترى فيقول سلها اوسلها تخبرك اوقولى له اوقولى يا صغيرة ، ولقد عاندته يوما وحاققته فى ان لايقول البتة وأريته عدة اشياء فقال لفظة واحدة فقلت له الشرط املك فاغتاض واحتد طيشه عن ان يملك نفسه فباح بخبيئته وقال ومثلك يظن انى اشرت الى هذا كله بهذه اللفظة الواحدة فاسمع الآن ثم التفت اليها واخذ يشير باصبعه الى شيء شيء وهو يقول تلك الكلمة وهى تقول هذا كذا وهذا كذا على الاتصال من غير توقف وهو يقول مايقوله وهى تلك اللفظة الواحدة بلحن واحد وهيئة واحدة حتى ضجرنا واشتد تعجبنا ورأينا ان هذه الاشارة لوكانت تتضمن هذه الاشياء لكانت اعجب من كل ماتقوله العمياء ومع ذلك فكان مايغلط فيه ابوها تقوله على معتقد ابيها ثم تقول مالايعلمه ابوها من خبيئة فى الخبيئة فكانت تطلع مع ماتطلع عليه على ما فى نفس ابيها . وحكاياتها اكثر من ان تعد وعند كل واحد منها ما ليس عند الآخر لانها كانت تقول من ذلك على الاتصال لكل شخص وشخص جوابا بحسب السؤال .

وما زلت اقول لك ان من يأتى بعدنا لا يصدق بما رأيناه منها فقلت لى اريد منك ان تفيدنى العلة فى ذلك فقلت العلة التى تصلح فى جواب لم فى نسبة المحمول الى موضوعه تكون الحد الاوسط فى القياس وهذه العلة الفاعلة الموجبة لذلك فيها هى نفسها بقوتها وخاصيتها فما الذى اقوله فى هذا وهل لى ان اجعل ماليس بعلة علة والنفوس تستغرب النوادر وتتعجب منها والاقالمقول(١) فى الحكمة من

(١) كذا وبهامش سع ـ ظ ـ فالمنقول .

اشرت اليه بقولى اتم فضيلة واعجب منها فان علم الشهادة افضل من علم الغيب والكلى افضل من الجزئ والعلم بالشريف من المبادى والجواهر غير الجسمانية افضل من معرفة ما فى اليد من الخبايا وتعذره على كثير من الناس فى كثير من الاجيال مثل تعذر هذا وما لهذه العمياء من القول فى تقدمة المعرفة ومستقبل الحوادث ليس بقليل ايضا وان كان مشوبا بما ليس بحق اما بقصد اوبغير قصد فالعلم بما سيكون من أى وجه يحصل قد قيل فيه وانه يكون معه شعور بمن جاء من جهته ولا يكون وفيما يراه الناس من الرؤيا فى علم الغيب كفاية وهو موجود فى كل طائفة ولكل انسان منه نصيب يقل ويكثر فلايحصر(١) قليله وقد اوضحنا ان النوم ليس بسبب فاعل له وانما هو مفرغ للنفس لما لا تتفرغ له مع ازدحام المدركات الحسية فى اليقظة عليها فكذلك يكون بل يجوز ان يكون للناس وفيهم من علم (٢) الغيب ما ليس بقليل ولا مشوب فان المشوب انما يكون مشوبا بامر خارج عن الطبع فالخاصية والاصابة هى التى بالطبع والخاصية وأنت ترى من نفسك وغيرك ايضا انه اذا لطف وقلل الغذاء والتفت عن الشواغل من عوارض الدنيا رأى فى منامه ما هو اصدق واصفى واقرب فى تأويله من ظاهر الرؤيا فما فعل ذلك عدم الغذاء وانما فعله الذى كان يشتغل بالغذاء بل قد يكون من الناس من لايحتاج فى سره كذب ولايقول الا صدقا ولا يتصور الاحقا وتصور الكذب والمحال ابعد من القياس فى هذه الحال لولا كثرة الموجود منه الذى يخالف القياس وهو خارج عن طباع النفوس .

وصديقنا القاضى ابراهيم المسكى رحمه الله الذى انت اعرف بصدقه وكثرة علمه وعزة نفسه وزهده انتهت به رياضته حتى تصرف بهمته وكان من انموذجه فى ذلك طفى السراج بصريح الهمة غير مرة وهى على غاية اشتعالها وقوتها فاذا لم تكن النفس فى البدن عرضا فى موضوع بل جوهرا قائمة بنفسها ولها على عالم الطبيعة سلطان وفى هذه العناصر تصرف فلم تستغرب هذا ولم يلزم

(١) صف – يحقر (٢) سع – علومه .

ان يختص فعلها بالبدن التى هى فيه دون غيره وما هى فيه والالما انتهت بنظرها الى السماء فكذلك. وبحسب ما رأيت وسمعت مما صدقت به من النوادر والغرائب من احوال النفوس قل فى شرف النفس وخيريتها وصفائها وحريتها وجوز أن تكون منها واحدة فى نوعها هى بين البشر كأنها منهم وليست منهم ولاهم منها اذ لاشريك لها منهم فى نوعها ولاتكذب بفضيلة نفس لرذيلة تراها فيها اوتخبر بها عنها فلكل واحد منها سبب يوجبه لا يمنع الآخر ، واستدل بما ترى من ذلك فيمن ترى من اجتماع الفطنة واليقظة والمعرفة وقوة النفس وسعتها مع بخل ودناءة وقسوة لايخفى قبحها على من هى فيه ولا يقدر من طباعه على ردها وقد اجتمعت فيه مع فضائله العظمى لم تبطل احداها الاخرى فمن جانب القوة قد يكون بالجسم وآلاته وقد يكون بذات النفس وتأثيرها فى اجسام اخرى ومن جانب الشرف قد يكون من الحرية والكرم والخيرية ما هو فى الغاية القصوى .

وترى من الخواص الجزئية ما لا يرجع الى فضيلة اورذيلة كلية كمن يفوق فى فن ويبرز فيه ويأتى منه بالعجائب مع عجزه عما هو اسهل منه كثيرا، فاستشهد بذلك وامثاله على اختلاف انواع النفوس الانسانية وطباعها وغرائزها لاختلاف عللها والمؤثرات فيها فالنبي صاحب الهداية والرواية تكون نفسه اخص واشرف من غيرها ونوعها فى شخصها او فى مماثله فيها فلذلك استحق ان يكون بين الله وبين خلقه سفيرا وله برسالته مبشرا ونذيرا ومعلما ومبصرا ومعجزاته الصادرة عنه بامرربه من خاصية نفسه مما (١) قلنا من قدرة الله التى يخصه بها ومن الارواح والملائكة الذين يصير بلاهوتيته وروحانيته منهم وبالتفاته اليهم معهم وبصفائه(٢) مطلعا على سرائرهم فيصير الغيب عنده شهادة من جهتهم فان الغيب يتنزل اليهم ويصدرعنهم الى الوجود فى عالم الكون والفساد فهم حملة الامر الذين تدول الأقضية والاقدار على ايديهم وبوساطتهم فالغيب عندهم شهادة قبل

(١) صف - كما (٢) سع - بصفاته .

نحو وجه

خروجه الى عالم الشهادة كما قلنا والنبي بخاصيته وعناية ربه وعنايته به والتفاته اليهم وتخلقه فى اخلاقه وسيرته بما يرضيه ويرضيهم يصير منهم وفى جملتهم فيطلع على ما يطلع عليه قبل كونه من عندهم فيكون كتاب علمه صحيفة الوجود وقراءته بلسان قلبه وعين نفسه فى صحائف الوجود ومعلمه ربه ورفقاؤه ملائكته فأى علم يستعصى عليه وأى غامض لا يهتدى اليه وانت اذا انصفت نفسك علمت ان الوجود الكتاب الذى لا غلط فيه وعلم الله به أم الكتاب والوجود كنسخة منسوخة من علم الله لم يغلط ناسخها فقراءتها عند ذى البصيرة اسهل من قراءة الصحيفة عند ذى البصر وشواهدها لا تكذب ودلائلها لا تخطئ فمن كانت له بصيرة فقرأ فيها فعلم لا يضره فى علمه كونه لا يكتب ولا يقرأ حتى يقرأ فى نسخة النسخة التى يغلط كاتبها ويصحف ويجهل مصنفها ولا ينصف .

قال سليمان بن داود عليهما السلام واحذرك اكثر من هذا من كتب مصنوعة لا نهاية لها وهذيان كثير يتعب البشر وعنى بذلك صحائف الخواطر وأمالى الاوهام ومصنوعات المقاصد والأغراض التى تشغل النفس وتضيع الزمان وتبعد القريب وتخفى الظاهر اذا اشتغل بها الانسان لم يسعه العمر لقراءتها فكيف لاختيار المختار منها فكيف لتفهمه وتعلمه فكيف لاستخراج الحق من الباطل من مضمونه، والعمر على ما قال بقراط قصير والصناعة طويلة والعناية فى التوفيق .

وتتفاضل كذلك الانبياء فى خواصهم وافعالهم واحوالهم الذاتية والاكتسابية ويليهم فى المرتبة من يليهم فى الخاصية فان لم يكن من حملة الرسالة فان الرسول مشترك الفضيلة فى العناية بينه وبين من ارسل اليه والاولياء الذين فضيلتهم(١) لهم ولمن يهتدى ويقتدى بهم والعلماء ومن بعدهم الناقلين عن النبى المستشهدين بهم وبكراماتهم لكن العلماء مع منفعتهم بصوابهم يضرون بخطائهم لان منهم المصيب والمخطىء والواصل والمدعى والمحق والمبطل والناصح والغاش وليس كذلك الانبياء فان محققهم لا يبطل وناصحهم لا يغش والعلماء يحملهم الخلاف

(١) سع — تصنيفهم

واللجاج والعناد والترؤس والتفاخر على قول غير الصدق واعتقاد غير الحق فيستضر الناس بهم وتنشأ شرور الدنيا وفسادها وفساد المذاهب منهم لان العالم قد يصيب فى مسئلة ويخطىء فى اخرى ولا يكون صدقه فى صوابه دليلا على صدقه فى خطائه ولا كذبه فى خطائه دليلا على كذبه فى صوابه فيقول الخطأ غالطا ومغالطا وينصر كذبه بصدقه وباطله بحقه فيشتبه الامر وتختلف الدهماء لخيرات الناس وشرورهم فى اتفاقهم واختلافهم من العلماء فاليهم المفزع ومنهم الحذر والتوفيق خير ما جاء به القدر .

الفصل التاسع والعشرون

فى حال النفوس الانسانية بعد مفارقة الابدان

بعد مفارقة النفوس الانسانية بالموت للابدان التى تجدها متعلقة بها لا يخلو اما ان تكون تلك المفارقة الى وجود وبقاء واما ان تكون الى عدم وفناء وما يكون من ذلك اما ان يكون لسائرها على حال سواء واما ان يكون لبعضها على حال ولبعضها على حال اخرى حتى تتساوى فى البقاء والفناء او تختلف فبعض يبقى وبعض يفسد ويفنى والبقاء اما ان يستمر بلا انقضاء واما ان يكون الى اجل مسمى تتساوى فيه او يزيد وينقص فيها .

وقد ظن كثير من العلماء ان النفوس لا تبقى بعد مفارقة الابدان وهم الذين يرونها اعراضا فى الابدان تعدم بمفارقتها . وقد اجيب عن هذا .

ومن الذين رأوها جواهر غير جسمانية من قال بموتها مع مفارقة البدن . واحتجوا على ذلك من افعالها فانهم رأوها لا تكون الا بالبدن وآلاته فاذا فارقته لم تفعل فعلا وما لا يفعل وهو قوة صورة اولا ينفعل وهو هيولى لا يبقى فان وجود الشئ هو بأن يفعل او ينفعل اوهما .

ومنهم ممن رأى انها تبقى من احتج على القائلين بعدم افعالها بان قال ان من افعالها ما يكون بالبدن وآلاته وهو الذى لا يبقى مع مفارقته ومنها ما يصدر عن ذاتها وبذاتها ولا تبطل عنه بمفارقة البدن وما فيه من الاعضاء وهى المعقولات

الكلية

الكلية والتصورات العقلية والكلام فى افعال النفس ونسبتها الى آلات البدن قد مضى على اتم استقصاء .

فقال القائلون بهذا ان النفوس التى تفارق الابدان قبل ان تتصور المعقولات وتعقل المبادى المفارقة للاجسام والكليات لا تبقى لانها لا يكون لها فعل يقتضى لها البقاء اما الذى بالآلات البدنية فلا يمكن لمفارقتها . واما الذى لها بذاتها من المعقولات فلا تعرفه لانها لم تتعلم وانما كانت علاقتها بالبدن لتحصيل هذا البقاء العقلى باستفادة المعقول من المحسوس فاذا فارقت ولم تستفد ذلك لم يحصل لها البقاء الذى بحسبه .

وتمثلوا على ذلك بفروخ انفقأت البيضة عنه قبل ان يكمل اسباب حياته من اعضائه وآلاته فهو يموت مع انفقائها عنه ولا يبقى ولو انفقأت عنه بعد كمال اعضائه وقوتها لقد كان يعيش ويبقى ولا يضره مفارقتها . كذلك النفس فى البدن اذا كملت بالمعقولات اولم تكمل فان كملت كان انفصالها من جملة كمالها وتمكنها من افعالها لزوال عائق القسر عنها وان لم تكمل كان موتها فى مفارقتها .

وهؤلاء يتفرع رأيهم الى قسمين فمنهم من يقول بزيادة الكمال وتمامه اذا كان على حال نقص بعد الانفصال ، ومنهم من لا يرى لها زيادة بعد الموت على ما كسبته فى الدنيا لان كسب المعقولات انما كان من المحسوسات المدركة بآلات البدن فى الحياة الدنيا ، وقوم يقولون ان الكمال يكون لها من جهة المبادى المفارقة والعلل الاولى ، وقوم يقولون انه يكون برجوعها الى بدن او ابدان اخرى على ما شرحناه قبل ، وقوم يقولون ان الناقصة والكاملة منها يكون ترددها فى الابدان من غير ان تبقى على حال مفارقة البتة ، وقوم يقولون ان حالها يختلف فلا يلزم نظاما فى المفارقة والمقارنة فتارة هكذا وتارة هكذا ، وقوم يقولون انها تتعلق بالاجرام السمائية ، وقوم يقولون انها تتعلق من الاجسام العنصرية بالارواح فان علاقتها بالابدان كانت بها ، فهذه اقسام الآراء ومذاهب الاوهام قد استوفاها التقسيم فى هذا الكلام .

وقد ثبت مما سلف من النظر جوهريتها وبطل القول بعرضيتها وبقى النظر فى هذه الاقسام المبنية على انها جوهر

فاقول ان النفوس قد ثبت من حالها انها جواهر غير جسمانية هى قوى فعالة بذواتها مستغنية فى الوجود عن البدن وفى نفس الفعل الصادر عنها من الادراكات التى تخصها على ماسلف القول فيه فهى باقية لاتموت بموت الابدان ومفارقتها .
وأقدم على ذلك كلاما فى عدم الموجود بعد وجوده ووجود الموجود بعد عدمه وبقائه بعد ايجاده وان كان الكلام فيه يليق بعلم بعد هذا لكنه لايبعد عن هذا وهو نافع فيه .

فاقول اما عدم الموجود بعد وجوده فتتحققه من اعتبار ما تعرفه بما تراه يعدم بعد الوجود اذ تجده على ضربين، فمنه ما يعدم بعدم علته وزوالها عن حال عليته كضوء المصباح يعدم باطفائه وتغطيته . ولاجله حكم المعلم الاول فى هذا المعنى حكما كليا فقال ، ان علل الاعدام اعدام العلل، ومنه ماتعدم علته ويبقى بعدها زمانا موجودا كالحرارة المستفادة فى الماء عن النار تبقى موجودة بعد مفارقة النار فى الماء ولاجلها حكم الذى حكم اولا بتلك القضية الاولى حكما كليا يخالف الاول فقال ان الموجود لا يعدم بنفسه وانما يعدمه ضده الذى يفسده . ولا نستوفى الكلام فى هاتين القضيتين الكليتين المختلفتين ههنا بل نتركهما الى العلم الاليق بهما وهو ما بعد هذا ونكتفى الآن بما يشهد به الوجود من حكمهما (١) فيرينا الاعتبار ان كل ما يحدث عن علته فى غير زمان يعدم بعدمها ولا يبقى بعدها كالمصباح يعدم(٢) نوره اذا انطفأ معه معا وكل مايحدث عن علته فى زمان وينشأ اولا فأولا يبقى بعد عدم علته ولا يعدم بعدمها كالحراره المستفادة فى الماء من النار فالاول كما وجد فى غير زمان يعدم فى غير زمان والثانى كما وجد فى زمان حدث فيه اولا أولا يبقى زمانا ويعدم فى زمان وله وجود فى موضوع هوسبب البقاء بعد عدم الفاعل الموجد وهو الهيولى وضده يفسده بمزاحمته عليها اعنى على

(١) صف ـ حكمتهما (٢) سع ـ يعدم بعدم .

الهيولى وصرفه عنها واستيثاره بها لتحكم علية الموجبة له فيها كالثلج الذى يستولى على الماء الحار بعد مفارقة النار فيبرده بصرف الحرارة عنه الذى هو ضدها واستيثاره بالموضوع الذى لا يمكن ان يجمعهما وليس فيما يوجد ويعدم ما يكون حاله بخلاف هاتين الحالتين، فالنفس التى هى جوهر غير جسمانى ليس قوامها فى وجودها بموضوع ولا هيولى فليست من القسم الثانى الذى يتعلق وجوده بالموضوع وعدمه بالضد الطارد له عن الموضوع فلا تفسد بمفارقة البدن ولا يبقى لوجودها وعدمها ما ينسب اليه سوى العلة الفاعلية التى توجد بوجودها وتعدم بعدمها .

والعلة الفاعلية اذا كانت على كمال عليتها حتى لا يكون لها شريك فى العلية مما ينسب الى المعونة والآلية والهيولى والمقتضى الذى يوجب الارادة فيجعل الفاعل فاعلا بالفعل والوجوب بعد ما كان بالقوة والامكان فاعلا لم يتوقف وجود معلولها ولم يتأخر عن وجودها وكذلك لا يتخلف بعدها بل يكون عدمه بعدمها والعلل الموجبة لوجود النفوس قد عرفتها فانها جواهر غير جسمانية وان كانت لها علائق بالأجسام السمائية كعلاقة النفوس بالأبدان هاهنا بل تلك اخلص واغنى فى افعالها عن موضوعاتها التى تفعل فيها وبها ولذلك شرح القول فيما بعد عند كلامنا فى هذه النفوس .

وكون الاجسام التى تتعلق بها لا يتميز منها اجزاء كالأعضاء تختص آليتها بالأفعال كل آلة بفعل كما فى هذه الابدان واذا كانت تلك النفوس عللا لهذه وهى مستمرة البقاء فهذه فى البقاء مستمرة معها - وحديث المعين والمقتضى والهيولى قد قيل فيما سلف على الكمال والاستقصاء فهى علل تامة العلية لها ان اوجبت حدوثها عنها ارادة فليست لها ارادة تضادها ولا تناقضها حتى تعود فتريد عدمها كما ارادت وجودها فان السماء لا ضد لها ونفوسها لا تبخل بالوجود على ما اوجدته فتستعيده منه لأنها اوجبته بكمال عليتها وليس للنفوس اضداد تفسدها لانها لا موضوع لها بل لعلائقها بالأبدان اضداد تفسدها فالذى يفسد ويبطل

منها انما هي علاقتها بالبدن الذي كان موضوعا لتلك العلاقة لا للنفس التي هي علاقتها وكما ارتقى الكلام من اوائل المحسوسات حتى انتهى الى ها هنا كذلك ينحط من الغاية العالية المقابلة لذلك المبدأ حتى ينتهى الى ها هنا فتتفق البيانات بالعلم المستفاد من الوجود الأسفل والأعلى على ما قلنا من بقاء النفوس بعد الابدان .

واما باقى الاقسام وما قيل فى الجاهلة والناقصة من بطلان افعالها التى كانت بالبدن ولا تكون لها بذاتها وما لا يفعل من الذوات الموجودة فليس بموجود ولا يعقل له وجود .

فمن تأمل ماقيل الى ها هنا يقدر على جوابه وحل اشكاله ويتحقق مع هذا ان الشيء الواحد لا يكون بذاته جوهرا وعرضا ولا ينتقل العرض جوهرا ولا الجوهر عرضا فان الجوهرية والعرضية من صفات الذوات ولوازمها وما للذات بالذات لايزول عنها ولا يتبدل عليها وانما تتبدل الاحوال التى للذات عن غيرها بتبدل نسبتها الى غيرها ولا تتبدل نسبة الشيء الى ذاته فكيف تكون النفس الجاهلة عرضا تموت بموت البدن ثم يجعلها العلم الذى هو عرض ايضا جوهرا تبقى به بعد البدن .

لعل هذا الكلام ذهب اليه من اراد أن يجعل للعلم شوقا وشوق العلم عند أهله لايحوج الى هذا وعند غير اهله لا ينفعه هذا ، وحديث الكمال الذى لايستفاد الا من الحواس محال ايضا لا نهادراكة بذاتها والبدن من شواغلها بالجزئ عن الكلى وبالدنيء عن العلى فاذا عرفت الدنيء ونسبته الى العلى كانت مفارقة البدن مما يفرغها لشأنها الدنيء لها مع العلى الأعلى حيث خبرت(١) معلولاته الاخيرة التى هى فى غاية البعد عنه وارتقت الى الأقرب فالأقرب فكما لها بمفارقتها اولى منه بمقارنتها فلم لايتم كما لها وقد انصرفت عن غيره من اشغالها وانصرف اليه خاطرها وبالها .

وحديث التردد فى الابدان والتعلق بالسماويات والأرواح كله انما قيل على

(١) كذا – وبها مش سع – ن – عرفت

طريق التخمين وليس له فيما قبل بيان ولا يقوم عليه بحسب ما ذكروا برهان وتعلق النفس ببدن بعد بدن على طريق التناسخ فى المتشابه وغير المتشابه قد مضى القول فيه والقائل به كالقائل بأن الفروج الذى خرج من قشرته التى كانت له حبسا يعود الى القشرة ثانيا بعد ما طار ومشى وهذا العود ان كان بالارادة فالنفس التى تذوق بالمفارقة لذة الخلاص من حبس البدن وترى لها وجودا دونه وقد كانت لا تستشعره وسياحة فى الملكوت الأعلى الذى كان يمنعها ثقاله الطبيعى ان يتبعها اليه وخلاصا من هدف الأذى الذى كان لها به لا ترجع بارادتها الى مثل ذلك ابدا وان كان بالقسر فالعودات متشابهة وقد اتضح ان هذه العلاقة التى تعرفها ليست على طريق القسر ومن القاسر لها وانما هى علاقة عشق ومحبة وتملك وتصرف وإلف وطبع فلا قسر فيها كما لم تكن ارادية فتتحكم الارادة فيها وانما هى طبيعية الهادية لمعنى حصل لها مع حدوثها الذى اثبتناه بما ثبت به ومع ثباته ينحل الاشكال فى هذا الفرق بين العود والابتداء، وقد عرفت ان الثابت عند النفوس بالفطرة قبل العلم ان الانسان يستشعر البقاء لنفسه وبدنه معا ولا يشعر لذاته التى هى نفسه ببقاء دون بقاء البدن فتراه يقول لا تقتلنى ولاموت وابقى فيستشعر الموت والحياة له بجملته التى هى نفسه مع بدنه ولا يستشعر غير هذا ولو استشعره متيقنا لسهل عليه الموت هربا من البدن فى كثير من الاحوال فاذا ذاق الخلاص منه ورأى البقاء دونه عيانا وصار له الغنى عنه فى البقاء يقينا (كذلك-١) كيف يعود اليه وكيف يرجع علمه جهلا وذكره نسيانا .

فأما تطلع النفوس الى هذا العالم ومافيه من الاجسام وجزئيات الاحوال ومالها به من ذلك علاقة كالولد والأهل والدار والجار حتى تلتفت الى ذلك والى شىء منه فتفعل فيه ولأجله فعلا يتعلق بتحريك وتسكين وتخليق وتشكيل وتملك وتصرف وسائر ما كانت تفعله فيها اولا فلست امنعه ولا اجد دليلا على رده فانها فعالة بذاتها فى الابدان وبها والارواح التى كانت علاقتها بها .

والقائلون الناقلون عن الوحى والانبياء بعود النفوس الى الابدان لايمنعه هذا

---

(١) من صف

البيان خصوصا اذا شاء ذلك من له الخلق والأمر حيث يعيدها الى حالتها معسه وفيه بتعلقها فان ذلك غير ممتنع من جهة المتعلق والمتعلق به بذاتيهما فاذا اوجبه قادرعليه كان كما كان اولا وكذلك القول فى التعلق بالأرواح والنظر لايوجب امتناع المفارقة ايضا والبقاء عليها زمانا يوجبه ما يوجبه والعود الى العلاقة بالأبدان كما كان اولا كله بالنظر فى حدالامكان من جهة النفس والبدن ، فأما من جهة الفاعل الذى تعلقها به ويحل علاقتها عنه بحسب مشيئته فيجب ذلك حيث يشاء ويمتنع حيث يشاء فان الامور الممكنة يتعلق وجوبها بموجب يفعلها بطبع اوارادة اوقسر اوتسخير بعد أن يكون السبب موجبا فقد عرفت الممكن والواجب والممتنع بذاته وبواسطة هى سبب وشرط فى الامكان والامتناع والجواز قبل الشرط فقس على ذلك هاهنا .

الفصل الثلاثون

فى السعادة والشقاوة الأخريين للنفوس الانسانية

قدتقدم القول فى لذات النفوس الانسانية وخيراتها وشرورها واذاياها بنيلها وحرمانها ومقاساتها وان النفوس الانسانية فى علاقتها بالأبدان تشتغل بهافتستغرق كثيرا من وسعها وتأخذها عن كثير مماتؤثر الاطلاع عليه والالتفات اليه بذاتها وكلما توفرت على البدن والتفتت اليه ازدادت فيه غرقاوبه شغلا وعن غيره غفلة وانقطاعا فاذا فارقته بالموت انقطع هذا الشغل وخلصت من هذا الانغماس والغرق فتفرغت لما كانت اشتغلت عنه بما تتطلع اليه وتشتاقه بذاتها والملكات الانسانية والهيئات التعويدية والمعقولات الاعتقادية اذا تمكنت من جوهر النفس عسر انتقالها عنها وبقيت فيها الى ان يفسدهاضداويمحاها طول الزمان مع التشاغل بالغير والاهمال وان منها ما يستقر ويستمر مؤثره (١) لموافقة الغريزة له الموجبة لمحبته ومحبته توجب التفات السر اليه فيتكرر تذكاره فيصير معشوقا لايلتفت عنه فالنفس اذا فارقت البدن وفيها ملكات محبة وعشق لأشياء كان لها إليها شوق شديد بحسب العشق فان كان لها حينئذ سبيل الى

(١) سع - مريدة .

المعشوق تفرغت لنصيبها منه وتخلصت مما كان يشغلها عنه فتسعد بقربه والاشتمال عليه سعادة لا سبيل لها الى نيلها (١) وهى بدنية وان لم يكن لها سبيل الى ذلك شقيت بفقده شقاوة اكبر من البدنية فان ادراكها لما تدركه فى حالها هذه اشد اكتناها ونيلا للمدرك فأذيته والتذاذه لها حينئذ اشد واكثر وصولا واللذة نيل المناسب مع شعور بنيله ومناسبته، واستثبات ذلك الشعور واللذة بأشرف الموجودات اشرف وأتم عند الملتذ بها من النفوس الشريفة وليس نيل النفس الاشياء سوى ادراكها لها الذى هو معرفتها وعلمها بها والعقلى منها اوصل اليها من الحسى اذا ادركته بغير واسطة ولا حجاب ادراكا تاما، فاللذة العقلية التى بالمدرك العقلى اذا كانت هكذا كانت أتم كثيرا من المدرك الحسى الذى تدركه بسفارة البدن وآلاته فالمدرك العقلى يشتمل على كثرة من المحسوسات بكونه ادراكا لكليهـا اولعللها الجامعة فان العلل الفاعلة لأشياء كثيرة لها وفيها ما فى تلك الاشياء متفرقا وهو مجتمع فيها وزيادة عليه كنور الشمس الذى فى جرمها بقياس المتفرق من شعاعها المنبث عنها — واذا تأملت اكثر ما يحبه الانسان رأيته امرا فيه حكمة ونظام لأجلها صار محبوبا كمصنوعات الألحان ونظر الوجوه الحسان التى تجمع لونا وشكلا وقدرا مناسبا فيه نظام نسبة بين الاعضاء وحركاتها فتعشق النفس ذلك النظام وما هو فيه لأجله مع كونه فى شىء ضعيف الوجود كالصوت المتجدد المتصرم الذى لا ثبات له والصورة المستحسنة فى وجوه البشر التى لا تبقى على حالة واحدة بقدر ما يرتد البصر، فكيف اذا كان ذلك النظام فى مبادى الوجود التى عنها يصدر كل نظام ونسبة فى الجزئيات والمعلولات الجسمانية فسيأتى فيما يقال ان كل حسن وجمال لمعلول فهو عن علته وليس كذلك كل قبيح فان الشرور والقبائح اعدام، اما اعدام احوال واما اعدام نسبة ونظام. فمن المستحيل ان تقصر العلة فى كمالها عما لمعلولها منها بل وان يساويها معلولها فيما لها مما له منها وكيف وماله مما لها، تأمل الانوار المنعكسة كل ثان منها اضعف من الاول بل كل ما بعد الاول اذا جمع الثانى منه مع الثالث والرابع وما بعدها واضيفت فى الذهن لواحد معا

(١) صف — مثلها .

كان الاول فى ذلك اتم واقوى، وان ظننت المساواة فى شىء اوفى اشياء كنار عن نار وبرد عن برد فما تظن زيادة المعلول ونقصان العلة فكل كمال وجمال لجزئ محسوس فأضعافه الكثيرة جدا موجودة للكلى المعقول وكذلك للعلة زيادة عما للعلول بل وعما لكل معلول فى ذلك المعنى مما هى علته فيه ، وكل جمال وكمال لمعلول فهو مما للعلة والموجودات التامة كلها شخصها الواحد فى الوجود هو جامع لكمالات نوعها وخواصه اللازمة له فوجودها معقولها (١) .

مثاله ان نوع الانسان له كمالات وخواص تتفرق فى اشخاص نوعه فتوجد فى كل شخص فضيلة هو بها ذو كمال وجمال وفضائل ولا يبلغ واحد من الناس الى حيازة كل كمال انسانى والكمال الانسانى جميعه موجود دائم الوجود للانسان الموجود وللانسان الموجود اشخاص متكثرة مع وقبل وبعد فى الزمان والانسان لكمال انسانيته واحد فى المعقول وليس فى الموجود شخص انسان يجتمع فيه كمال الانسانية ، فاذا كان الوجود قد اوجد النوع بكماله والنوع اشخاص كثيرة فكماله متفرق فى اشخاصه والعكس وهو أن كل ما لا يجتمع كمال نوعه فى شخص واحد تتكثر اشخاصه وكمالات الناس العلمية والصناعية لا يصح اجتماعها باسرها فى شخص واحد لأن بعضها يزاحم بعضا فى وسعه وزمانه والذى يوجد منه النوع فى الشخص الواحد يجتمع كمال النوع لذلك الشخص الواحد بل وجود النوع وزمان النوع فيبقى الواحد بالشخص بقاء يساوق فى الزمان زمان الاشخاص المتكررة المتعاقبة فى النوع المتكثرة الاشخاص ويضاهى وجوده وجودها وكماله الواحد كمالاتها المتفرقة فاذا كان ذلك الشخص الواحد النوع والطبيعة علة لتلك الكثرة كان له جميع ما للكثرة وزيادة تفضل بها العلة على المعلول فان ما فى الكثرة بأسره منه فللعلة الواحدة مجموع كمالات معلولاتها المتكثرة وكذلك لعلة العلة واللفظ اذا قيل على شىء بمفهوم ما ثم كان ذلك المفهوم فى غير ذلك الشىء اتم كان اللفظ به اولى واحق وضرورة المفاوضة التى تعرف المعانى الخاصة بالألفاظ العامة تلجىء الى استعمال الفاظ تدل على الشىء بالمشابهة دلالة

(١) سع - معقولة لها

بعيدة

بعيدة فكل ما فى عالم الحس من حسن وجمال وبهاء وكمال ، وبالجملة كل معنى معشوق لذاته فليس له نسبة الى الموجود منه فى عالم العقل اعنى العلل الأوائل فكل ماتدركه النفوس فى عالم الحس فتلتذ به فلذتها بما تدركه منه فى عالم القدس تزيد على هذه اللذة زيادة المدرك على المدرك وكلما التقت فى درجات العلية كان ذلك اكثر كما انها لما انحطت الى آخر العلولية كان قليلا كالأنموذج والاثر فانها اذا التفتت الى المبادى المعقولة رأت متفرق المحاسن التى كانت تعشقها فى واحد تشتمل عليه اشواقها وتلتفت عليه بكنهها فيشتد به شغفها وقد كانت تجد فى المحسوسات بعض ما تحبه مشوبا بما تكرهه. وفى هذا تجد الكل غير مشوب فان الشوب كان هناك للتركيب والمحوضة هاهنا للبساطة فتكون نسبة العشق الى العشق كنسبة المعشوق الى المعشوق وتزيد فى النفس المفارقة لظلمة الاجسام الكثيفة وكونها له اخلص وعن غيره افرغ والى كنهه اوصل فتكون سعادتها به التى هى لذتها وخيرها اتم وافضل، وتكون نسبة السعادة الى السعادة نسبة النيل الى النيل فتكون السعادة العقلية التى للنفس ان تنالها بعد مفارقة البدن ان كانت اهلالها هذه نسبتها الى السعادة البدنية الخسيسة الدنية المشوبة بالأذى من الاضداد المنغصة بسرعة الزوال -وعلى ان هذه ايضا من اللذات والخيرات التى تنعم عليه بها لأنها نيل مناسب من حيث هو مناسب وذلك خير لا محالة ولولم يكن خيرا لم يطلب فان كل طالب امر فانما يطلبه من جهة هو بها خير له وانما هى شرور بالعرض لانها اما ان تقطع للاشتغال بها فى نيلها وبالشوق اليها فى طلبها وبأسباب التوصل فى ذلك الطلب الى نيلها عن خيرات هى افضل منها فتعد لمنعها عن تلك الخيرات الفاضلة شرورا، واما ان تقارنها شرورا وتتبعها كما يتبع المطاعم آفات الاسقام والآثام العقوبات (١) والآلام التى لا يشعر الحس بها معها والعقل الضعيف ينقاد للحس القابل بالحاضر الظاهر الغافل عن الخفى عنه والتابع من الخيرات التى قطع عنها والشرور التى تقارن اللذات وتتبعها، فأما لمن لاسبيل له الى الافضل ولا جناح عليه فى نيل ذلك الانقص فهى لذات نيلها سعادة وحرمانها شقاوة

---

(١) صف - العفونات .

فالعقل يقدر اللذات ويخلصها من الآفات ويتيحها لمن لا يكون لغيرها اهلا كيلا يحرم ذو خير خيره ولا يقطع ذو كمال عن كماله والنفوس مختلفة فى الناس من بهيمية الى ملكية ولكل خير بحسبه، فالنفوس الشريفة العزيزة الواصلة الى كمالها العقلى والعارفة بمالها من اللذة العالية والسعادة التامة الصافية اذا تركت الدنايا (١) لنيل ما لها من تلك السعادة لم يكن تركها حرمانها واذا وصلت الى لذتها وسعادتها بادراك مباديها وعللها نالت مــا تقصر العبارة عن تصوره والخيال عن تشبيهه سعادة تامــة بغير نقص صافية بغير كدر حاضرة بغير فقد خالصة بغير شوب موافقة بغير ضد دائمة بلا انقطاع مسلمة بغير مزاحم .

ومن فضائل السعادات العقلية ان المزاحمــة فيها تزيد فى لذة الملتذبها كلذة الناس باجتماعهم على الاشياء المسموعة والمرئية التى لا يأخذ السامع والرائى منها نصيب رفيقه فيلتذ كل بلذته ولذة صاحبــه لا كالمطعومات والمنكوحات التى نيل كل واحد منها هو حرمان رفيقه فلذلك يخاصمه فيها وينازعه عليها فكذلك حال الملتذين من السعداء بالسعادة العلياء فهذه فضيلة ايضا ـ ولأن النفوس الانسانية تتفاوت درجاتها فى الشرف والقوة وغيرها فهذه السعادة مختلفة عندها بالأشد والاضعف وفق ذلك الاختلاف الذى لهــا فى جواهرها، واذا كانت العادات تقرر فى النفوس من الملكات ما يثبت ويستقر مع اختلاف الاحوال والاوقات فاكباب النفوس على هذه اللذات يجعلها مألوفة محبوبة معشوقة لذيذة خصوصا اذا غفلت عن غيرها فهى تشقى بهــا فى الحياة الدنيا وان سعدت سعادة بحسبها قبل نيلها ومعه وبعده ، واما شقاوتها قبل فبالشوق والطلب ، واما معــه فبالحذر من الزوال والغاصب، واما بعده فبالأسف والحسرة والحزن والترحة حتى يرى منها ما لا يسلو مفقوده ولا يرضى عنه عوضــا كما يرى من حسرة من يفتقر بعد الغناء ويشقى بعد النعيم ويفقد الحبيب والقريب المعشوق فيرى ترحته بالفقد تزيد على فرحته بالنيل، وهذه احوال للنفس اعنى المحبة والشوق والحسرة وليس البدن عليها ولا هى به ولا فيه فاذا فارقت النفس البدن وهى

(١) سع ـ اللذة .

لاتعرف

لا تعرف لذة غير هذه اللذات ولا جمالا الا لهذه الملابس والزينة ولا افتخارا الا بهذه القنايا والاموال وفقدت فى مفارقتها للبدن تلك النعم التى تعرفها باسرها وهى على ما هى عليه من محبتها وعشقها لها وشوقها اليها وقد كانت تملكت السر فلم تترك فيه موضعا تتنبه منه على غيرها فقدا لا يسلى حزنها عليه أمل فى عودها اليها ومعلوم ان محبى اللذات المطعومة لا يأكلون لقوام أبدانهم وانما يحرصون على لذاتهم ولو اضروا بالأبدان لا لدفع اذية الجوع لكن لنيل لذة الذوق (١) وتراهم يتداوون بالأدوية المرة الكريهة لتنبيه شهواتهم فينالون به لذة يتحسرون على فقدها وهم غنيون عنها، وكذلك فى الجماع الذى يراد لأجل الولد يطلبه من يكره الولد ولا يرجوه او من حيث لا يرجوه وكذلك حسرة الملتذ بالمنافسة والمباهاة بزينته فى ملبوسه ومركوبه اذا فقدها وان استغنى فى ستر عريه (٢) وتقل قدمه عنها وانما يتحسر على ما يفقده من لذة الجمال الذى كان له بها فلاشك ان النفس التى هذه حالها تتعذب بحزنها وحسرتها على ما فقدت ما كانت تحبه عذابا يضاهى المتمكن من عشقها وشوقها .

ومن ذلك فزع الزهاد فيها ممن لم ينبه على سعادة ولذة غيرها فتلك سعادة السعداء وهذه سعادة الاشقياء وهذه شقاوتهم بسعادتهم فان حرمان اولئك الزهاد من اهل الكمال الى نيل دائم ونيل هؤلاء الى حرمان لكن لعله غير دائم فان النفس على طول المدة تسلو وتنسى والعناية الربانية تجود بالبذل والهداية تنبه عليه .

فأما سعادة المجازاة على الحسنات وشقاوة العقوبة على السيئات فالآمر بتلك والناهى عن هذه يتولى الثواب والعقاب بامره على قدر ما امر به منهما ووعد وتواعد فى جوابهما (٣) فانه قادر صادق لا يجوز عليه الكذب ولا يخلف الميعاد على ما نقوله فى موضعه من العلم الذى بعد هذا. ولا سبيل الى معرفة ذلك من جهة البحث النظرى والنظر القياسى. ومن ظن ان كل حق يعلم بالنظر القياسى كما يعلم فى فن عرفه منه بكذب هذا الوعد والوعيد فنفسه كذبته حيث لم تعرفه ان

---

(١) سع - الشوق (٢) سع - عورته (٣) كذا - وبهامش سع - ظ - جزائهما

لكل علم طريقا ونحو تعليم لا ينتهى اليه من لم يسلك ذلك الطريق وينحو ذلك النحو على ماسبق القول فيه . لو قال المهندس للطبيعى أفهمنى معنى الحرارة الغريزية والفرق بينها وبين الحرارة النارية بشكل هندسى وبينه ببراهين خطوطية لقد كان الطبيعى يستهزئ به وهو عند نفسه الجاهلة بما يسئل عنه ممدوح بعلمه وتحقيقه فيه الذى طرق عليه التحريف والغلط حيث طلبه من غير وجهه خصوصا ان قال للطبيعى انك لا تعلم هذا اذا كنت لا تقدر على بيانه بالاشكال كذلك من طلب بحكمة النظر علما لا يوصل اليه الا من طريق الخبر الذى هذا من جملته وانما الحكمة فى مثله ان يحتاط فى سماع الخبر بصدق المخبر وقدرة المخبر عنه وامكان الشىء الذى اخبر به وجوازه وكيف لا يمكن القادر الصادق ان يفى بوعده ووعيده وهو العالم الخالق المبدئ المعيد .

فعند هذا ينتهى النظر والقول فى العلم الطبيعى الذى ينظر فى المحسوسات وماتدل عليه دلالة اولية . واما ماليس بمحسوس ولا يدل عليه المحسوس دلالة اولية فهو علم بعد هذا ينتقل بنا النظر اليه بمشيئة الله تعالى وحسن توفيقه .

تم كتاب النفس والحمد لله كما هو أهله ومستحقه حمدا دائما متسرمدا وصلى الله على سيدنا محمد النبى وآله وسلم تسليما كثيرا .

(بآخر نسخة صف ما نصه)

نقلت من نسخة بخط يحيى بن وفا وعليها بخطه ما هذا حكايته كتبته من نسخة كتبت من الاملاء وعليها بخط المصنف دام علاوه فى آخرها، بلغت المقابلة . والتأمل

ووقع الفراغ فى شهر رجب من سنة ست وخمسين وخمسمائة وكتب المظفر بن عمر بن محمد بن على الميافارقى حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه محمد وآله الطاهرين وحسبنا الله ونعم الوكيل .

(وبآخر نسخة سع ما نصه)

تم كتاب النفس والحمد لله مستحق الحمد والشكر وبتمامه تم القسم الطبيعى من كتاب المعتبر

المعتبر فى الحكمة الذى استملىء من الحكيم النحرير سيد الحكماء سند الاطباء رضى الدين عز الاسلام اوحد الزمان ابى البركات هبة الله بن على بن ملكا الطبيب البغدادى روح الله روحه ونفسه وجعل من رياض الجنان رمسه . وقد استتب لمن استكتبته هذا الكتاب الفراغ عن تحرير هذا القسم يوم الاثنين السابع عشر من شوال سنة اثنتين واربعين وسبع مائة بجرجانية خوارزم فى الخانقاه الخاتونى المبنى بظاهرها على رأس قنطرة الكبريتى وتيسر لى مقابلة هذا القسم عن آخره ببلدة سراى الجديدة وتيسر الفراغ عنها فيها يوم السبت الثانى عشر من جمادى الاولى لسنة اربع واربعين وسبع مائة وهو اليوم الذى توجهنا عن سراى الجديدة غرة غده يوم الاحد الى بلدة قرم على نية التشرف بالاردوى الاعظم



فهرس الاجزاء والفصول الواقعة في الجزء الثاني من الكتاب المعتبر

الفصل

تم فهرست الجزء الثانى من كتاب المعتبر بعونه تعالى وحسن توفيقه

بيان الخطأ والصواب الواقع فى الجزء الثانى من كتاب المعتبر

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٢	١١	تكررها فيها عليهم	تكررها عليهم
٣	٧	مسائله	ماله
٦	٩	محل	كل
١٠	١٥	الفروخ	الفروج
١٣	١٢	جوابه وقد	جوابه قد
١٥	٩	هو كالبياض	هو ما هو كالبياض
٢٠	٢	فانه ينتسب	فانه انما ينسب
٢١	»	نكثوا	نكبوا
٣٣	١٩	الثانى فى مكان ما عنه	
		والزائل الثانى بل	الثانى بل
٤٤	٥	باطن	الباطن
٤٧	١٥	حقيقة	حقيقته
٥٠	١١	قلبه	قبله
٥١	١٩	الى الموجودة	الموجودة
٥٣	»	لجيئه	لمحبته
٦٥	»	الجحم	الحجم
٦٧	٦	نحلت	انحلت
٧٤	١٤	نبسى	نسبى
٨٣	١٩	غير متناه	فى خلاء او ملأ غير متناه
	٢٠	خلاء او ملأ من مركزها	من مركزها

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٩٧	٥	احرى	اجرى
١٠٠	١	اوا قرب	وا قرب
١٠٨	١٩	مبدئه	مبدءا
١١٣	١١	انسق	اتسق
١٢٣	٢٢	ايوجد	يوجد
١٢٥	٢	لشيئ	لشيئ شيئ
١٢٩	٤١	لبرعته	لسرعته
١٣٤	١٠	فوق المطلق	الفوق المطلق
١٣٥	٢١	وانما الضدان معنيان وجوديان يفسد عدم اللون والعدم لا يضاد الملكة من حيث هذا ملون وهذا شفاف بل الاشفاف احدهما الآخر والملكة لا تضاد العدم اى	من حيث هذا ملون وهذا شفاف بل الاشفاف عدم اللون والعدم لا يضاد الملكة وانما الضدان معنيان وجوديان يفسد احدهما الاخر والملكة لا تضاد العدم اى
١٥٩	٥	بقوؤها	بقواها
١٦٢	٢٥	وزمان	وزمان (٣) صف للكون
١٧٤	٢٠	كبره	كثرة
٢٠١	١٥	كما لا تعفن	كما تعفن
٢٠٥	٩	فالبعد سبب	سبب
٢١٥	٤	والاعلى	والاعالى
٢٤٠	١٤	الحمامة	الحمامة حقا

بها

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٤٠	١٦	بها الاستمداد	بها على الاستمداد
٢٤١	٢١	تولد	يولد
٢٤٣	٢٣	الارض	ارض
٢٤٤	«	الثالث	الثالث
٢٤٨	٩	اليزر	البزر
٢٥٠	١٠	(فيهما نعرفه منها ـ ١ ـ)	(نعرفه منها ـ ١ ـ)
٢٥٢	٣	اجتيج	احتييج
٢٥٥	٩	المادة	المدة
٢٦٠	٦	والمائية	والمعائية
٢٧٧	٢	مشابهة والغذاء الموافق طبيعة للحيوان	مشابهة طبيعة والغذاء الموافق للحيوان
«	١٠	اباد	ادبار
٢٧٨	٨	باليتيه	باليته
٢٧٩	٧	منفيخ	متقح
٢٨٠	٣	خوصا	خصوصا
٢٨٣	١٢	ذبلها	زبلها
٢٨٦	«	تستونقه	تستوقفه
٢٨٨	٦	التزود	التزو
٢٩٥	«	الثالث	الثابت
٢٩٦	٧	ايدهم	ايديهم
٣٠٦	١٥	يجد	يجده
٣٠٩	١٦	تخنصره	مختصره

الصواب	الخطا	السطر	الصحيفة
اذا	واذا	١	٣٢٩
يتأدى	يتادئ	٨	٣٣١
تبصر	يبصر	»	٣٣٥
واذها بنا	واذ ها هنا	٢٢	٣٤٢
اثنائه	اثباته	١٥	٣٥١
فيهما	فيها	١٩	٣٥٧
استحال	استحل	١١	٣٦٥
واما	وما	٢٣	٣٧٣
عين	غير	٥	٣٨٣
فوائد	واندم	١٦	٣٩٣
قبل	قيل	٢١	٤٠٤
من	منه	١٥	٤٢٠
بفروج	بفروخ	٩	٤٣٩
ما فقدت مما	ممافقدت ما	١٣	٤٤٩

تمت الاغلاط الواقعة فى الجزء الثانى من كتاب المعتبر فى الطبيعيات

فالحمد لله حق حمده

الجزء الثالث

من

الكتاب المعتبر

في الحكمة الالهية

لسيد الحكماء اوحد الزمان ابي البركات هبة الله
ابن علي بن ملكا البغدادي المتوفى سنة
سبع واربعين وخمس مائة
رحمه الله تعالى



الطبعة الاولى

تحت ادارة جمعية دائرة المعارف العثمانية
بحيدرآباد الدكن حرسها الله عن طوارق
الزمن وحفظها من الشرور
والآفات والفتن
في سنة ١٣٥٨ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الله ولى التوفيق (١)

العلم الالهى

من الكتاب المعتبر فى الحكمة من املاء سيد الحكماء اوحد الزمان ابى البركات هبة الله بن على بن ملكا ادام الله سعادته ورضى عنه .

الفصل الاول

فى العلم المسمى بما بعد الطبيعة وغرضه وموضوعه وما يختص به نظره

العلم صفة اضافية للعالم الى المعلوم والادراك والمعرفة كذلك صفتان اضافيتان للدرك الى المدرك والعارف الى المعروف .

والمعرفة والعلم عندنا صفتان اضافيتان لنفوسنا الى الاشياء التى نعرفها ونعلمها والاشياء التى نعرفها ونعلمها اولاهى الموجودات فى الاعيان ومعرفتنا وعلمنالها هى الصفة الاضافية لها الى الاذهان ثم نعرف ونعلم الصفات الذهنية الاضافية (المجاورة والمماسة كالصداقة والاخوة - ٢) فنعرف المعرفة والعلم ونعلمهما فيقال المعرفة والعلم باشتراك الاسم عليهما اعنى على معرفة الاعيان الوجودية وعلى معرفة الصور الذهنية الاضافية وعلمهما ولكوننا نعبر عن معارفنا وعلومنا بعبارات لفظية وعن الالفاظ بالكتابات صار من العلوم علوم الالفاظ وعلوم الكتابات فكان احق العلوم بالعلمية واولاها بمعنى العلم علم الاعيان الوجودية ويليه فى ذلك علم الصور الاضافية الذهنية العلمية لانها وان لم تكن من الموجودات الاولية التى تعلم اولا فهى صفات موجودة فى الاذهان(٣)

(١) فى نسخة - كو بر ولو - بدله - رب اعن (٢) من ها مش - صف وسع
(٣) كو - الاعيان .

والنفوس التي هى اعيان وجودية والصفات الموجودة للوجود موجودة ايضا وان كان وجود الثانى منها تابعا وعارضا لوجود الاول ونسبتها الى الموجودات الاول نسبة الاعراض الى الجواهر والواحق المعلولة الى العلل ثم العلوم اللفظية فانها من لواحق العلوم الذهنية وعلوم الكناية من لواحق علوم الالفاظ فالعلم يقال قولا حقيقيا اوليا على العلم بالاعيان الوجودية ومن اجلها وثانيا على العلم بالصور الذهنية العلمية والعلم بالالفاظ والكنايات يبعد عنهما فى المعنى كثيرا فاذا كان العلم الاول هو العلم بالموجود والعلم بالشيء علم بصفاته ولواحقه ويكون من جهة العلم باسبابه ومباديه فالعلم بالموجود كذلك ايضا .

والنظر فى الموجود قد يكون على ما قيل فى العلوم نظرا خاصا كالنظر فيه من حيث هو جسم محسوس هيولانى وقد يكون من حيث هو جوهر إلاهى غير محسوس وفى المحسوس من حيث هو حيوان اونبات وفى الانسان من حيث هو فاضل وناقص ومريض وصحيح فمن جهة كل نظر يدخل الموجود فى علم كما يدخل فى علوم الالهيات والطبيعيات ومن جملتها فى علم الحيوان والنبات ومن جملتها فى علم الاخلاق وعلم الطب .

وقد يكون النظر فى الموجود نظرا عاما ولا اعم من النظر فيه من حيث هو موجود فالنظر فى الموجود من حيث هو موجود افرده ارسطوطاليس علما . وقد كان العلماء القدماء قسموا العلوم الوجودية قسمة وافقهم عليها الى الطبيعيات والرياضيات والالهيات فقال ان علم الالهيات من علم الموجود بما هو موجود لانه علم مبادى الموجودات فافرد لذلك علما وقال فيه انه علم مابعد الطبيعة وانه الفلسفة الاولى وانه العلم الالهى. فاما قوله ما بعد الطبيعة فاراد به ما بعد الطبيعيات المحسوسة فى معرفتنا وان كان قبل فى الوجود فان المتقدم عند الطبيعة فى الوجود متأخر عندنا فى المعرفة على ما قيل فى فاتحة علم الطبيعيات . وقال قوم لأجل ذلك علم ماقبل الطبيعة والقبل والبعد فى هذا لاختلاف فيهما

و انما هما بالاضافة الى اعتبارين مختلفين .

واما قوله . الفلسفة الاولى فاراد به انه معرفة المبادى الاولية و الصفات العامة الكلية التى بمعرفتها تعرف ما هى مبادى له فالعلم بها هو العلم الاول الذى به يتم علم ما بعد الطبيعة – واما قوله انه علم الالهيات فاراد به ان معرفة الاله تعالى وملائكته هى ثمرة هذا العلم ونتيجته فموضوع هذا العلم الذى يشتمل نظره عليه هو الموجود بما هو موجود ولذلك عم نظره العلوم باسرها و معرفة الله تعالى وملائكته من نتائجه ومطلوباته وغاياته .

ونظره نظر عام كلى يتخصص فى مطالبه حتى ينتهى الى مبادى العلوم الجزئية فيستوفى العلم بها فان مبادى العلوم الجزئية هى اشياء من الموجودات و الموجود المطلق اعم منها والعلم الجزئى الذى تحته تتسلم مباديه من هذا العلم تسلما غير مستوفى النظر لان معرفة الأخص انما تتم وتكمل بمعرفة ما هو اعم منه على ما قيل فى علم البرهان ان الجزئ يعرف بكلياته والعلوم يعد بعضها الاذهان لبعض – وتتعلم الاذهان علما بعلم و من علم على وجهين .

احدهما على طريق التنبيه (والرياضة – ١) والتخريج وذلك يكون من العلوم الجزئية للكلية ومن المعلولات للعلل ومن ذوات المبادى للمبادى ومن المحسوسات للمعقولات .

والآخر على طريق التعليم الحقيقى بالحد والبرهان وذلك يكون من العلم الكلى للجزئى ومن العلم بالمبادى لذوات المبادى ومن المعقولات للمحسوسات فان المحسوسات اشياء مركبة فى الوجود و مبادى تركيبها من البسائط المعقولة التى لا يدركها الحس ، اما الاجزاء التى لاتتجزى على ما قال قوم واما الهيولى والصورة واما كل ذلك ، فهذا العلم يتقدم العلوم باسرها فى مذهب التعليم البرهانى والعلم للعلوم (٢) الحقيقى و تتقدمه العلوم باسرها فى ايناس الاذهان وتقويتها واعدادها لادراك مطالبه وعلم براهينه وادلته .

---

(١) من صف (٢) صف – والعلم المعقول .

هذا خلاصة ما اراده ارسطوطاليس وتمامه بحسب كلامه فى هذا العلم حيث افرده عن غيره من العلوم وجعله بما اشتمل عليه علما مفردا والا فعلم الموجودات باسرها طبيعيها والالهيها واحد، والرياضى اذا نظر فى المقادير والاشكال والاعداد فقد نظر فى موجود ايضا وان اريد التفصيل والتقسيم امكن فيه ان يخص كل قسم بمعنى جامع لمطالبه كيف شاء المصنفون لست اعرف فى ذلك ضرورة الى ثلاثة علوم لا محالة لا اقل ولا اكثر والذى فعله ارسطوطاليس فى تقسيم العلوم مما تبع فيه القدماء (١) جائز غير واجب والعالم بالعلم الجزئى يتقلد مبادى علمه من حيث يبتدئ نظره من اى حد كان لانه يعلم الشىء بمباديه فيعلم المبادى بمباديها ومباديها بمباديها حتى ينتهى الى المبادى الاول التى جعلها ارسطوطاليس من هذا العلم خاصة ومتى لم ينته الى المبادى الاول كان علمه مبتورا من حيث بدأ لانه فى ابتدائه باى مطلوب ابتدأ يستوفى علم ذلك المطلوب بمباديه القريبة فان طلب علم مباديه القريبة كان الابتداء بعلم ذلك المبدأ او المبادى فكان هو (٢) وهى المطلوب او المطالب الاولى فى ذلك العلم وكانت المبادى المستعملة فى تعليم المطالب اخرى غير التى قيل انها مبادى ولا يرتفع ذلك حتى ينتهى الى المبادى الاول فيكون قد علم العلم الكلى الشامل الذى منه المبادى لما بعده.

وانما لم يجعل القدماء العلم واحدا من اجل ما قيل فى التعليم ان منه تعليم للرياضة والايناس والتنبيه ومنه تعليم للتحقيق والتحصيل وتعليم التنبيه يتقدم ويبتدئ من الاقرب الى الحس فالاقرب ويأخذ الى الابعد منه فالابعد وتعليم التحقيق والتحصيل يبتدئ من الكلى الاعم والمبادى الاول البعيدة عن الحس وعن غريزة النفس فتعجز النفس بغريزتها ما لم ترض وتبصر وتنبه عن الابتداء بعلم المبادى الوجودية فتبتدئ من الاقرب الى غريزتها بما تستعين عليه بالحس فاذا طلبت فيه العلم الحقيقى كان ذلك بمباديه التى تعلم بمباديها التى تعجز بغريزتها عنها فتقبلها من العلماء على طريق التسليم حتى تتعلم بها ما تتعلمه من العلوم الجزئية فاذا تبصرت بتلك العلوم واستعدت ببصيرتها لما هو اعلى منها ارتقت اليه من حيث كانت

(١) كون العلماء (٢) صف هو او هى .

تنبهت بالاول عليه فجعلوا الابتداء بعلوم جزئية تسلموا مباديها وارتقوا منها الى العلم الاعلى فحققوا بذلك علم المبادى والعالم الفاضل يبتدئ كذلك من جزئى يستأنس به ويرتقى الى كلى يعرف منه مبدأ ما ابتدأ به وكذلك الى العلم الاعلى فاذا انتهى اليه عاد فى علمه وتعليمه مبتدئا من حيث انتهى وراجعا فى العلم الحقيقى التحصيلى الى حيث ابتدأ فابتدأ فى علمه الحقيقى التحصيلى بما انتهى اليه من التعليم الرياضى التنبيهى وانتهى منه الى ما ابتدأ به من ذلك .

الفصل الثانى

فى العلم الالهى والالهيات

يظهر فى المتداول من كلام القدماء ان المراد بلفظة الاله هو معنى اضافى بالقياس الى من هو إله له وهو الذى تقتديه نفس الشيء الذى هو له إله فى فعلها وتحرك الجسد الذى هى فيه على شاكلة ارادته بحسب مشيئة وتحريكه فكان المتعلم يسمى معلمه والذى يقتدى به إلها وربا ويظهر منه ايضا ان الاله هو الفاعل الذى لايرى وله على البشر سلطان وقدرة وليس لهم عليه ، فالنفوس على مذاهبهم فعالة لاترى ولها سلطان على البشر لكن لهم عليها ايضا سلطان فان النفوس البشرية يؤذى بعضها بعضا ويتسلط بعضها على بعض فكانوا يشيرون بذلك الى الملائكة الروحانية وقد سبق لذلك ذكر فى كتاب النفس ونستوفى ههنا فيه النظر ، فعلم الالهيات هو العلم الذى تعرف به صفات الاله مطلقا ثم صفات إله الالهة ورب الارباب الفاعل غير المنفعل الذى هو المبدأ الاول لكل وجود وموجود من ذات وفعل كما سيظهره النظر الحكمى فى هذا الفن فانه يبتدئ وينظر حيث ينتهى الى معرفة الاله ويعرفه فى الاله مطلقا ثم فى الاله الموجود ثم فى الاله الاول من حيث يقيس وينظر فى المعنى الاضافى الذى به الاله اله وهو اخص من الذى به المبدأ مبدأ والعلة علة والفاعل فاعل فالاله مبدأ وعلة وليس كل مبدأ وعلة إلها والاله فاعل وغاية وليس كل فاعل وغاية الها فالنظر فى المبدأ والعلة يتقدم فى مذهب النظر على النظر فى الاله وكذلك فى الفاعل والغاية والموجود اولى

بتقديم النظر فيه لانه اعم من كل ذلك فابتداء النظر فى هذا العلم هو من الموجود وفيه بماهو موجود فهو الاعم مطلقا ثم بعده فى المبدأ والعلة فانهما من صفات الاله وهما اخص من الموجود ثم فى الفاعل والغاية لانهما اخص من المبدأ والعلة ثم فى الاله مطلقا ثم فى اله الآلهة اذا دل عليه النظر من حيث يأخذ فى مذهب الاضافة فيقول ان الاله اله لشىء ثم ذلك الاله اما ان يكون له اله واما ان لايكون كما قيل فى المبادى والعلل فان كان فالنظر فيه مثل ذلك حتى ينتهى الى الاله الاول وان لم يكن فهو الاول فالاله الاول والمبدأ الاول والعلة الاولى والفاعل الاول والغاية القصوى اخص من الاله والمبدأ والفاعل والعلة والغاية مطلقا، ويظهر ايضا ان الاله الاخص باسم الآلهة والمبدأية والعلية والغائية ومعانيها الحقيقية هو ذلك الاول وكذلك هو احق بان لايرى حيث يعجز المدرك عن ادراكه لكن لظهوره لالخفائه فان المدرك له فى الظهور الذى بحسب المدرك حدو نسبة بها يكون ادراكه اتم كعيون البشر التى تعجز عن ادراك ماصغر لصغره وما لطف للطافته وما خفى لخفائه وكذلك عما عظم حتى لا تحيط به وظهر حتى ابهر وادهش البصر كالشمس فانها لا نستطيع ادراكها للنور الذى هو سبب الظهور وبعده عن مناسبة المدرك الذى هو عين البشر، فهذا العلم كانت القدماء تسميه بعلم الالهيات لانهم كانوا يتداولون فى عباراتهم الآلهة ويعنون بها اشخاص الملائكة الروحانية والنفوس البشرية المفارقة للاجسام وكانوا يعتقدون انها تفارق وتبقى مفارقة على ماهى عليه فى زمرة الملائكة الروحانيين .

وكان قوم منهم يعتقدون الملائكة والارواح من هذا القبيل اعنى من قبيل نفوس البشر التى تفارق الاجسام وتتخلى عنها واذا ذكروا اسماء الملائكة قالوا فلان بن فلان وفلان بن فلان وكان هذا متدا ولا بينهم مشهورا عندهم فسموا هذا العلم الذى يدخلون فى نظره ويتبين فيه هل هم وما هم وكيف هم ولم هم علم الالهيات ويكون علم الطبيعيات علم المحسوسات ويكون علم الموجود ينقسم على ما قسموه الى الطبيعى والالهى اذا كان النظر فى موجودات الاعيان

وتكون متصورات الاذهان تدخل فى علم الموجود ايضا فى علم النفس من حيث انه ينظر فى صور الاذهان التى هى من جملة الموجودات وصورة الموجود موجودة فى الموجود. وينظر المنطق فيها من جهة وهى جهة الاستعانة فى التعليم والمعرفة ببعضها على بعض وتأديها بنظرها من بعضها الى بعض وتكون الرياضيات هى التى تنظر فى الاعداد والمقادير المعدودة المحدودة بالاشكال على الاطلاق من حيث تتصرف فيها الاذهان فتقيس بعضها الى بعض وتنسب بعضها الى بعض ولا تخص نظرها باشكال ومقادير واعداد الموجودات منها فيكون ذلك هو الذى يخص باسم الرياضيات ، فاما اذا اختص النظر بعدد كواكب ومقادير افلاك واشكالها فهو من علم الموجود وعلم الطبيعيات لامحالة فهكذا ترتيب العلوم فى قسمتها الى ما قسمت اليه من هذه الثلاثة اعنى الطبيعى والرياضى والالهى .

وسميت الرياضيات بهذا الاسم لان النفوس ترتاض بها حيث تنتقل فيها وبها مما تدركه منها بالحواس الى ما تجرده فى الذهن عن المحسوس والتصرف فى احواله التى تستعمل الحواس فيها ومعها فى نظرها فيه الى ما تنفرد به عن الحواس وتتصرف فيه تصرفا ذهنيا حتى تكون واسطة تنتقل منه برياضتها الى ما ليس بمحسوس اصلا وهو العلم الالهى وبحسب هذا يكون المنطق من جملة الرياضيات الا انه لم يكن علما معروفا فى وقت ما قسمت هذه القسمة وسميت هذه العلوم بهذه الاسماء ولما صنفه المصنف سماه بحسب فنه الذى صنفه فيه باسم يخصه وهو المنطق وعنى به انه الذى عنه وبحسبه ينطق اللسان اعنى عن التصور العقلى والانتقال الذهنى العلمى التعليمى وهو الذى به يتم الفرق بين نطق الانسان وتصويت غيره من الحيوان فان المصوت من الحيوان يدل بصوته على معنى فى نفسه من ايثاره وكراهيته وشوقه وسآمته ولذته واذيته وطلب بعضه بعضا كما يطلب الذكر الانثى والإلف مألوفه فكلها اصوات تدل بارادة لأنها بحركة ارادية على معنى وكذلك نطق البشر الا ان النطق البشرى يختص بالفن التعليمى

من التفهيم و الشرح و الاحتجاج و البيان لما يريد المحاورة فيه فلذلك سماه المسمى بعلم المنطق و لا يمتنع بحسب هذا الاسم ان يدخل فى العلم الرياضى من جهة رياضته للأذهان و تثقيفه لها لكنه لم يقل ولم يسم و لاضرورة اليه فهكذا صنفت العلوم وهذا هو العلم الالهى وهذا هو المعنى الذى عناه القدماء فى تسميته .

الفصل الثالث

فى منفعة علم مابعد الطبيعة

الشئ المطلوب لذاته هو الخير الحقيقى و الخير الحقيقى مطلوب لذاته والخير يقال بمفهومين، احدهما بالاضافة . و الآخر على الاطلاق، فالخير الذى بالاضافة هو خير ما بقياس ما هو خير له ، و الذى على الاطلاق هو خير فى نفسه ومعنى الخير المتداول فى اللغات هو المضاف و منه ينتقل الى فهم الخير المطلق، و معناه من جملة المعارف الاول التى لا تدخل تحت الحد لبساطتها كما قيل فى الحرارة والبرودة وغيرهما وهو من المعارف العقلية الاولية والمعرفة الاولى منه هى الاضافية كاللذيذ والنافع والطيب والموافق والمراد والمشتهى والمأمول والمتمنى والمشوق والمعشوق . وكل واحد من هذه يقال له خير بالاضافة الى ماهو مضاف اليه اللذيذ للتلذذ والنافع للمنتفع و الطيب للمستطيب و الموافق للمستوفق و المراد للمريد والمشتهى للمشتهى و المأمول للآمل و المتمنى للمتمنى والمشوق للمشتاق والمعشوق للعاشق . ويختلف بالنسبة فيكون الشئ الواحد خيرا لشئ و شرا لشئ ولا خيرا ولا شرا كما يكون اللذيذ لذيذا عند شخص مكروها عند آخر (١) ولا لذيذا ولا مكروها عند آخر ولا يفهم الخير المطلق الا بالاضافة المطلقة حيث يكون خير الكل شئ كالنور مثلا فانه خير مطلق لكل مدرك له وقد يكون الشئ الواحد خيرا بالذات وشرا بالعرض فيكون احق بمعنى الخيرية مما هو خير بالعرض وشر بالذات ـ واما الخير الذى يتصور بغير اضافة فان الذهن يتصوره من المضاف ويجرد عنه معنى الاضافة ويجعل الخير المجرد علة للخير المضاف كما يكون العام الاضافة احق بمعنى الخيرية من الخاص الاضافة فيكون المجرد احق من المضاف بالمعنى والمضاف المطلق

---

(١) كو ـ يقال للذ[ا]يذ لذيذ عند شخص مكروه عند شخص آخر

الاضافة احق من الخاص وكذلك الشر المقابل للخير يتصور على هذا الوجه باضافة خاصة واضافة عامة وبتجريد الاضافة لكن الشر المجرد عن الاضافة لا يوجد فانه اذا تؤمل كان احق الاشياء به معنى العدم فان الشرور اعدام اشياء وفقد اشياء والخيرات وجود اشياء فالخير احق بمعنى الوجود والشر بمعنى العدم والوجود القار أحق بمعنى الخيرية من غير القار والدائم أحق بذلك من غير الدائم والواجب احق به من الممكن والواجب الوجود أحق بمعنى الخيرية من الممكن الوجود والواجب الوجود بذاته احق بذلك من الواجب الوجود بغيره فمعنى الوجود اذا تجرد كان معنى الخير المجرد ومعنى العدم اذا تجرد كان معنى الشر المجرد ولا يقال عن العدم المجرد أنه موجود فلا يوجد الشر المجرد وانما يوجد الشر المضاف ويوجد الخير المجرد ويكون احق بمعنى الوجود من غيره على ما يأتى عليه التفصيل فى الموجودات التى يقال فيها الخير والشر .

واما النافع والضار وغير ذلك مما قيل من اصناف الخيرات الاضافية فانها تقال بالنسبة الى الخير فالنافع هو الذى يتوصل به ويوصل الى الخير والضار هو الذى يتسبب منه الشر وقد سبق فى علم النفس ان العلوم الحكمية تشترك فى منفعة واحدة هى تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل واعدادها بذلك للسعادة الأخروية لكنها تختلف فى ذلك فبعضها ينفع منفعة بالذات وهو العلم بالله تعالى وملائكته وعلم النفس بالنفس ومباديها وفاعلاتها (١) وبعضها ينفع فى ذلك منفعة بالعرض من حيث ينتفع به فى العلم النافع بذاته كعلم الهندسة وعلم المنطق على ما قال قوم .

وقد كان اوضح فى علم النفس ان علم المنطق يحصل على وجهين ، حصول صناعة وقانون محفوظ ، وحصول ملكة وتهذيب فطرة ، فالحصول الصناعى الحفظى ينفع فى ذلك بالعرض كما قيل والذى هو على طريق الملكة وتهذيب الفطرة الصالحة منفعة بالذات وهو فى تهذيب النفس واعدادها للسعادة الأخروية نافع بذاته منفعة تامة فانها به تشارك الطباع الالهية الملكية العقلية المجردة

---

(١) صف — وما علا منها .

عن

عن الشوائب والعوارض المدنسة ، وهذا العلم الذى هو العلم الالهى نافع بالذات فى تحصيل الكمال الانسانى بل هو الكمال العقلى بعينه فان كمال المعرفة معرفة الكمال الاقصى وسائر العلوم انما تراد لأجله حيث تنتفع النفس بها فى تحصيله كما ان كل وجود وسبب وجود انما هو من عند واجب الوجود بذاته كذلك كل خير وسبب خير فهو من عنده ايضا ، وخير المعارف معرفة الخير المطلق وذلك هو الوجود المطلق بل الواجب الوجود بذاته وهو الذى تحصل المعرفة به من هذا العلم . فهذا العلم انفع العلوم بل هو العلم النافع الذى به تكمل نفس العالم وتصل الى اجل مراتبها التى هى لها ان تصل اليها ، فمنفعة هذا العلم هى تحصيل سعادة النفس الانسانية وكمالها بمعرفة مباديها ومعرفة الاله الذى هو المبدأ الاول . والواجب الوجود بذاته والخير المطلق الذى هو ينبوع كل خير ومبدؤه على ما قيل فى كتاب النفس قولا مرسلا ، ويقال ها هنا على طريق التعليم والبيان الحكمى البرهانى وقد كانت العلوم التى دون هذا العلم كلها تستند فى العلم والتعليم الى مباد غير معلومة فيها فكان العلم بها ناقصا من حيث لايحيط بمباديها وتلك المبادى يتم العلم بها فى هذا العلم فيكمل فيه العلم بالعلوم السالفة فيكون علم العلوم وان كان المنطق علم العلوم بوجه آخر فمنفعة هذا العلم هى كمال العلم بسائر العلوم ، فالواصل الى هذا العلم يحصل له الكمال الانسانى العقلى بقدر ما من شأنه ان يكون له فهو على الحقيقة فضيلة الانسان بل هو فضيلة فضائل الانسان ، ولايخالف على هذا احد من العلماء الامن حيث يجهل مايخالف عليه فان (القدماء (١)) يخالفون ويردون ماقاله ارسطوطاليس وغيره من الحكماء فى هذا العلم اويقوله قائل بعدهم فلايردون العلم بنفسه وانما يردون مايعتقدون انه جهل لاما يعتقدونه علما فيقولون ان هذا الخطأ او هذا الغلط لايستحق ان يقال عنه انه فضيلة الانسان فاذا قيل لهم عن علم الحق فيه لم ينكروا انه فضيلة الانسان لان فضيلة الانسان هى فضيلته التى تخصه من حيث هو انسان لا التى له من حيث هو نبات وحيوان وهو انسان بعقله ففضيلته من حيث

---

(١) صف - الذين

هو انسان هي فضيلته العقلية وفضيلته العقلية علمية، اوعملية والعملية انما تكون فضيلة اذا كانت صوابا والصواب يعرف بالعلم ففضيلة العمل بالعلم وفضيلة العقل بالعلم وفضيلة العلم تكون من وجهين،احدهما من جهة العلم . والآخر من جهة المعلوم، فأما التي من جهة العلم فأن(١) يكون حقا في نفسه ويقينا عند العالم به،واما من جهة المعلوم فالمعلوم هو الموجود واشرف العلوم العلم بأشرف الموجودات واشرف الموجودات هي الالهيات بل الاله الواحد الحق الذي هو مبدأ الوجود وينبوع الموجود فهذا العلم هو افضل فضائل الانسان على رأى المخالف والموافق لكل ما قيل ويقال فيه .

الفصل الرابع

فيما يشتمل عليه علم ما بعد الطبيعة

للعلومات في الاذهان صفات واحوال ذهنية تخصها في الوجود الذهني وان كانت تتعلق بنسبتها الى الموجودات في الاعيان،فمن ذلك كونها كلية وهو كون الواحد منها صفة لأشياء كثيرة من الموجودات في الاعيان فان الكلي معنى في الذهن تتصف به اشياء كثيرة موجودة في الاعيان اومتصورة في الاذهان ايضا فان الصفة تكون للموصوف الموجود في الاعيان وللمتصور في الاذهان،فيكون المعنى الذهني صفة لمعنى ذهني وذلك الآخر لآخر وتكون صفة لمعنى وجودي . والمعنى ايضا صفة للصور الذهنية من جهة ما يقصد الدلالة عليها باللفظ فيصير معنى لمن عناها بقصده في دلالته عليها باللفظ الموضوع لها، فكونها معنى انما هو لها من جهة الدلالة باللفظ . وكونها صفة انما هو من جهة ما يعنيها باللفظ ايضا وبنسبتها حيث عني الى صورة اخرى ذهنية اوغير وجودية وهي صورة من حيث توجد في الاذهان عما في الاعيان وكما تتصور وتتمثل في المرآة عن المرئيات ولان النفس تعرف الشيء بصورته الذهنية ثم تعرف الصورة الذهنية معرفة تخصها وتتصور لها في المعرفة الثانية صورة ايضا وتعرفها النفس فتتصور لها صورة ثالثة في معرفة المعرفة فتكون للصور الذهنية صفات للأعيان الوجودية بالمماثلة والمحاكاة كما ترى

(١) كو — فانه

فى المرآة ويكون بعضها صفات لبعض من جهة تكرار المعارف بالمعارف وتكون الأوائل من الصور الذهنية امثلة للأعيان الوجودية وصفات لها. والثوانى للأوائل كذلك ايضا بالنسبة اليها. والثوالث للثوانى. والروابع للثوالث وهلم جرا بتضعيف معرفة المعرفة وعلم العلم، ونسبة الصورة الذهنية الى ما فى الاعيان تكون نسبة واحد الى واحد فاذا كان لذلك الواحد المنسوب اليه نظائر نسبتها الى الصورة الذهنية كنسبته ونسبة الصورة الذهنية اليها كنسبتها اليه قيل للصورة الذهنية بنسبتها الى تلك الكثرة كلية كالصورة الانسانية بنسبتها الى زيد وعمرو والصورة الحيوانية بنسبتها الى الانسان والفرس، وان لم يكن فى الوجود ما تنتسب اليه تلك الصورة بالمماثلة كثرة بل واحد كالشمس مثلا، ثم كان لتلك الصورة فى الذهن امثال ينسب المعنى اليها كشموس كثيرة تتخيل فى الاذهان و تنتسب تلك الصورة الواحدة اليها فى الذهن ايضا نسبة المماثلة ويقال عليها قول الهو هو كانت ايضا تلك الصورة بهذا الاعتبار كلية من جهة انتسابها الى كثرة بالمعنى والمماثلة، وتلك الاشياء التى اليها ينتسب الكلى بالمماثلة تسمى جزئيات بنسبتها الى ذلك الكلى، والكلى والجزئى صفتان نسبيتان تعرضان لمتصورات الاذهان وموجودات الاعيان فى الاذهان دون الاعيان ومتصورات الاذهان ينتسب بعضها الى بعض كذلك ايضا بالتماثل فى النسبة الى صورة تنتسب اليها كذلك فيكون الكلى كليا لكلى هو بقياسه جزئى وبقياس ما ينتسب اليه كلى وذلك هو العموم والخصوص حيث يكون كلى اكثر فى كليته وعمومه من كلى آخر كالحيوان للانسان والانسان لأصناف الناس فتترتب الكليات المنسوخة من الوجوديات مراتب فى الاذهان من جهة عمومها وخصوصها فينتهى العموم الى ما لا اعم منه والخصوص الى ما لا اخص منه كما تبتدئ فى طبقة هكذا من زيد وعمرو الى الانسان ومن الانسان والفرس الى الحيوان ومن الحيوان والنبات الى النامى او ذى النفس ومن ذى النفس والجماد الى الجسم ومن الجسم والنفس الى الجوهر ومن الجوهر والعرض الى الموجود

و من الموجود والمعدوم الى الشيء فيصير كل واحد من الشيء والهو والواحد والكثير اعم من الموجود .

والكليات من جهة انتسابها الى الجزئيات الموصوفة بها تتصنف الى صنفين ، صنف ما يقال فيه انه هو هو كالانسان لزيد وعمرو والحيوان للانسان والفرس والنامى للحيوان والنبات والجسم للنامى والجماد فانها توصف بها جزئياتها بهو هو فيقال زيد هو انسان والانسان هو حيوان ، وصنف ما يقال بالنسبة والتصريف كما يقال انه ذو هو اوله هو اويشتق له منه الاسم فى اللغة فيقال ابيض من البياض اويغير فى التصريف كما يوصف الانسان بالبياض فيقال انه ذو بياض اوله بياض اويغير بنوع من انواع التصريف مع حفظ الاصل كما يوجد فى اللغات على اختلافها واللغات فى ذلك تحتذى ما فى الاذهان والاذهان تحاكى الموجود وما فى الاعيان ، والذى يقال انه هو منه اخص ومنه اعم . والاخص نوع للأعم والاعم جنس للأخص . والاعم الاقصى يقال له جنس الاجناس . والأخص الأدنى يقال له نوع الانواع .

وقد قال ارسطوطاليس ان اجناس الاجناس القصوى فى الموجودات اكثر من واحد وانها لاتجتمع فى العموم والاشتراك فى معنى واحد اجتماعا جنسيا ـ قال فى كتاب له يسمى قاطيغورياس وتفسيره المقولات ان اجناس الاجناس الموجودات عشرة لا تجتمع ولا بعضها فى جنس احدها، جنس الجوهر يقال على ما وجوده لا فى موضوع والتسعة اجناس هى اعراض منها وجودية كالبياض والسواد والطول والعرض والعدد ونحوها ومنها ذهنية كالنسب والاضافات ، والتسعة الاجناس اعراض،والجوهر وهو الموجود لا فى موضوع جنس لما يقال عليه من الاجسام والنفوس والعقول،والعرض وهو الموجود فى موضوع وهو قسيم الجوهر فى رسمه وحده ليس بجنس واحد لما يقال عليه بل صفة عرضية للأعراض التى هى اجناس كثيرة وقيل ان قوله فى الجوهر انه الموجود لا فى موضوع وان قوامه فى وجوده بنفسه كالجسم الذى يستقل

فى

فى وجوده بنفسه لا بشئ يوجد فيه والموجود فى موضوع هو الذى لا يستقل فى وجوده بنفسه بل انما يوجد فى شئ لو فارقه لفارق الوجود الى العدم لا كالجوهر الذى يفارق كل مايقال انه فيه من زمان ومكان وآن(١) ولون وحر وبرد وحركة وسكون وهو موجود قائم بنفسه وهذه التسعة الاجناس الأخرى التى هى الاعراض كل جنس منها منفرد بما يعمه ويتصف به عن الآخر، ولها جنس ما يسأل عنه بكم كالمقدار والعدد، ثم ما يسأل عنه بكيف وقد جمع فيه اصنافا من الصفات والاحوال، ثم المضاف والاضافات كالأخ والأخ والاب والابن والمولى والعبد ونحوها، ثم ما يسأل عنه بأين وهو النسبة الى المكان. ومتى وهو النسبة الى الزمان. والوضع وهو نسبة اجزاء الجسم الى اجزاء مكانه كهيئة القائم والقاعد والنائم ونحوها، وما ينسب بأنه له كالخاتم والقميص ونحوهما. وان يفعل مثل ان يقوم ويقعد. وان ينفعل مثل أن يتصل وينفصل ونحوها هكذا عددها. وقال انها اجناس الصفات والموصوفات وجعلها عشرة لا تزيد ولا تنقص، احدها الجوهر. والتسعة الاعراض، فإن كان ذلك من اجل العموم فقد يوجدلها ما يعمها باسرها كالموجود والشئ وان كان من اجل هو هو فما كلها تتفق فى ذلك ولا تختلف فيه اختلافا يفرقها الى هذه العشرة.

وتكلم قوم فى ذلك بما يستقيم معه تصنيف ارسطو لهذه المقولات فجعلوا من شرط الجنس ان يقال على ما يقال عليه بالسواء من غير أن يكون لبعضه اولا وللآخر ثانيا ومن الاول حتى لا يكون الموجود جنسا للجواهر والاعراض والعلل والمعلولات لأن الوجود للعلة اولا وللمعلول ثانيا ومن العلة والجوهر قبل العرض والعرض بالجوهر وفى الجوهر وجعلوا هذا الشرط هو العلة فى ان لا يكون الموجود وهو عام لا اعم منه جنسا لما فى الوجود وكذلك العرض انما قيل له عرض من جهة عروضه للجوهر، فمن الاعراض ما يعرض للجوهر اولا كالكمية، ومنها ما يعرض له ثانيا وبعد الاول كالكيفية. ومنها ما يدوم عروضه له. ومنها مالايدوم ومنها مايقر. ومنها ما لايقر فى وجوده للجوهر

(١) فى الاصلين - آنا - كذا

كالحركة فقول العرض عليها قول بنسب مختلفة ولا يستحق ان يكون جنسا فالكلام فى هذه الاجناس العالية والعلم بها كلام كلى وعلم كلى لايختص بعلم دون علم والكلام الجامع العام لها هو الكلام فى الموجود بما هو موجود لانه علم عام شامل لسائر الموجودات ، فهذا العلم هو الذى ينظر فيه من حيث هو كذلك فنظره شامل لسائر الموجودات من الجواهر والاعراض التى يحيط العلم بها فهو شامل لسائر المعلومات ومن تشعب انظاره واقسام موضوعه ومسائله ينتهى الكلام الى مبادى سائر العلوم التى سلف الكلام فيها .

وبالجملة فكلامه فى كل عام وشامل وذلك هو الموجود بما هو موجود وأوصافه التى تقال عليه (١) من حيث هو كذلك كالواجب الوجود والممكن الوجود والعلة والمعلول والواحد والكثير والمبدأ والمبتدأ فنظره ينتهى الى المبدأ الاول الموجب الموجد لسائر الموجودات وذلك هو الاله تعالى الواجب الوجود بذاته، فمن اجله ومن اجل ماقلناه اولا يعرف هذا العلم بالعلم الآلهى . ومن اجل ما اشتمل عليه نظره من الكليات يسمى بالعلم الكلى ومن اجل انه ينظر فى غير المحسوسات من الموجودات يسمى علم ما بعد الطبيعة . فعلى هذا يشتمل نظر هذا العلم .

الفصل الخامس

فى اجناس الجواهر والاعراض

الجنس والنوع والصنف يقال (٢) فى العرف اللغوى بمعنى واحد عند الجمهور وهو معنى الكلى المطلق الذى يقال بالهو هو فيقال كذا هو كذا كما يقال زيد هو انسان ويحمل كما قيل حمل على كما يقال الانسان محمول على زيد وهو موصوف باسمه ومعناه بعينه ، وخص الفلاسفة بالجنس ما كان من الاوصاف الذاتية الداخلة فى جواب ما هو كما قالوا ان الجنس هو المقول على الانواع فى جواب ما هو وخصوا بالنوع ما كان فوقه جنس يعمه وغيره اوما كان مقولا على

---

(١) كو- يقال عليها (٢) كو- الجنس والنوع يقالان

الاشخاص التى لاتختلف باوصاف تدخل فى تعريف ماهياتها .

واشترط قوم فى الجنس ان يكون مقولا على انواعه التى هو جنس لها قولا بالسوية فى اللفظ و المعنى ولايختلف فيها و بالنسبة اليها، اما اختلافه فيها فكما يختلف الثلج والعاج فى البياض حيث يقال لكل واحدمنهما انه ابيض فالأبيض فى الثلج اكثر منه فى العاج واشد فى بياضيته التىبها قيل انه ابيض، واما اختلافه بالنسبة اليها فكاختلاف العلل والمعلولات والجواهر والاعراض بالنسبة الى الوجود فى قول الموجود عليها فان العلل موجودة قبل المعلولات والجواهر قبل الاعراض قبلية بالذات، وانما اشترط ذلك قوم لاجل ما وجدوه فى كلام ارسطوطاليس فى كتابه المعروف بقاطيغورياس الذى جعل فيه(١) اجناس الاجناس العوالى للوجودات عشرة كما قلنا ولم يجمعها فى جنس الموجود ولابعضها فى جنس العرض ولاكلها فى جنس الشيء والواحد والهو وجعلوا الفرق والعلة ماقيل حيث فتشوا فلم يجد واسوى ذلك وان لم يكن ارسطوطاليس اشترطه وقاله وانما ذكر الجنس والنوع ذكرا مرسلا، وقال فى هذا الكتاب ان اجناس الاجناس للوجودات هى تلك العشرة التى قيلت، فالجوهر منها جنس لسائر الاجسام ويشاركها فيه كل ما وجوده لافى موضوع واراد بذلك الفرق بينها وبين الاعراض لان الاعراض توجد فى موضوعات قوامها بوجودها فيها وفسادها بمفارقتها لها والاجسام ليس كذلك وان شارك الاجسام اشياء هى غير اجسام فى هذا الرسم فهى جواهر ايضا .

والقول بهذا يناقض ما اشترطوه فى (٢) رفع التقدم والتأخر فى الجنس فان الموجود الذى هو جزء حدالجوهر مقول على الجواهر التى هى علل ومعلولات وسماويات وارضيات بالتقدم والتأخر فكيف اذا دخل فيه غير الاجسام مما يرونه عللا لوجود الاجسام فان الحد يفسد عليهم من جهة الشرط الذى اشترطوه وكذلك جنس الكيفية وما يسأل عنه بكيف فانهم جمعوا فيه بين اشياء لاتتجانس ولاتجتمع الافى السؤال بكيف وهى عبارة عادية لاطبيعية ولايحصرها معنى

---

(١) كو – جعله فى (٢) صف – من .

فى الطبع اذا تأمل ذلك المتأمل و تأمل حده (١) و ذاك ان ارسطو قال انها تنقسم الى انواع اربعة يعنى مقولة الكيف، وهى الحال و الملكة، و القوة، و اللاقوة و الكيفيات، الانفعالية و الانفعالات، فالحال هى مالا يتطاول زمانه ولا يستقر فى موضوعه، و الملكة هى ما استقر فيه و طال زمانه من ذلك ثم قالوا ان الحال ما كان مثل صفرة الوجل وحمرة الخجل، و الملكة ما كان مثل صفرة من كان به سوء مزاج فى الكبد اوسواد الحبشى فيدخل فى ذلك العلوم و الاخلاق من صفات النفس والحمرة و البياض وغيرها من المبصرات من صفات الاجسام من جهة قرارها ولا قرارها، والقوة فكالصلابة فى الجسم التى بها يقوى على مدافعة مايخرقه واللاقوة مثل اللين، و الكيفيات الانفعالية مما يحدث فى موضوعه بانفعال ذلك الموضوع مثل الحرارة والبرودة و السواد والبياض فانها بانفعال موضوعها تحدث فيه حيث ينفعل باستحالته من حر الى برد ومن برد الى حر فيبرد ويسخن و يبيض ويسود وتعود الحالات و الملكات داخلة فيها بهذا الشرح وتكون الانفعالات اشبه بالحالات و الكيفيات الانفعالية بالملكات، فهذه قسمة لا تتبرأ من التداخل وتقسم اشياء لاتشترك فى معنى جامع فكيف تكون انواعا لجنس واين المعنى الجنسى و الفصلى من انواعها .

ثم قال بعد ذلك ان فيها جنس ان يفعل وجنس ان ينفعل وهى غير الكيفيات الانفعالية والانفعالات فليتها دخلت معها فى جنسها جزافا كما دخلت هى مع غيرها والحق ان الامر ليس كذلك على التحقيق و انما قال ارسطو ماقاله فى ذلك للتمثيل على المعانى الكلية والجزئية و الاعم و الاخص من الاجناس واجناس الاجناس والانواع وانواع الانواع فجعل ذلك تحقيقا وتحل له من تحل ما ذهبت اليه الاوهام وطال به الكلام ولم يعد بفائدة على عالم ولا متعلم ومن يجعل الموجود(٢) جنسا للموجودات كلها لايخطىء وكيف وقد اخذه ارسطو جزء حد فى حدى الجوهر والعرض فقال فى الجوهر انه الموجود لا فى موضوع وفى العرض انه الموجود فى موضوع والجزء الاعم من جزئى الحد عنده هوالجنس والجنس

(١) صف – وجده (٢) كو – الوجود .

هو

هو الكلي العام مما يقال في جواب ما هو من غير زيادة ،طولة بغير فائدة والشيء اعم من الموجود حيث يقال على ما يتصور في الاذهان ويوجد في الاعيان ولا يجعل جنسا لكونه لايدخل في جواب ما هو في بعض العبارات لمن اشترط في الجنس ما يشترطون ، والكلام هوان الكلي يدخل في تعريف الجزئي ثم يتميز ما تحته من الجزئيات بعضها عن بعض بالفصول ومجموع المعنى الجنسي المشترك مع المعنى الفاصل هو النوع فمن جعل الجواهر اجناسا ومن جعلها جنسا واحدا الا يختلفان في معنى يرجع الى حقيقة علمية وانما هو بحسب شرط العبارة في الجنس والاعراض كذلك ايضا من جعل العرض جنسا لها ومن لم يجعله فان العرض ادل على ما يشمله من الجنس الذي يسمونه بالكيفية على ما يشتمل عليه ، بل الاعراض ثلاثة اصناف ذهنية ووجودية والوجودية صنفان قارة وغير قارة فالذهنية هي مقولات النسب والاضافة كالنسبة الى الزمان والنسبة الى المكان والمضافات ، ومقولة له تدخل في المضاف ولاتبقى جنسا مفردا ، فتكون مقولة اين ومقولة متى ومقولة المضاف ومقولة له اعراضا ذهنية،نسبية ومقولة الكم ومقولة الكيف بماضمنوها،ومقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل اعراضا وجودية ويفعل وينفعل والانفعالات والحالات من جملتها غير قارة وباقيها قارة تبقى موجوده زمانا على حدود واحدة او متقاربة ، فهذه القسمة للجواهر والاعراض كافية لا تحوج الى ذكر ماعدد في تلك المقولات العشر ، ولايضطر الى مثل تلك الحجج الواهية والتمحلات غير المفيدة وانما ذكر هذا الفصل ههنا للتوطئة والتقديم لما يكون الكلام فيه من بعده فان هذا العلم يتكلم في الكليات ولااعم من الموجود بما هو موجود وفي الشيء والهو هو الذي هو أعم من الموجود فان العلم اذا احاط بما سيكون وما كان مما ليس بموجود فقد يعرض للعدوم ويدركه ادراكا ذهنيا لا وجوديا والوجود الذهني في جملة الوجود في الاعيان لانه وجود شيء في موجود والوجود في الموجود وجود وانما يكون المعدوم غير المدرك الموجود

فى الاذهان من الامثلة الموجودة فى الاعيان فانك اذا تصورت فرسا وانسانا فقد تصورت فى ذهنك شيئا له فى الوجود مثل موجود يوصف به وينتسب اليه ويقال انه هو هو واذا تصورت جبلا من ذهب او نهرا يجرى زئبقا او ذهبا محلولا فقد تصورت ما لا مثل له فى الوجود وان كان الشيء المتصور بعينه وهو الصورة الذهنية موجودة فى الذهن الذى هو موجود فى الوجود والموجود فى الموجود موجود ايضا وهذا هو الفرق فيسمى العلماء عالم العقل وعالم الطبيعة وعالم النفس عوالم متشابهة لتشابه موجوداتها فيها بالنسبة اليها، فقال فلاطون عالم الربوبيه وعالم العقل وعالم النفس وعالم الطبيعة فأما عالم الربوبية فهو عالم العلل والمبادى الاول واما عالم العقل فهو عالم البدايات والمثل الاوليات واما عالم النفس فهو الجامع بين ما يتسبب علمه من الموجود وبين ما يتسبب الموجود من علمه واما عالم الطبيعة فهو عالم المعقولات (١) التى تجب عن المعقولات ولا تتسبب المعقولات عنها فعالم الربوبية عالم الاسباب الاولى وعالم الطبيعة عالم المسببات القصوى فذلك عالم الاوائل وهذا عالم الاواخر وهذا العلم ينظر فى ذلك كله من جهة كونه موجودا او بما هو موجود .

الفصل السادس

فى الوجود والموجود وانقسامهما الى الواجب والممكن

اذا ادرك الانسان شيئا من الاشياء بحاسة من حواسه كالبصر والسمع والشم والذوق واللمس وعرفه وعرف ادراكه له قال عن ذلك الشيء انه موجود وعنى بكونه موجودا غير كونه مدركا بل كونه بحيث يدرك قبل ادراكه له وبعده وقبل ادراك مدرك آخر له وبعده فان الشيء يكون فى نفسه بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل ادراكه ومعه وبعده وتلك الحالة هى التى يسميها المسمون وجودا ويقال للشيء لأجلها انه موجود وهو كونه بحيث يدرك ثم ان الذهن يتأمل فيعلم ان الادراك لا تثبت له فى الوجود وانما هو شيء يكون للموجود فى وجوده من المدرك له وليس هو أمرا للشيء فى نفسه وانما كونه

(١) كو- المعلولات .

بحيث يدرك هو صفته التي له في ذاته وبذاته . ثم نرى ان من الاشياء مايدركها مدرك ويعجز عن ادراكها مدرك آخر ولايكون كونها بحيث لاينالها المدرك الذي يعجز عن ادراكها فلم يدركها قادحا في وجودها بل هي موجودة سواء ادركها اولم يدركها فيجوز ان يكون من الموجودات ما لا يدرك اولا يدركه بعض المدركين فان الادراك ليس شرطا في الوجود وانما الوجود شرط في الادراك الا ان اعتراف العارف بوجود الموجود وعلمه به انما يكون من ادراكه له فلا يصح ان يحد الموجود بانه المدرك ولا بانه الذي يصح ان يدرك وان كانت المعرفة به حصلت بالادراك بل الوجود والموجود من الكلمات التي تدرك معانيها باوائل المعارف من جهة الادراك والمعرفة كما قلنا فلايحتاج الى حد يشرح الاسم . اللهم الا كما تفسر اللغات وتنقل من واحدة الى اخرى .

وقد حد الموجود قوم وقالوا انه الذي يفعل اوينفعل اوكلاهما ومعرفة الفعل كمعرفة الموجود لايصلح ان يعرف احدهما بالآخر فان الشيء انما يعرف بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الموجود الا المدرك والمعلوم فان بالادراك والعلم حصلت معرفة الموجود والعلم به وان كان القول بان الموجود هو الذي يفعل اوينفعل اوكلاهما صادقا فانه من الصدق الذي يحتاج الى دليل وبرهان والتعريف الحدي والرسمي لايكون بدليل وبرهان اذلايكون فيه موضع صدق ولا كذب لانه شرح الاسم وما عناه العاني به .

والموجود كما قيل يقال على وجهين احدهما موجود الاعيان والآخر موجود الاذهان وموجود الاعيان يعرف بالادراك ويدل بعض المدركين عليه بعضا ويهديه اليه حتى يشاركه في ادراكه وهو واحد بعينه مشترك لكثير من المدركين كالشمس التي يراها الناس وغيرهم واحدة بعينها لا تتكثر بادراكهم لها وليس كذلك الموجود في الاذهان فان الانسان الواحد ينفرد بادراك ما في ذهنه خاصة ولا يشاركه انسان آخر فيه وان شاركه فانما يشاركه بان يدرك في ذهنه مثل الذي ادرك صاحبه في ذهنه ولا يكون هو هو فانا اذا تخيل

صورة زيد فقد تخيل صورة فى ذهنه وادركها بذهنه واذا دل عليها انسانا آخر بلفظه تصور فى ذهن ذلك الآخر مثلها لا هى وانفرد كل واحد منهما بادراك ما فى ذهنه دون صاحبه لا كالشمس التى هى واحدة يشترك فى ادراكها الكثيرون والا فموجودات الاذهان موجودة فى الاعيان لوجودها فى موجود فى الاعيان وهو الذهن والنفس التى يتصور فيها ما يتصور من ذلك وبهذا تفترق موجودات الاعيان وموجودات الاذهان عند من يتأمل ويتحقق فى تأمله والا فالموجود فى الموجود موجود ايضا فالوجود من جهة وباعتبار اسم مشترك لها يدل على مفهومين مختلفين ومن جهة اسم متواطئ يدل على مفهوم واحد فى الجميع وان كان لاحدها اولى واسبق من الآخر.

ونخص الكلام الآن بالموجودات فى الاعيان فنقول ان الموجود منها اما ان يكون موجودا بذاته وعن ذاته واما ان يكون وجوده وجب عن غيره ولم يجب له بذاته وهذه قسمة عقلية تعتبر فى الاذهان فى كل موجود ولا يخرج عنها موجود وان لم تتحقق المعرفة بتفاصيلها فى الموجودات، والموجود بغيره لا يخلو اذا اعتبرت ذاته بذاته اما ان يجب له وجود بذاته او يمتنع او يمكن فان امتنع وجوده بذاته فيستحيل ان يوجد بغيره فان هذا هو معنى الممتنع اعنى الذى لا يمكن ان يوجد البتة فانه اذا قيل لشيء انه ممتنع الوجود فاما ان يقال ذلك فيه مطلقا او بشرط فان قيل مطلقا وصدق لم يمكن ان يوجد ذلك الشيء بوجه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب وان قيل بشرط فلا يصح وجوده الا بارتفاع ذلك الشرط فاذا قيل ممتنع الوجود بذاته لم يصح وجوده الا مع ارتفاع ذاته وارتفاع ذاته عدمه فيكون القائل كأنه قال لا يصح وجوده الا مع عدمه ووجود الشيء وعدمه لا يجتمعان فالممتنع الوجود بذاته لا يصح ان يوجد بوجه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب كما قيل وان وجب وجوده بذاته لم يحتج فى وجوب وجوده الى غيره فان الحاصل الموجود لا يستأنف له الحصول والوجود فالموجود بغيره لا يكون وجوده بذاته واجبا ولا ممتنعا

وما ليس

و ما ليس بواجب ولا ممتنع فهو ممكن الوجود فالموجود بغيره ممكن الوجود بذاته فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته اذا صار موجودا فوجوده عن غيره وبغيره وذلك الغير الموجب لوجود الممكن الوجود ان كان ممكن الوجود ايضا فحكمه كذلك ايضا فى وجوب وجوده بغيره ولا يوجد ما نسب اليه الا بعد وجوده بعدية بالذات فكل اخير من الموجودات بالغير متأخر الوجود عما يوجد به ولا يوجد الا بعد وجوده بعدية بالذات ووجود المتأخر منها يدل على وجود المتقدم ووجود المتقدم حاصل قبل حصول المتأخر من حيث انه لا يوجد الا بعده بعدية بالذات وان لم تكن بالزمان .

فاذا قيل قولا كليا يجمع كل ممكن الوجود كانت كل الاشياء الممكنة الوجود لا توجد الا بعد غيرها وذلك الغير الخارج عن هذه الجملة لا يكون ممكن الوجود فان الجملة حصرت ممكنات الوجود بالمعنى الكلى فكل ممكن الوجود بمعنى الجملة يوجد بغيره وبعد غيره وهذا الغير لا يكون ممتنع الوجود لان ذلك مما لا يوجد فكيف ان يوجد ويوجد ولا ممكن الوجود لدخول الممكنات فى الجملة المشروطة فهو واجب الوجود فكل ممكن الوجود بذاته انما يوجد عن واجب الوجود بذاته .

وقد يعترض فى هذا معترض فيقول ان المغالطة فى هذا دخلت فى قولهم كل ممكن الوجود حيث عنى بالكل الجملة ولفظة كل انما تعطى واحدا واحدا من الجملة وحكم الجملة غير حكم واحد واحد فان الجملة كثرة متناهية العدد اوغير متناهية العدد وكل واحد لا يصدق عليه انه كثرة فكيف تؤخذ الجملة فى مكان واحد واحد ويوجب عليها حكم الواحد .

فنقول ان حكم الجملة لا يلزم الواحد من حيث هى جملة وذلك واحد فان الجملة والواحد يختلفان بالواحد والكثير ولا يختلفان بالطبع والماهية فان ماهية الجملة وماهية الواحد من الجملة واحدة بالطبيعة والوجود فان الواحد الواحد من المياه

ماء بارد رطب موضعه الطبيعي الاحاطة بالارض من خارج كرتها وبالهواء من داخل كرته الموجودتين او المتوهمتين والجملة من الماء كذلك ايضا لا تخالف فى الطبع والحيز والعلية والمعلولية وكذلك الجملة الحاصلة من ممكنات الوجود كالواحد الواحد منها فى امكان الوجود ، وحاجة الممكن الوجود فى وجوده الى واجب الوجود سواء فى الواحد الواحد وفى الجملة وانما الواحد الواحد منها قد يوجد عن سبب ممكن الوجود مثله وذلك الممكن الوجود يجب عن غيره فاذا كان ذلك الغير ممكن الوجود مثله فهو محتاج فى وجوب وجوده الى غيره ايضا ولا ترتفع الحاجة الاعند واجب الوجود بذاته ولا يوجد آخر من هذه الابعد وجود الاول فلا يوجد الممكن الابعد الواجب . فان قال بل ممكن عن ممكن ولا يتناهى . قلنا فى جوابه ان هذا اللاتناهى انما هو فى الاوهام دون الوجود حيث تقدم الاواخر على الاوائل من حيث ادركها ووجدها والوجود تتقدم فيه الاوائل على الاواخر فتبتدىء من اول وتنتهى الى ثان فذلك الاول هو الواجب الوجود بذاتـه فوجود الممكن دليل على وجود الواجب .

فان لم يكتف المعارض بهذا وقال انه لا اول ، قيل له ما انكره اولا ان ممكنات الوجود كلها كل واحد واحد منها لا تحصل موجودة الا بموجد وذلك الموجد لا يكون منها والا دخل فى حكمها فليس هو منها فهو واجب الوجود بذاته فوجود الممكن الوجود ادل على وجود الواجب الوجود بذاته منه على وجود نفسه فالحوادث من الموجودات ادل على وجود القديم منها على انفسها والحوادث ههنا نقولها بمعنى الحدث الزمانى وغيره كما نقول القديم بمعنى القدم الزمانى وغيره ونقول ايضا اذا كان وجود الثانى من وجود الاول فوجود الثانى دليل على وجود الاول ووجود الاول علة لوجود الثانى ودليل على وجوده ايضا اذا تمت عليته فان كل علة تامة العلية تدل على وجود معلولها فاوجدا الثانى الاوقد وجد الاول فمن وجود الثانى يعلم وجود الاول علما يقينيا

وكذلك فى الثالث والرابع وكثرة الوسائط فى ذلك بين الآخر والاول لا تقدح فى العلم بوجود الاول من العلم بوجود الآخر ودلالته عليه فآخر المعلولات التى يعلم العالم بوجودها يدل كذلك على اول العلل ويقول قائل بهذا ويوافق عليه ثم لا يقول بوجود اول لا اول له .

ولنجعل لذلك نظيرا من الكائنات فنقول ان قولنا لكل مولود والد نظير قولنا لكل معلول علة ، و قولنا (١) ان الوالد الذى اوجب لكل مولود ان كان مولودا ايضا فهو من الجملة وله والد نظير قولنا ان العلة التى اوجبت لكل معلول ان كانت معلولة فهى من الجملة ولها علة فان دخل فى قولنا كل مولود سائر المولودين حتى لا يبقى مولود خارج عن ذلك دخل فى قولنا كل معلول سائر المعلولين حتى لا يبقى معلول خارج عن ذلك فيكون الوالد الذى اوجب لسائر المولودين غير مولود والعلة التى اوجبت لسائر المعلولات غير معلولة وان لم يدخل فى قولنا كل مولود سائر المولودين بل واحد واحد لم يلزم كون الوالد الذى اوجب غير مولود ولم يدخل فى قولنا كل معلول سائر المعلولين بل واحد واحد ولم يلزم كون العلة التى اوجبت غير معلولة، وقولهم فى الوالد والمولود بخلاف قولهم فى العلة والمعلول فان الوالد عندهم لا يزال مولودا لوالد قبله فيكون كذلك المعلول لا يزال معلولا لعلة قبله فما الفرق، وان كان لم يلزم فى هذا التناهى الى علة غير معلولة (له - ٢) ولا يلزم فى ذلك التناهى الى والد غير مولود وقد اختلفوا فى التلفيق بين القولين .

فقوم قالوا بأن العلة والمعلول يلزم فيهما حكم الوالد والمولود ولا ينقضى ابدا ولا يلزم تناهى الحكم فى انتهائه الى علة غير معلولة كما لا يلزم تناهى الحكم الى والد غير مولود ، وقوم قالوا بل يلزم تناهى الحكم فى انتهائه الى والد غير مولود كما يلزم تناهى الحكم الى علة غير معلولة .

والقائلون بذلك هم بعض القائلين بقدم العالم والقائلون بهذا بعض القائلين بحدوثه ، وبعض من القائلين بالقدم قالوا بل يلزم تناهى الحكم الى علة غير معلولة

---

(١) كو - ونقول . (٢) من كو

ولا يلزم تناهيه الى والد غير مولود لأن المولود يبقى بعد والده زمانا والمعلول لا يبقى بعد علته التامة العلية زمانا فان العلة والمعلول معا فى الوجود والاب سبب موجب لحدوث الولد لا لوجوده فانه وان كان علة فليس بتام العليـة بل معه علل اخرى فاعلية وهيولانية . والعلة التى كلامنا فيها هى التامة العلية لأنها بذاتها وحدها توجب وجود المعلول والاب يوجب حدوث الابن عن علته الفاعلية له ويبقى الابن بعد الاب ومع وجود الاب بسبب غير الاب ، والعلة توجب وجود المغلول وبقاءه ويعدم المعلول بعدمها ان كانت تعدم فان غلل الأعدام اعدام الغلل فالأب والابن ليساءا معا فى الوجود من جهة كون كل واحد منهما موجودا والعلة والمعلول معا فى الوجود من جهة كون كل واحد منهما موجودا فوجود الابن دليل على وجود الاب كما يدل وجود المعلول على وجود العلة لكن وجود المعلول يدل على وجود العلة معه فى الوجود ووجود الابن يدل على وجود الاب لكن لا معـه فى الوجود بل قد يكون معه وقد لا يكون بل يكون قد مضى وانقضى وجوده فالمعلولات وعللها باسرها معا فى الوجود والبنون والآباء ليسـوا معا باسرهم فى الوجود بل تموت الآباء وتبقى البنون ولا تعدم العلل وتبقى المعلولات اعنى بالعلل التامة العلية الموجبة لوجود المعلولات التى كلامنا فيها ، فاذا كان لكل علة علة كان لكل معلول علل لا يتناهى عددها معه فى الوجود لا يوجد لها اول علة ، قالوا وما لا يتناهى عدده لا يوجد ولا يدخل فى الوجود فان الاول القريب منا من المعلولات اذا كان لا يوجد حتى توجد علته فعلته لا توجد حتى توجد علة علته وعلة علة علته وعلة علة علة علته وكذلك هلم جرا فالم يسبق وجود الاول الذى لا اول له لا يلحق وجود الثانى ، فوجود العلة الاولى معلوم من وجود المعلول الآخر الأقرب الينا الذى كلامنا فيـه وكما ينتهى فى العلل الى اول علة كذلك تنتهى المعلولات الى آخر معلول لأنه يكون معه معا فى الوجود لا يتأخر عنه ولا يتقدم فلا تذهب العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية له وقد كان الكلام فى الطبيعيات استقصاء النظر فيما لا نهاية له من

جهة

جهة المدة والامتداد والعدة (والاعتداد ١ —) والشدة .

فيعارض المعارض ويقول ان المعية فى الوجود لاتغير حكم العلة والمعلول عن حكم الوالد والمولود وانما الحكم يلزم من جهة ان العلة تتقدم كما لزم الحكم من جهة ان الأب يتقدم ومن وجود الولد يلزم وجود الوالد ومن لزوم (٢) المعلول يلزم وجود العلة . فان لزم من جهة التقدم الواجب فى العلة تناهى العلل والمعلولات الى علة غير معلولة لزم فى (٣) الآباء والبنين التناهى الى والد غير مولود، فقال القائلون بالحدث ان هذا الوالد غير المولود هو آدم وتلك العلة الغير معلولة هى الله تعالى .

، وقال القائلون بالقدم ان العلة الغير معلولة هى الله تعالى الذى لابداية لوجوده فلا بداية لأول خلقه وانتهاء مخلوقاته فى الزمان الى اول لا اول قبله يوجب تناهى قدرته ومدته الى بداية لا قبل لها فى الزمان ، واذلا نهاية لمدة بقائه كذلك لا بداية لاول مخلوقاته فى الزمان بل بدايتها الوجودية من عنده والزمانية تتسلسل فى سرمديات المخلوقات ببقاء لابداية له فى زمانياتها بواحد قبل آخر بعد آخر لاينتهى الى اول فيما مضى ولا الى آخر فيما يأتى، وبقى بينهما الجدال وكثر القيل والقال وأخرجهم ما اخرجهم الى غير الحجة فى طلب الحجة واعترضهم اللجاج فى مذهب الاحتجاج . فجحد قوم من القدميين المبدأ الاول وأنكر قوم من الحدثيين القدرة التى لا تتناهى مدتها وما عقلوا المبدأ والعلة والخالق الاول الابداية زمانية فى المخلوقات ، ولايتم النظر ولايخلص من الشبهات الا باقتصاص الأشبه من حججهم والاقرب من مقالاتهم ومناقضة ما ينتقض منها واثبات ما يثبت . (٤)

---

(١) من كو (٢) صف — وجود (٣) لو — من (٤) فى صف زيادة بعد هذا — هذا آخر الفصل السادس من متن هذا الكتاب ويتلوه السابع فى اقتصاص مذاهب القائلين بالحدث والقدم — انما كتب هذا التعليق الثالى لهذا الكلام المصنف وقال يجب ان يلحق بهذا الفصل فانه يليق به وليس من متن الكتاب .

الفصل السابع

فى اقتصاص مذاهب القائلين بالحدث والقدم وما يحتج به كل فريق منهم

اما الذين قالوا بحدث العالم فانهم قالوا ان المخلوق المعلول فى وجوده لا يتصور مخلوقا الا بايجاد بعد عدم فالعدم السابق للوجود يتقدم وجود المحدث عند من يتصوره محدثا مخلوقا والبداية الزمانية تبتدئ بعد العدم والعدم السابق ليس له بداية زمانية بل له نهاية هي بداية زمان الوجود، فالمدة المقدرة للعدم السابق للوجود لابداية لها ونهايتها وقت بداية العالم فبداية العالم هى نهاية العدم السابق فيكون العدم السابق قد تقدم وجود الخلق وكان مع وجود الخالق مدة لا نهاية لها فالخالق قبل خلقه العالم كان موجودا بغير خلق مدة لابداية لها ونهايتها بداية ايجاد العالم .

والقائلون بقدم العالم قالوا ان خالق العالم لم يزل موجودا قادرا لا يعجز وجوادا لا يبخل وليس معه ضد يمانعه ولا ند يشاركه فى المبدئية (١) والخلق او يعينه عليه او يقتضيه به او يسأله فيه واذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادرا عالما جوادا فهو فيما لم يزل خالقا موجدا (٢) والعالم المخلوق الذى هو مبديه وموجده لم يزل معه موجودا ولا يتصورأ ولا يعقل ان يتقدم وجود العالم مدة يكون الله تعالى فيها غير موجد ولا خالق بل عاطلا معطلا من الخلق وهو القادر الذى لم يعجز والجواد الذى لم يبخل فكيف يجوز أن يقال انه بقى مدة غير متناهية لم يخلق فيها ثم بدأ فخلق .

وقالوا لمن قال ان المخلوق محدث والمحدث لا يكون محدثا الا بعد عدم سابق صدقتم فى قولكم هذا لكن العدم الذى تطلبونه فى هذا الموضع انما هو عدم يعقل ويتصور بحيث يعلم العاقل المتصور ان الله تعالى موجد العالم فيما لم يزل وليس للعالم بنفسه ان يوجد بذاته وانما له بداية عند المعقول والمتصور العدم وامكان

(١) كو – البداية (٢) كو – موجودا .

الوجود

الوجود حتى يكون وجوب وجوده من موجده كما قلنا وكما يعقل المتصورون من شعاع الشمس ونورها التابع لها انه معلول تابع فى وجوده لوجود الشمس من غير أن يتقدم عليه وجود الشمس تقدما زمانيا بحيث تكون الشمس موجودة ولا ضوء لها ثم يتبع ذلك بعد مدة وجود الضوء حتى يتصور المتصورون ويعلم العلماء ان وجود الضوء تابع لوجودها وحادث عنها .

وقالوا لمن طلب مدة العدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبيه هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير لابد منه مثل يوم او شهر اوسنة معينة اويكفى فيها اى مدة كانت، فانه يقول حينئذ بل يكفى فى حدوث الحادث سبق مدة أى مدة كانت يتقدم فيها العدم ويتبعه الوجود ، فيقال وهل يكتفى التصور والعقل فى ذلك بنسبة واحدة يتقدم فيها العدم ثم يتبعه الوجود، فيقول نعم ، فيقال ان كان بدل السنة شهرا واحدا فهل يكفى ام لا فهو لا محالة يكتفى بالشهر كما اكتفى بالسنة ، ثم ينتقل فى السؤال الى يوم وساعة ودرجة من ساعة ودقيقة من درجة فينتبه بذلك حينئذ على ان الزمان لا تأثير له فى الحدث (وانما التأثير للبعدية إذا فالموجب هو البعدية لا الزمان وانما الزمان يوضح البعدية اذا اشكلت فاذا علمت بغيره فقد تم العلم وقد علمت ها هنا بامكان الوجود التابع لوجوب الوجود واستغنى فى ذلك عن الزمان فى الحدث - ١) لان المؤثر لا يكون كثيره فى التأثير مثل قليله وانما يكون كل التأثير لكل الأثر فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شيء من معنى الحدث فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدث وانما يؤثر فى ضعف التصور حتى ان كان تقدم الزمان لا محالة تحقق الحدث وان ارتفع لم يرتفع لكن يبقى الشك فيه حتى يرتفع بسبب آخر ورفع الشك (فيه حتى يرتفع بسبب آخر ورفع الشك - ٢) فى استغناء العالم عن صانع وخالق مع قدمه بينوه ببيانات اخرى اتمها ما قد مناه فى الوجود الممكن والواجب وانما يطلب الزمان فى تثبيت المخلوقية والمعلولية من لا يعقلها الابه ولا يتصورها بغيره .

---

(١) من كو. (٢) من صف - وكأنه - مكرر - مع ما قبله - ح .

ومن أجوبة القائلين بالحدوث عن المدة السابقة للوجود وتعطيل الخالق فيها عن جوده وقدرته ـ قولهم ان الزمان مخلوق مع خلق العالم وهو مقدار الحركات والحركات محدثة مع المتحركات فليس قبل خلق العالم مدة ولا زمان يقال فيها بتعطيل ولا شغل .

وأجابهم القدميون عن هذا بأن قالوا انكم ان رفعتم الزمان والمدة بين خلق الخلق (١) والعالم المخلوق حتى قلتم ان وجود الخالق لا يتقدم وجود العالم بزمان فذلك قولنا وهو الذى يرتفع به الشك وينحل به الاعتراض وتزول الشناعة بالتعطيل لكننا نقول لكم بعد هذا ، هل تقولون بعد ما قلتم ان للعالم بداية زمانية هى اول يوم ووقت خلق فيه لا يتقدم ذلك اليوم والوقت زمان ولا خلق قبله ام لا ، فان لم تقولوا بيوم هو اول يوم ووقت (هو اول وقت ـ ٢) من اوقات الخلق والوجود لا يتقدمه يوم ولا وقت غيره فقدوا فقتمونا واتفقت المسئلة بيننا فى المعنى وصار الحدوث هو الحدوث العلولى دون الزمانى ، وان قلتم بيوم هو أول يوم ووقت هو أول وقت من اوقات الخلق لا يتقدمه زمان ولا خلق قبله ـ قلنا لكم فالخالق القادر الجواد الذى ابتدأ خلقه فى هذا اليوم والوقت المذكورين هل كان يمكن فى التقدير والتصور أن يخلق قبل ان خلق ام لا ـ فان قلتم لا يمكن ولا يقدر فقد عجزتم القدرة وكابرتم العقول فى الامكان وان قلتم بل كان يمكن ويقدر ـ قلنا فهل كان يمكنه ان يخلق قبل ان خلق خلقا فيه اجسام متحركة ينتهى اواخر حركاتها الى هذا اليوم الذى تقولون ببداية العالم فيه ، فان قالوا نعم ، قلنا فهو ذا الزمان الذى فيه امكان الحركات (والسكنات ـ ٢) قبل العالم الذى فرضتموه قد امكن فيه الحركات فان الزمان هو المدة التى يمكن فيها الحركة والسكون وكان يمكن فيه الخلق والفعل وقدر فعتموها ومنعتموها ولا يرتفعان الا لشىء مما قيل من عدم قدرة او جود (٣) او معين او غيره مما قلنا فكيف تقولون بان الزمان مخلوق مع العالم من بداية محدودة لا يمكن تطويلها .

والقائلون بالحدوث فرقتان ، احداهما نظارة كان الذى قيل ههنا خلاصة نظرها

(١) صف ـ الخالق (٢) من صف (٣) كو ـ وجود

والأخرى

والأخرى مقلدة لقائل او قائلين موثوق بهم ، والمقلدون اثنان ، احدهما اقتصر عـلى التقليد وأهمل النظر الا بأوائل الخواطر والبداية التى لا تتصور الحادث حادثا الا بعد زمان لا يكون فيـه موجودا ثم يوجد ، والآخر رام نصرة ما اعتقده بالتقليد من جانب النظر والرد على من قال بغيره ومن ترك النظر تركه ومن تصدى له وقصد نصرة المسئلة بكلامه واجتهاده والرد على من قال بخلافها فقد لا يتعذر عليه ما يرومه مع كثير من اهل العلم ، ومن اجتهد فى طلب الحق فى ذلك لعينه من جانب النظر وما يؤدى اليه فقد اعرض عن التقليد فى طلبه ذلك .

وقد احتجوا بحجـج تضعف عند النظر فما هو قديم من جملتهـا ومتداول بين اهل النظر ، هو قولهم ان الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث وانتجوا من ذلك ان الجواهر التى هى الاجسام باسرها محدثة وهو قياس لا ينصرف على من ينتقده لأن المقدمة الصغرى القائلة ان الاجسام لا تنفك او لا تخلو عن الحركة والسكون المحدثين لا تشارك الكبرى القائلة وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فى حد اوسط على الحقيقة فلا المحدث الذى فى الكبرى وهو الحد الأكبر هو المحدث المطلوب فى النتيجة فالقياس لم ينتج المطلوب الذى فيه الخلاف فان قولـه لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين لا يوضح المعنى المقصود ولا ينص على معنى واحد لانه اما ان يعنى به انه لا تنفك عن حركة واحدة بعينها وهى المحدثة او لا تنفك عن حركة مطلقة وحركة واحدة بعينها تكون محدثة ، والحركة المطلقة لا نسلم انها محدثة ويخالف عـلى حدثها من خالف على الحدث مطلقا فهى مصادرة على المطلوب الاول والاجسام ليس لا تنفك عن حركة واحدة بعينها ولا عن سكون واحد بعينه بل عن الحركة والسكون المطلقين ـ والحركة المطلقة يقول بقدمها من يقول بقدم العالم ولا يقول بحدوثها، فلا يصح قوله بالمحدثين فالصغرى ان صدقت بمحمولها المطلق فهى المطلوب الاول او قرينته ومعه كالـلازم فى الوجود والعقل يصدق بها من يصدق بالمطلوب وبالمطلوب من يصدق بها من غير حاجة الى الكبرى

ولا الى القرينة المؤلفة (١) وكذلك قوله فى الكبرى و مالا يفارق المحدث فهو محدث فان المحدث قد يعنى به المحدث الزمانى و قد يعنى به المحدث الابداعى اى المعلول الذى له موجد ولا يسبقه موجده بزمان ولا يلزم حينئذ صدق الكبرى بالمعنى الثانى فانها غير ما يخالف فيه المخالف فيقول ليس كل ما لا ينفك عن شيء فهو عين ذلك الشيء ، فمن قول المخالف ان الخالق لا ينفك فى وجوده عن وجود المخلوقات معه اى لا توجد مدة ولا مخلوق معه فلا ينفك عن المعلول ولا يلزم ان ما لا ينفك عن المعلول فهو معلول فكيف يسلم ان ما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ثم قد لا ينفك عن محدث واحد بعينه فيكون محدثا معه يساوقه فى الوجود واما عن محدث ومحدث واحد بعد آخر فهو عين المسئلة فكالم يلزم حدوثه مع واحد واحد مما لا ينفك عنه بل يتقدمه ويتأخر عنه كذلك يجوز ان يتقدم او يتأخر عن كل الحوادث فان لم ينفك عنها مطلقا وهى كلها حادثة على الاطلاق فذلك هو عين المسئلة، فقد غولط فى الصغرى والكبرى باستعمال الاسم المشترك فيهما وفى النتيجة فلا محصول لهذا القياس – ولعمرى انه ما اشتغل به العلماء منهم ولو صح لقد كان فيه الاثبات الموجب للحدوث لكنه ما صح والذى وقع التشبث به هو تلك الموازنة التى اعطت التجويز دون الاثبات واحيل بالاثبات والتعيين على التقليد واكتفى فى مناقضته واثبات (٢) القدم بتجويز الحدوث الاان الموازنة بالمسائل فى المعلوم والمجهول لا تفيد علما وانما تفيد ظنا وتقوى وهما فانه لا يلزم الجهل بمسئلة الجهل بمسئلة اخرى اورد العلم الواضح فيها فكيف ان يلزم ذلك من الغلط فى مسئلة ما أو مسائل فكيف من لزوم الحكم . وأنص العبارات فى الزام الحكم بالحدث هو منع غير المتناهى من الوجود وغير المتناهى الذى الزموهم بحكمه قد سبق فيه الكلام فى الطبيعيات واختص بما يحصره الوجود

(١) بها مش كو – لأنهم اخذوا حركة حركة مكان الحركة مطلقا وحركة حركة تنقضى والحركة المطلقة لا تنقضى ولا تحدث عند القائل بالقدم (٢) صف – مناقضة اثبات .

من الاعظام ذوات المقادير والاعداد التى تترتب عليها ، فاما فى المدة الزمانية التى لايجمع الوجود سالفها مع آنفها (فلا ١–) ونفور الاذهان ببديهتها من تعطيل القادر الجواد عما يقدر عليه ويجود به مدة غير متناهية اكثر من نفورها من وجود ما لا تتناهى مدته .

قال القدميون اذا حدث العالم بعد مدة غير متناهية البداية لم يكن فيها موجودا فقد حدث عن سبب وذلك السبب ليس هو الاول الذى كان موجودا مع عدم العالم فى تلك المدة غير المتناهية فانه ان كان قبل ايجاد العالم وعند ايجاده على حال واحدة لم تتجدد عنده حال فوجود العالم عنه غير واجب كما كان حين لا يوجده وان تجدد فما المتجدد وممن .

قال الحدثيون لانه فى طول تلك المدة غير المتناهية البداية ما اراد خلق العالم ثم اراد حين خلق فخلق لانه فعال بالحكمة والارادة والقدرة لا بالطبع وعدم المعرفة حتى يلزم عنه ما يلزم بالضرورة . فقيل فى جوابهم أفتجددت الارادة له بعد مالم تكن فى تلك المدة التى لم يخلق فيها ، قيل نعم . قيل أفتجددها كان منه او من غيره ، قيل منه ، قيل ولم تجددت الارادة له منه وهو هو قبل ان تتجدد كما هو حين تجددت وما اقتضاه مقتض ولا بعثه باعث ولا سأله سائل فكيف حدثت له الارادة بعد ما لم تكن .

وهرب الحدثيون من قول القدميين الذى الزمهم بحدوث الارادة حيث قالوا وكيف يكون الله تعالى محل الحوادث حتى تقولوا بحدوث الارادة له وهى عرض يكون فى موضوع موجود ولا موجود غيره فهى(٢) محل ارادته الحادثة فهو محل الحوادث ويطرأ عليه التغير من كونه غير مريد الى صيرورته مريدا فكان هربهم من ذلك الى القول بارادة قديمة اراد بها فى القدم(٣) خلق العالم حين خلقه مثل انسان يريد فى يومه ويعزم على فعل شىء فى غده فهو يفعله فى غده بارادته وعزيمته الامسية او فى سنته هذه فعل شىء فى السنة الاخرى فهو يفعله فى السنة الآتية بارادته التى كانت له فى السنة الخالية .

---

(١) من صف – (٢) صف – فهو (٣) صف العدم

فقال لهم القدميون فى الجواب عن ذلك ان الانسان يريد ويعزم فى يومه على مايفعله فى غده ليميز غده من غيره بما تميزت به المدة والزمان مع وجود الخليقة بما يكون فيهما من متجددات المدد كشروق الشمس وغروبها والارادة القديمة فى الازل كيف كانت على عزيمتها مدة غير متناهية البداية مع تعيين نهاية العطلة والعدم وبداية الخلق والايجاد فيما ذايعين وقت البداية من تلك المدة فى المعقول وليس فيها ما يميز وتتاعن وقت حتى يعقل وقت دون وقت بفصل مميز عن مميزات السنين والشهور والايام ولا يخالف فى القدم(١) القبلى وقت لوقت فى المعقول فيما ذايعين الوقت المراد بالارادة القديمة التى لاتتناهى مدتها فيما مضى ثم اذا حضر الوقت لابد من تجدد شيء يوجب الفعل حينئذ مما لم يكن قبله من ارادة اخرى اوعزيمة ولا يمكن ان يكون الفاعل حين يفعل قبل فعله وفى وقت فعله على حال واحدة لا تغير فيها .

فقالوا لهم ان هذه الاقاويل وامثا لها متمحلة متعبة للسامعين بطول الكلام ودقة المعنى المتمحل وتكل اذهان الناظرين عن تصفحها والاجابة عنها فيكفون عن القول لا لتصديق بحجة لكن لكلال الذهن عن السماع والتصور بما كثر من الكلام ودق والتفكر فيه وتحصيل مايرادبه على اختلاف اقسامه فهو مطاولة ومعاناة وتغريب فى القول وتدقيق فى المتمحل لالفحام الخصم وتعجيز المناظر لالتحصيل العلم والا فالاسباب الموجبة سواء كانت بارادة اوبغير ارادة لايتأخر فيها المسبب عن السبب اذا كملت سببيته ولا تتجدد عنه بعد ما لم يكن الا وقد كان حيث لم يكن على حال نقص فى السببية لشيء منتظر حدث عند الكون وانضاف الى الفاعل الموجب فتمم الايجاب والايجاد عنه سواء كان ارادة فى المريد او قوة اوطبيعة فى المطبوع اوصرف موانع كانت تمنع وتصد عن ايجاد المحدث والموجبات هى مثل علم بعد جهل وقدرة بعد عجز وقوة بعد ضعف اوارادة بعد لا ارادة اوعزيمة، وموجبات الارادة معلومة من موافقة الدواعى والمقتضيات وانصراف الصوارف والموانع فاذا لم يكن شيء من هذه كلها

---

(١) صف – العدم

فالمعلول مع علته والمسبب مع سببه لايتأخر عنه فى الزمان والموجد مع موجده لايمكن غير هذا ولا يقول به من يتصور، واذا اعترف المعترفون بان خالق العالم واحد قديم قادر حكيم فيما لم يزل واحد بذاته ليس معه فى الوجود الا مخلوقاته التى جاد بوجودها فلا يمكن ان يقول عن جملتها ان هناك غير هو ثالث اقتضاه بها فان كل غير من تلك الجملة فما له قبل الخلق ما ينتظره لامتمم ولا باعث من سائل ومتضرع وشفيع ومعين ومقتض ولا كان له فيما سبق مانع ولا عائق ولا صارف ولا دافع ولو كان حتى صرفه اوعوقه يوما واحدا لعوقه الدهر ابدا ولم يقدر على قهره الاجمعين يعينه عليه بعد عجزه عنه مدة غير متناهية البداية فيخالف القول بهذا القول بوحدانيته ويوجب تثنية وتوجب التثنية تثليثا والتثليث تربيعا ، ولان القول المحقق فى هذه المسئلة على قسميها المختلفين يحوج الى معرفة محققة بالزمان وقد كان سلف فيه فى الطبيعيات ما لعله لايكتفى به فيما يقال فى هذا الموضع فيحتاج الى اعادة القول فيه .

الفصل الثامن

فى الزمان على وجه يليق بهذا العلم

معرفة الناس لما يعرفونه من الاشياء تختلف من حيث تكون منها معرفة اولى بسيطة ناقصة ومعرفة ثانية وثالثة مركبة تامة والمعرفة الاولى يكون نقصانها وتمامها من وجوه سبق ذكرها مثل المعرفة الجنسية والنوعية والشخصية والمعرفة المركبة يكون تمامها بالاحاطة بتلك المعارف، ومنها معرفة المعرفة وما به يحصل من الاسباب كما تكون المعرفة الشخصية فى اول حصولها ناقصة تتم بالنوعية وهى معرفة الطبيعة الخاصة والنوعية بالجنسية والفصلية بالعكس من ذلك كما اوضح فى اوائل الكتاب، فاما التى يكون تمامها بمعرفة المعرفة وما به يحصل فقد يكون اولها من الحس والمحسوس ويتم من قبله ايضا كمن يدرك ببصره جسما مؤلفا من اجزاء صغار مختلفة الالوان فيراها بجملتها كذى لون واحد كما يرى من مجموع الاسود والابيض الغبرة حتى يمعن فى التأمل والادراك بحسه

فيراها اجزاء مختلفة الالوان بعضها اسود وبعضها ابيض فتكون المعرفة الاولى ناقصة والثانية تامة وقد تكون الاولى من المحسوس وتمامها من المعقول كمن يرى الشمس صغيرة المقدار بحس بصره واذا تأمل ذلك بالقياس العقلى عرف انها كبيرة جدا وقد تكون المعرفة الناقصة من المعقول وتتم بالمعقول ايضا كالمعرفة بالزمان فانه مما لا يدرك بالحس ادراكا اوليا وللنفس به شعور تدركه ادراكا ذهنيا عقليا به يعرفه عوام الناس وجمهورهم من غير تأمل معرفة اولية لا يختلف فيها والتسمية لها فان المسمى الاول كما قيل يسمى من حيث يعرف فاذا انتقلوا الى معرفته العقلية بطلب العقل لمعرفة المعرفة وتمام المعرفة فى ذلك اختلف العقلاء فيه ، فقال بعضهم انه اسم لامعنى له ، وقال قوم بل له معنى محسوس هو الحركة . وقال آخرون انه ليس بمحسوس بل هو معقول وهو مقدار الحركة . وقال قوم انه جوهر . وقال قوم انه عرض، وقال قوم انه لاجوهر ولاعرض، وقال قوم انه موجود وقال قوم انه غير موجود وقال قوم ان له وجودا قارا ، وقال آخرون ان له وجودا غير قار كل ذلك بحسب النظر والتأمل العقلى ، وقد قيل فى جميع ذلك بحسبه فى الطبيعيات .

ونقول الآن انا اذا اعتبرنا ما نعرفه مما نسميه زمانا وجدنا له تعلقا فى الذهن والاعتبار بالحركة وذلك انه فى المعرفة الاولى يتعلق بها وتتعلق بـه من حيث يتقدر بها وتتقدر به فيقال اليوم للزمان المتقدر بحركة الشمس من حين تشرق الى ان(١) تعود مشرقة مرة اخرى ويقال مسافة يوم او يومين اى مسافة يتحرك فيها المتحرك المشار اليه فى يوم او يومين فتارة تعرف مسافة الحركة بالزمان وتارة يعرف الزمان بمسافة الحركة الا أن الحركة تتعلق باشياء غير الزمان على ماقيل، وهى مامنه وما اليه وما فيه والمحرك والمتحرك فالزمان ليس هو واحدا من هذه لا ما منه ولا ما اليه ولا المحرك ولا المتحرك ولا ما فيه الذى هو المسافة والنوع الذى فيه الحركة كالتبيض والتسود (٢) والنمو والذبول وان كان الزمان ايضا هو ما فيه لانه يقال فى العرف وعند الجمهور والخواص ان هذه

(١) كو - حين (٢) كو - كالتبييض والتسويد .

الحركة كانت فى هذه المسافة فى مدة كذا وزمان كذا ويعنى بذلك مدة محدودة من يوم وشهر وما اشبههما وقد اوضحت جميع هذه الوجوه وان الزمان ليس هو احد هذه الاشياء فاذا فرضنا ثلاثة اجسام متحركة على ثلاث مسافات معا متساوية كثلاثة اكر متساوية يحركها ثلاثة اشخاص لا يتعلق احدها بالآخر الى جهات مختلفة احداها اسرع والاخرى أبطا والثالثة متوسطة بينهما وابتدأت بالحركة معا فتحركت السريعة مثلا دورتين والبطيئة دورة واحدة وانتهتا معا والمتوسطة كفت عن الحركة قبلهما ودارت دورة واحدة فتكون السريعة والبطيئة قد اشتركتا فى الابتداء والانتهاء معا وتخالفتا فى المسافة فقطعت السريعة المسافة مرتين وقطعتها البطيئة مرة واحدة والمتوسطة شاركت البطيئة فى المسافة ولم تشارك السريعة فيها فتكون السريعة خالفت البطيئة والمتوسطة فى المسافة وشاركت البطيئة فى شيء به خالفت المتوسطة وذلك الشيء ليس هو المسافة ولا السرعة والبطء ولا المحرك ولا المتحرك لأن المحرك لكل واحدة غير المحرك للاخرى والمتحرك فرض غير المتحرك الآخر ولا الحركة لأن حركة كل واحد منها غير حركة الاخرى وغير متعلقة بحركة الاخرى على ما فرضنا وبينها معية تتساوى فى البعض منها وهى ما منه وما اليه ويشترك الكل فى شيء منها وهو المدة والزمان بحسب المعرفة الاولى عند كل عارف اشترك الثلاث فى قطعة منه واثنتان فى الكل واختلف الثلاث فى كل ماعدا ذلك واشتركت الاثنتان فى المدة على التمام فهذه المدة والزمان ادركت ملحوظة بالذهن .

فان قيل انها فى الذهن دون الوجود قيل انها لو كانت كذلك لما قابلها الوجود بالصدق والكذب بل هى مدة يعرف العارفون ببداية الاذهان وجودها وتحديدها بالتقدير الفرضى الوجودى من البداية الى النهاية ونسبة الكل الى الجزء فلا يساوى جزءها كلها كما فى سائر المقدرات فانه لا يقول عاقل من الناس ان الساعة مثل اليوم او اليوم مثل الشهر بل زائدها فى الوجود متميز عن ناقصها ولا يقول قائل ان الكرة السريعة الحركة المفروضة يمكن ان تتحرك

فى تلك المدة المفروضة بعينها بتلك السرعة المفروضة بعينها اكثر من تلك الحركة المفروضة التى هى الدورتان مثلا ولا اقل منها ولا ان الكرة البطيئة الحركة تتحرك فى المدة المفروضة مثل حركتها ولا اكثر منها بذلك البطء المحدود فقد قطع المتحرك مسافة محدودة لا يمكن اقل منها ولا اكثر فى تلك المدة فقد طابقت الحركة الموجودة من المتحرك الموجود فى المسافة الموجودة هذه المدة الملحوظة بالذهن المعقولة مطابقة محققة محدودة الجزء والكل بجزء الحركة والمسافة وكليهما فكيف يمكن ان يقال انها غير موجودة وهى لا تنفك من الموجود وتتحدد به وتتقدر معه وتساوقه فى الماضى والمستقبل مساوقة محدودة فاذا استقر فى عقل المتأمل ما يتأمله من المدة والزمان بالحركة على ما قيل ثم رجع الى ذهنه وتأمله وفرض كرة واحدة من الثلاثة ساكنة لا تتحرك ايتها كانت رأى فى معقوله ان المدة تكون للمتحركتين الآخرتين كما كانت للثلاث لاتنقص منها ولا تزيد برفع الحركة الواحدة منها وسكونها لا فرضا ولا وجودا من ايها كانت فحكم الثلاث فى ذلك كحكم الواحدة فحكم كل المتحركات فى ذلك مثل حكم المتحرك الواحد فهذه المدة والزمان مستمرة فى الوجود مع سائر المتحركات فى حركتها والساكنات فى سكونها ومع رفع حركة ايتها شئت وسكونه او فرض حركته فيعقل من ذلك انها كذلك مع رفع الكل حتى لو سكن كل متحرك او تحرك كل ساكن لم يتغير فى الموجود والمعقول ما يعقل منها اعنى من مدة الزمان المعقولة بحركة المتحرك ولا بسكون الساكن .

ألا ترى انك لو فرضت المتحرك الابطأ قد سكن من حين ابتدأ الاسرع بحركته الى حين انتهى ثم ابتدأ بالحركة حين انتهى الاسرع كانت المدة مشتركة لسكون الساكن وحركة المتحرك. ولم يمكن ان يقال ان من حين ابتدأ هذا بالسكون الى حين تحرك يمكن ان يتحرك متحرك آخر بسرعة مثل سرعة هذا الاسرع مسافة اكثر ولا اقل من مسافته وكذلك اذا فرضت المتحرك ساكنا والساكن متحركا فى كل متحرك وساكن كان الامر كذلك محدودا فى الوجود لتقدير

محدود

محدود من حركة او حركات بسرعة محدودة فى مسافة او مسافات محدودة لايمكن غيرها لا اقل ولا اكثر فى تلك المدة فالمدة المحدودة معقولة موجودة مع حركة كل متحرك وسكون كل ساكن فكل متحرك وساكن يتحرك ويسكن فيها يتعلق وجود حركته بها ولايتعلق وجودها بحركته ولابسكونه فيعقل العاقل ان الكل كذلك ويرى معقول الزمان متقدما فى وجوده ومعقوليته على سائر الحركات والسكونات لا يرتفع برفع شىء منها بل يستمر فى الوجود دونها ولاتستمر هى فى الوجود دونه فحركة كل متحرك وسكون كل ساكن فيه ومعه ويتعلق فى الوجود به ويتحدد بـه ولا يكون هو فى شىء من ذلك ولا يتعلق وجوده بوجوده ولايتحدد به فالزمان ومعقولـه اقدم فى الوجود والمعقول من كل ما يعرف به ومعه وكان معقول الزمان يقارب معقول الوجود ويقارنه فى التصور فيتصور الذهن الوجود لاعلى انه من الاشياء المحسوسة بل عـلى ان الاشياء المحسوسة وغير المحسوسة فيه ويمكن رفع احساس كل حساس فى الفرض الذهنى ولايرتفع بذلك وجود كل موجود فالذى يعقل من الوجود الذهنى هو معنى عقلى يدخل فيه المحسوس وغير المحسوس ويتصور الذهن وتشعر به النفس لذاتها وبذاتها قبل شعورها بكل شىء كما اوضحنا فى علم النفس وكذلك الزمان تشعر به النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شىء تشعر به وتلحظه بذهنها ولو قيل ان الزمان مقدار الوجود لقد كان اولى من ان يقال انه مقدار الحركة فانه يقدر السكون ايضا والساكن والمتحرك يشتركان فى الوجود وكان قيل فى الطبيعيات ان المقدار للجسم ليس هو شيئا خارجا عن الجسم فان العظيم من الاجسام يزيد على الصغير بجسمية ايضا لابكمية والكمية معقول تلك الزيادة بالقياس الى ذلك النقصان فالكمية معرفة نسبة الاعظم الى الاصغر كما هى الاكثر الى الاقل هذا بالانفصال وذاك بالاتصال وكما ان الاثنين ليس الا واحدا وواحدا فكذلك العظيم ليس الا مجموع صغير وصغير ونسبة العظيم الى الصغير فالكميـة معتبرة فى الاذهان والذى فى الوجود عظيم لا اعظم كما ان الذى فى الوجود

معدود لاعدد وكذلك الزمان يقدر الوجود لاعلى انه عرض قار فى الوجود بل على انه اعتبار ذهنى لما هو الاكثر وجودا الى ما هو اقل وجودا والناس فى عرفهم يقولون وجود دائم وغير دائم وطويل وقصير اى طويل المدة وقصيرها كما يقال فى الجسم انه طويل وقصير اى طويل المقدار وقصيره وزيادة الزائد ونقصان الناقص ليسا بمقدار مجرد يكون لاحدهما دون الآخر بل بجسم يزيد وينقص وكما لا يتصور ارتفاع الوجود فى الاذهان كذلك لايتصور ارتفاع الزمان .

واذا قال قائل فى دعائه لشخص ـ اطال الله بقاك ـ فقد قال له ـ اطال الله وجودك لازمانك فان الزمان انما يكون للوجود بوجوده المستمر فيه والا فالزمان لايطول ولا يقصر بل هو فى استمراره لكن وجود زيد يستمر معه استمرارا اقل واكثر فالطول المقول بمعنى البقاء انما يقال للوجود لا للزمان فالزمان بتقدير الوجود اولى منه بتقدير الحركة، فهذا منتهى معقولنا من الزمان مع تحققنا لما نشعر به منه مما يشترك فيه العالم وغير العالم فمن قال بحدوث الزمان فقد قال بحدوث الوجود والا فالزمان لايكون له وجود مجرد وهوية قائمة بنفسها كما لايكون للقدار الجسمانى تجريد عن الجسم المتقدر به فكيف يقال ان قبل حدوث العالم لم يكن زمان وهو مما لا تقبله الاذهان والنظر اوجب انه لا يرتفع الابارتفاع الوجود والوجود لايعدم كما لا يوجد فلايقال فى الوجود موجود ولا معدوم وانما يحكم بالعدم على الموجود وهذا مما لم نذكره فى الطبيعيات وهو يضاد قول القائل بانه لاوجود للزمان لان وجوده قد بان انه اعرف من وجود غيره مما يوجد معه ويتعلق به واقدم عند العقل فى حالتى معرفته به اعنى المعرفة الاولى الناقصة التى قبل النظر والتأمل والآخرة التامة ويتصور الانسان قبل كل مبدء (١) زمانى يتصوره بذهنه وعقله زمانا ولا يعقل زمان هو مبدأ ليس قبله زمان اذ لا يرتفع الزمان فى التصور لا فى القبل ولا فى البعد قبل كل مبدأ مفروض وبعد كل منتهى محدود ولا تتصور الاذهان وجودا ليس له مدة

---

(١) صف ـ مقدار .

ولازمان لاوجود خالق ولاوجود مخلوق فلا اعتبار بما يقوله اللسان من دون الذهن والعقل .

والذين قالوا بذلك اعنى بتجريد وجود الخالق عن الزمان هم الذين قالوا ان الزمان مقدار الحركة والخالق لايتحرك فليس فى زمان، وقد اوضحنا ان وجود كل موجود فى مدة هي زمان ولايتصور وجود لافى زمان، والذين جردوا وجود خالقهم عن الزمان قالوا بانه موجود فى الدهر والسرمد بل وجوده هو الدهر والسرمد فغيروا لفظ الزمان وما تغير معناه على ما سبق من القول ولما قيل ما الدهر وما السرمد؟ قالوا انه البقاء الدائم الذى ليس معه حركة والدوام من صفات المدة والزمان فغيروا الاسم والمعنى المعقول واحد ينتسب الى ما يتحرك والى ما لا يتحرك فتختلف التسمية باختلاف النسبة للمعقول الواحد الذى هو المدة والزمان .

الفصل التاسع

فى تمام النظر فى الحدوث والقدم

قد ظهر مما قيل فى هذه المسئلة الى ههنا ان اوائل الانظار العقلية ترى ان كل مخلوق محدث وما ليس بمحدث فليس بمخلوق وان معنى المحدث انه الذى تقدم وجوده زمان لم يكن فيه موجودا لا غير، واشباع النظر يظهر ان المخلوق هر المعلول المفعول وان لم يتقدمه فاعله بزمان بل يكون معه فى الوجود معالا يرتفع عنه عند العقل المرتاض بالنظر معنى المعلولية والمفعولية لكونه غير مسبوق الوجود بالعدم زمانا وان الزمان لايلزم ان يكون دخوله بين العلة والمعلول والفاعل والمفعول شرطا فى العلية والمعلولية والفاعلية والمفعولية وان الزمان لايتصور له مبدأ زمانى غير مسبوق بزمان ولايكون له قبل لاقبل له ولابعد لابعد له .

والقائلون بالحدوث يقولون ان الخالق خلق العالم بعد أن لم يخلق وابتدأ بالفعل بعد أن لم يفعل وانه كان فى الازل والقدم الأقدم فى الزمان الذى سبق به وجود مخلوقاته غير خالق ولافاعل لشىء من المخلوقات والمفعولات وانه بقى

كذلك موجودا ولاموجود آخر معه مدة غير متناهية البداية ونهايتها بداية خلق العالم وهذه المدة هي زمان لامحالة .

فاذا قال لهم القائلون بقدم العالم ماقولكم فى الزمان والمدة والدهر والسرمد فى عباراتكم المختلفة هل هومخلوق ام لا ؟ فان قلتم انه مخلوق فهل يتقدمه خالقه بزمان ام لا؟فان تقدمه بزمان فقد سبق الزمان زمان وكذلك الدهر والسرمد وسائر مايقال وان لم يتقدمه بزمان فقد وجدتم مخلوقا مفعولا لم يتقدمه فاعله بزمان فلم لاتقولون فى باقى المخلوقات مثل هذا ولا يضطركم اعتقادكم (١) وقولكم الى تعطيل الجواد عن جوده وايجاده مدة لانهاية لها .

فيقول القائلون بالحدوث من طريق النظر انا لا نقول بوجود ما لا تتناهى مدته ولا عدته واذا لم نجعل للخالق بداية زمانية نكون قد قلنا بأن ما لا يتناهى قد وجد ودخل فى الوجود واذا قلنا بأن ما لا يتناهى فى البداية قد وجد وهومحال نكون قدجعلنا لما لايتناهى فى الوجود ايضا اضعافا واضعاف اضعاف ولا يكون شيئ اكثر مما لا يتناهى ولا يتصور وذلك ان الايام التى لا تتناهى من القدم فى سابق الخلق اضعاف للشهور التى لا تتناهى منه والشهور اضعاف السنين وكذلك فى انواع الموجودات اشخاص الناس الذين سبق وجودهم لاتتناهى عدتهم واشخاص الحيوانات باسرها اضعافها واضعاف اضعافها .

فيقال لهم فى الجواب ان قولكم هذا يبتنى على وهم لا حقيقة له فان ما لا يتناهى لا يحصره من حيث لا يتناهى وجود ولا ذهن يحصره معا ولا يخطر ببال المتصور الا من جهة اسمه ومعنى لفظه السلبي واما من جهة عدده غير المتناهى فانه لايتصوره ذهن بآحاده ومعدوداتــه والا لحصره فى الذهن والوجود يوجب له نهاية احاط بها الوجود والذهن وهوغير متناه وهذا محال .

والقدميون انما قالوا بدخول مالايتناهى فى الوجود شيئا بعد شيء وشيئا قبل شيء لامعا ولامجتمعا وكذلك الاضعاف واضعاف الاضعاف انما كانت تمتنع ان تتصور تصورا ايجابيا لمعدودات محصورة بعددها خاطرة بالبال عــلى عدتها

---

(١) صف ــ ولا نضطركم باعتقادكم اوحاضرة

او حاضرة فى الوجود آحادها مع جملتها فكان التضعيف يحوج الى وجود النهاية حتى تكون الزيادة بعدها فى ذوات الاوضاع اما فى اول واما فى آخر من المقادير واما قبل اول اوبعد اخير من الاعداد والمعدودات فاما على سبيل التلفظ والتصور للحكم السالبى فلا يمتنع ان يتصور الانسان فى ذهنه معنى سلب النهاية وفى الوجود اذا كان شيء بعد شيء لا يمتنع بنفسه حيث يتصور ان الذهن طلب فى القبل والبعد نهاية فلم يجدها بل رأى قبل كل قبل قبلا وبعد كل بعد بعدا لا يقف عند الثالث كما لم يقف عند الثانى ولا عند العاشر كما لم يقف عند الثالث وكذلك هلم جرا مهما تصور الذهن وتأمل هذا لا يمتنع تصوره فلا يمتنع وجوده الا بحجة ان كانت وأين الحجة ، ولأن مقالة الحدوث اقرب الى الاذهان الاكثرية فى تصور الخالقية والمخلوقية صار القائلون بها اكثر عددا ثم شهدلها من الخواص المعتبرين من شهد فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنعا ، وشنع بعضهم على بعض فسمى الحدثيون القدميين دهرية وصار من الاسماء الشنعة عند السامعين يعتقد الجمهور فى معناها جحد الخالق المبدأ الاول ورفعه، وسمى القدميون الحدثيين معطلة لانهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده (١) مدة لا نهاية لها فى البداية .

ومما قاله القدميون للحدثيين كيف خلق الله تعالى فى اليوم الذى (يقولون انه – ٢) بدأ فيه بخلقه (وهل كان يقدر أن يخلقه – ٢) قبل ذلك بيوم او ايام ام لا؟ فان قلتم لا يقدر فقد عجز تم القدرة وان قلتم يقدر فلم لم يفعل؟ فيقول الحدثيون لانه ما اراد خلقه الا حين خلقه، فيقال ولم اختصت الارادة بذلك الوقت دون غيره مما قبله اوبعده والاوقات متساوية متشابهة فى القدم ؟

فقالوا فى جوابهم ان الارادة الالهية هى صورة عقلية من شأنها تمييز الشيء عن مثله ونظيره فارادة الله تعالى عينت هذا الوقت دون غيره مما لا يتميز عنه بحال وجعلوا الذلك نظيرا من خلق الاجسام التى يقولون انها تتناهى الى الفلك الاعلى(٣) وليس بعده غيره فيقولون لهم لم لا يكون قبل هذا غيره اعنى قبله(٤) ولم لم يخلق

---

(١) كو – وجوده (٢) من صف (٣) كو – الاول . (٤) صف – بعده

الخالق ووراءه جسما آخر أ لأنه عجز ام لأنه بخل . تعالى الله عن ذلك ولكن مالا يتناهى لا يصح ان يوجد واراد الله تعالى ايجاد المتناهى عند ذلك الحد وكذلك يقول فى مدة العالم ان ما لا يتناهى لا يصح ان يوجد واراد الله تعالى بداية الخلق حين بدأ ولو كان قبله بيوم او ايام لكان السؤال هذا كما هو فى جسم او اجسام وراء ذلك .

وجعلو الذلك نظائر من جهة حركة الفلك قالوا لم كانت من المشرق الى المغرب ولم لم تكن على الخلاف او على جهة أخرى اى جهة كانت فكذلك (كان–١) يقال فيها فكما لا تطلب العلة فى هذا ولا توجد كذلك لا تطلب ولا توجد فى هذا ولا فى كثير مثله وانما الارادة الالهية القديمة الازلية ميزت اليوم الاول من بداية الخلق عن مثله فى الازل كما ميزت هذا الحد للأجسام وهذه الجهة للحركة ، والارادة الالهية عندنا اسم لصفة من الصفات الالهية تميز الشئ عن مثله ولا يعترض بلم اذ لا لم لذلك .

فيقول القدميون فى هذه الارادة المذكورة انها هل تميز الشئ عن مثله فى العقل والتصور ام فى الوجود والاعيان ؟ فان قلتم فى العقل والتصور قلنا انه لا يتميز شئ عن شئ منهما الا بميزة معقولة متصورة هى فصل عند العقل وقلتم لا ميزة ولا فصل (وان قالوا – ٢) اما فى الوجود فقد كان التميز قبل الوجود حتى حصل الوجود فكيف كان هذا التميز وفى المقادير ليس الامر كذلك فان المقدار يتصور للشيء قبل ايجاده فى ذهن موجده ويتصور فى الوجود كما هو موجود وكذلك فى الجهة وغيرها فكيف ميزت هذه الارادة المعقولة فى علم الله تعالى وقتا عن وقت قبل خلق مميزات الاوقات .

قال القائلون بالحدوث للقدميين فاذا كان الله تعالى لم يزل جوادا خالقا قديما فى الأزل فالحوادث فى العالم كيف وجدت أعن القديم أم عن غيره؟ فان قلتم هو خالقها وعنه صدور وجودها فقد قلتم بأن القديم خلق المحدث واراد خلقه بعد أن لم يرد. وان قلتم ان غيره خلق الحوادث فقد اشركتم بعد ما بالغتم فى

---

(١) من صف (٢) من كو .

التوحيد او اجب الوجود بذاته .

فقال القدماء يون بل الخالق الاول الواحد القديم هو خالق المخلوقات باسرها من قديم وحديث وحده لا شريك له فى وجوده(١) وخلقه وملكه وأمره .

وتشعب رأيهم فى ذلك الى مذهبين، فمنهم من قال انه خلق الاشياء القديمة دائمة الوجود بدوام جوده والحوادث شيئا بعد شيء اراد فخلق وخلق فأراد فأوجب خلقه ارادته واوجب ارادته خلقه. مثال ذلك انه اراد خلق آدم الذى هو الاب فخلقه واوجده واقتضى وجود الاب من جوده (٢) وجود الابن اراد فجاد وجاد فأراد ارادة بعد ارادة لموجود بعد موجود ، فاذا قلتم لم اوجد؟ قيل لانه اراد فجاد، ولم اراد؟ قيل ، لانه اوجد، فوجود الحوادث يقتضى بعضه بعضا من جوده السابق اللاحق .

فان قالوا كيف تحدث له الارادة بعد الارادة وكيف تكون له حال منتظرة تكون بعد أن لم تكن وكيف يكون محل الحوادث ؟

قيل وكيف كان محلا لغير الحوادث اعنى الارادة القديمة ؟ فان قيل لانها له منه قيل والارادات الحادثة له منه . فان قيل ان الارادة القديمة له فى قدمه ؟ قيل والحديثة له من قدمه لان السابق من جوده بالارادة السابقه اوجب عنده ارادة لاحقة فأحدث خلقا بعد خلق بارادة بعد ارادة وجبت فى حكمته من خلقه بعد خلقه فاللاحق من ارادته وجب عن سابق ارادته بتوسط مراداته وهكذا هلم جرا والتنزيه عن الارادة الحادثة كالتنزيه عن الارادة القديمة فى كونه محلا لها لكنه لاوجه لهذا التنزيه كما سنتكلم عليه فى فصل العلم اذا قلنا فى علمه بما يعلم وكيف يعلم فهذا احد المذهبين .

واما المذهب الآخر . فان اهله يقولون ان كل حادث يتجدد بعد عدمه فله سبب يوجب حدوثه وذلك السبب حادث ايضا حتى ترتقى اسباب الحوادث الى الحركة الدائمة فى المتحركات الدائمة الحركة التى قدمها حدث وحدثها قدم اعنى الحركة فان الحركة معناها وهو معنى ولها حدث ابدا الأن الذى يعقل منها

(١) صف – جوده (٢) كو وجوده

تجدد مع تصرم على الاتصال فقدمها قدم حوادث بعضها قبل بعض وبعد بعض . فالقائل بقدم الحركة قد قال بقدم الحدوث وحدوث القدم ولا يناقض اجزاء قوله بعضها بعضا لان الحادث جزء بعد جزء ليس هو القديم والقديم هو الجملة والكل والجزء غير الكل فانه لو تصور متصور جسما لا يتناهى لقد كان يجوز له ان يتصور منه اجزاء متناهية فكذلك يتصور من الحركة جزءا جزءا فيكون حادثا وجملتها على الاطلاق غير حادثة فان رفع جزء لا يلزم منه عدم الحركة اذ يتقدمه او يتبعه جزء آخر من الحركة ورفع الحركة مطلقا – وبالجملة يلزمه وجود السكون وعدم الحركة . فالقائل بقدم الحركة قد قال بقدم الحوادث فى القبلية شيئا قبل شئ بعد شئ وكل جزء منها يقتضى الثانى فيتصل بها الحدوث بالقدم . فكل حادث بعد ما لم يكن فله سبب حادث يوجب حدوثه كما توجب اجزاء الحركة بعضها بعضا وتنتهى بها البداية الى النهاية كما تنتهى حركة الى حركة ومتى لم تنته المسببات والاسباب الى الحركة التى يكون منها البعد بعد القبل فى الزمان لزم وجود اسباب غير متناهية معا للسبب الواحد وذلك محال لان الاسباب اذا لم تتناه الى السبب الاول لم يوجد لان الاول اذا لم يوجد لم يوجد الثانى واذا لم يوجد الثانى لم يوجد ما بعده وبعد بعده فلم يوجد الاخير الذى هو المسبب المعين الموجود فيلزم ان الموجود لم يوجد فهذا محال . فكان القديم بذاته يوجد حركة فى القدم متصلة الاستمرار وباتصال استمرارها يكون اتصال الحوادث واستمرارها بتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض عن اسباب قديمة بذواتها حادثة السببية بحركاتها فكان الاسباب الموجبة للحوادث قديمة بذواتها حادثه السببية بحركاتها المتجددة التى تتجدد منها بحسبها فى كل وقت حالة يصير بها سببا لحادث كالشمس مثلا فانها بذاتها القديمة لا يجب عنها وجود النهار والليل والصيف والشتاء بل بحركتها الطولية والعرضية فى كل وقت تحسبه تتجدد وتنقضى كما تتجدد الحركة وتنقضى وبحسب ما يضادها(١) فى حركتها وحركة الكواكب الأخرى معها من قرب وبعد واتصال وانفصال

---

(١) كو – يصادفها

يتجدد

يتجدد عنها بالنسبة الى ما يقرب منه و يبعد عنه من المستعدات لقبول آثارها آثار من الكون والفساد ويتسلسل من ذلك الاسباب والمسببات فى الحوادث واسبابها وموجباتها و مقتضياتها عن الاسباب القديمة الذوات بالنسبة الى الحركات وسيأتى لهذا شرح وبسط فيما بعد .

والقائلون بالحدوث قالوا انا لانحتاج الى هذا التمحل وسموه على طريق المجادلة باسم التمحل للتشنيع والتسفيه ، بل نقول بأن المبدئ المعيد خالق العالم واحدثه بارادة قديمة ازلية اراد بها فى القدم احداث العالم حين احدثه .

وقد قيل فى جوابهم ان ذلك المبدأ لا يتعين ولايتخصص فى القدم الابمعقول يجعله مقصودا فى العلم القديم عند الارادة القديمة حيث اراده فى مدة القدم (١) السابق بحدث العالم التى هى مدة غير متناهية البداية وما لا يعقل ولا يتصور لا يعلم وما لا يمكن ان يعلم لا يعلمه عالم لا لأن الله تعالى لا يقدر على علمه لكن لأنه فى نفسه غير مقدور عليه ، ثم ما الذى يقولونه فى حوادث العالم من مشيئة الله تعالى وارادته التى بها يقبل الدعاء من الداعى ويحسن الى المحسن ويسئ الى المسئ ويقبل توبة التائب ويغفر للستغفر هل يكون ذلك عنه ام لايكون ؟ فان قالوا بانه لايكون . ابطلوا بذلك الشرع الذى قصدهم نصرته وابطلوا حكم أوامره ونواهيه وكل ما جاء لأجله من الحث على الطاعة والنهى عن المعصية وان قالوا يكون ذلك باسره عنه فهل هو بارادة ام بغير ارادة؟ وكونه بغير ارادة اشنع وان كان بارادة فهل هى ارادة قديمة ام محدثة؟ فان كانت قديمة فالارادات القديمة غير واحدة وما اظنهم يقولون ان المرادات الكثيرة صدرت عن ارادة واحدة. وان قالوا ان ذلك يصدر عنه بارادات حادثة فقد قالوا بما هربوا منه اولا .

فالفاعل انما يفعل الشيء بعد ما لم يكن فعله بحال او سبب تجدد له فأوجب عنده فعله بعد ما لم يكن يفعل سواء كان ذلك الموجب قدرة بعد عجز او قوة بعد ضعف او معرفة بعد جهل او ارادة بعد لا ارادة او تجدد دواعى تقتضى الفعل اوزوال

---

(١) هامش كو – العدم .

صوارف كانت تمنع منه سواء كان الفاعل يفعل بالطبع او بالارادة او بالبديهة او بالحكمة ولا يكون الفاعل فى فعله حيث فعل وحين فعل وحيث لم يفعل على حالة واحدة من كل وجه . ولو قالوا بذلك اعنى بكونه فى الحالتين على حال سواء لما احتاجوا الى القول بالارادة القديمة فانه مع الارادة القديمة يكون فى حالتى فعله ولا فعله على حال سواء ، فان هذه الارادة القديمة كانت ولا فعل كما كانت فى وقت الفعل فما المرجح وما الموجب وما المميز وكيف تميز فى المدة المتشابهة فى القدم وقت عن وقت لاحداث الحوادث ؟ قالوا ان الارادة عندنا اسم لحالة عندالفاعل المريد يميز بها الشيء عن نظيره وعنده انتهى كلامه،وقد سبق جوابه والاذهان بفطرتها لا تشك فى قدم الزمان والمكان ولاتتصور عدمهما ، والذين تمحلوا (حتى – ١) جعلوا معنى الزمان مقدار الحركة حتى يتصور عدمه مع عدمها والمكان باطن الحاوى الذى يلقى المحوى حتى يتصور رفعه وعدمه بعدم الجسم الحاوى قالوهما بمعنيين يتصور المتصور رفعهما وعدمهما ويبقى ما فى الذهن من المعنيين الأولين فى الزمان والمكان على ما كانا عليه عند الاذهان فى انها لا تتصور عدمهما بوجه .

فهذه هى المذاهب المقولة والحجج المنقولة والمعقولة لا يحتاج المقلد الى شيء منها فان الذى يقلد فى الحجة يتعب نفسه بسماع الحجة وتقليد المذهب دون الحجة يكفيه ويتساوى حاله من جهة التقليد لها فكله تقليد والذى يعقل ما يسمع ويتأمله بذهنه ويتبعه بنظره فقد سمع الحجة وعرف المحجة .

الفصل العاشر

فى العلة والمعلول والفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ

اول معرفتنا للعلل والمعلولات والفواعل والمفعولات كانت من المحسوسات كالنار مثلا فانا نرى الجذوة منها اذا لقيت ما تحيله احالته الى ما ثلها فى اسرع وقت كالمصباح من المصباح فيكون المصباح الاول فاعلا والثانى مفعولا ، فأما ان الثانى مفعول فما لم يختلف فيه العقلاء . واما ان الاول فاعل فقد اختلف الناس

(١) من صف .

فيه لكنهم اتفقوا على ان لذلك المفعول فاعلا يفعله اما ذاك واما غيره وكالنور من المصباح فانه يظهر لكل عاقل ان المصباح علة النور والمشهور فى العرف هو ان مثل الاول تسمى العلة فيه فاعلا والمعلول مفعولا ومثل الثانى اعنى مثل النور من المصباح يسميان فيه علة ومعلولا، ثم ان الخواص فى عرفهم سموا كل فاعل علة ولم يسموا كل علة فاعلا فكان الفاعل بحسب العرف الاول ما يفعل بحركة وزمان والعلة ما يوجد عنه المعلول فى غير زمان. واعرف منه ان يعنى بالفاعل ما يفعل بقصد طبيعى او ارادى ويعنى بالعلة ما يتبعه وجود الامر من غير قصد منه فكان النار عندهم من جملة ما لم يتحقق انها تفعل بغير قصد بل يتصورون انها تفعل بقصد منها للاحراق والحركة الى فوق وفى النور عن المصباح يتحقق عدم القصد ويسمون الكاتب فاعلا للكتابة والصانع بالجملة فاعل المصنوع والشمس علة النور فكان الفاعل يقال لما يوجد عنه أثر فى متأثر يحيل ذلك المتأثر ويفسد منه حالة كانت فيه قارة موجودة فيه كمسود الابيض ومبيض الاسود ومربع المدور ومدور المربع وما شاكل ذلك والعلة تقال لما يصدر عنه وجود شيء كيف كان اما مطلقا واما فى شيء ثم تداخلت العبارة فى ذلك فهذا هو الذى فى العرف الاقدم الاظهر والاشهر. واما الذى تعارفه المتكلمون فى العلم والذين صنفوا الكتب من الحكماء فقد عنوا بالعلة ما سبق القول فيه فى الطبيعيات حين قيل فى المبدأ والعلة فكان الفاعل والهيولى والصورة والغاية من العلل ومرجوع الامر الى الفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ لأن الغاية من جملة الفاعل فبها صار الفاعل فاعلا اى من اجلها والصورة من جملة المفعول بل هى المفعول. وقد يعنى بالمفعول الهيولى اعنى ما منه فيقال عمل الخشب كرسيا ومن الخشب كرسيا فالصورة والهيولى من المفعول والفاعل مع الغاية فاعل فالعلة والمعلول ترجعان الى الفاعل والمفعول على طريق الجملة. واما على طريق التفصيل فقد قيل فى ما منه، وفى ماعنه، وفى مابه، وفى مالاجله، فالفاعل هو العلة الحقيقية والمفعول هو المعلول الحقيقى فاذا اعتبرنا ما فى الوجود من

العلل والمعلولات والفواعل والمفعولات رأينا من المعلولات ما يوجد عن علته ويبقى بعلته ويعدم بعدم علته او بزوال كونها على حال عليتها ، اما عدم العلة فكعدم النور بانطفاء المصباح . واما زوالها عن حال عليتها فكتغطية المصباح وستره عما يضيء عليه ومنها ما يوجد بوجود علته ويبقى بعد عدم علته او بعد زوالها عن حال عليتها كحرارة الماء الحادثة عن النار فانها تبقى فى الماء بعد انطفاء النار او بعد ابعادها عن الماء .

وقد كان سبق القول فى الطبيعيات بان ارسطوطاليس قال فى هذا قولين مختلفين بحسب الأمرين فى موضعين من كلامه . اما فيما يعدم بعدم علته فانه قال فيه قولا من حيث يخصه وهو ان علل الاعدام أعدام العلل واما فيما يبقى بعد عدم علته فانه قال فيه قولا لا من حيث يخصه وهو انه قال ان مالا ضد له لا يفسد لان المفسد هو الضد . ولا فرق فى كلامه فيما بين يفسد ويعدم الا من وجه واحد وهو ان الفساد يقابل الكون والعدم يقابل الوجود والكون وجود شيء فى شيء اعنى صورة فى هيولى والفساد يقابله وهو عدم شيء من شيء اعنى صورة من هيولى فالفساد عدم اخص والكون وجود اخص والعام مقول على الخاص لا ينسلب عنه فالفاسد معدوم . ويتناقض القولان لامحالة وهما القول بان علل الاعدام اعدام العلل وبان ما لا ضد له لا يفسد – اللهم الا ان يتأول متأول فيقول .
ان عدم العلة من جملة علل الأعدام فانهم يسمون بالعلة ما ليس بتام العلية وكما ان الفاعل وحده دون الغاية يسمونه علة وانما يكون علة موجبة لوجود المعلول مع الغاية فكذلك تكون علة العدم عدم العلة لكن مع الضد فيما له ضد فهكذا يستقيم القولان ولا يتناقضان . وان كانت العبارة لا تعطى هذا المفهوم من قولهم علل الاعدام اعدام العلل لكنه لو عكس لكان اقرب الى الفهم منه حتى كان يقال اعدام العلل علل الاعدام او علل للأعدام لكنه لعله كان فى اللغة التى قيل بها كذلك . وما المقصود المناقضة بالجدال والوجود يشهد للأمرين فى صنفين من الموجودات كما قيل فى الضوء عن المصباح والحرارة عن النار فى الماء

الماء المسخن واذا حقق النظر كان الاول علة للثانى اعنى عدم العلة هو العلة فى كون الضد يفسد ضده فان الضد لو تدور فه حتى يبقى ضده بلاضد لقد كان عدم علته بعد مه لكن العلة فى المتضادات التى فيها الكلام لا يرتفع الا بوجود الضد فانهما يتعاقبان على الموضوع فالحرارة الباقية فى الماء بعد انفصال النار المسخنة عنها ان جاورت هواء حارا بقى الماء حارا ولكن بحرارة الهواء المحيط به بعد انفصال النار وانما الكلام فى الدوام واللادوام فان النور من المصباح يعدم من المستنير به مع انطفائه فى الحال حتى لا يبقى موجودا بعده زمانا البتة وحرارة الماء المنقول من النار الى الثلج تبقى زمانا بعد مفارقة النار ومع مجاورة الثلج والعلة فى ذلك هو ان الذى وجد فى موضوعه ومحله بزمان وفى زمان يعدم كذلك فى زمان فان موجد الضد هو معدم ضده والانتقال من الضد الى الضد يجعل الزمان بينهما مشتركا لوجود الموجود وعدم المعدوم فهو كالمحرك الآخذ من جهة الى ضدها يوصل المتحرك الى جهة فى زمان ويبعده عنها الى مقابلها فى زمان وهو فيما بين الزمانين فيما بين الجهتين قربا وبعدا كذلك يكون فى الانتقال بالاستحالة من الضد الى الضد فالعلة الموجبة للضد توجبه فى زمان فيه يبطل ضده كالمسخن فى ازالة التبريد والمبرد فى ازالة التسخين فالانفعال من جهة الموضوع كان فى الزمان والفعل من جهة الفاعل تبع الانفعال من جهة المنفعل فعلة العدم عدم العلة والضد معدم العلة الموجبة بمقاومة الايجاب ومعاوقة الفعل فان العلة تتم عليتها مع الشرط الموجب فمزيل الشرط الموجب عن العلة الموجبة هو مزيل العلة عن عليتها لان عدم العلة ما يراد به عدم الذات الفاعلة الموجبة وانما يراد به عدمها من حيث هى موجبة لعدم الايجاب سواء كان بحالة(١) وشرط كارادة المريد وقرب المؤثر كالمصباح او عدم الارادة من المريد وزوالها او عدم المريد او بعد المصباح او انطفائه فكل ذلك هو عدم العلة من حيث هى علة والزمان عارض فى العلية والايجاب من جهة الموضوع كما هو لازم فى حركة المتحرك فان المحرك المريد مثلا يحرك المتحرك من جهة الى اخرى ولا يقصد

---

(١) كو – باحالة .

الزمان ولايريده (١) وانما يريد الاتصال الى الجهة المقصودة ولو امكنه نقله فى غير زمان لما اراد الزمان وانما الزمان من جهة المسافة يلزم ومن جهة القوة المانعة فى المتحرك عن ارادة المحرك اوموافقتها لها فعلل الايجاد وجود العلل وعلل الاعدام اعدام العلل.

وذلك فى الوجود والعدم اما فى غير زمان واما فى زمان من جهة المعلول وموضوعه لامن جهة العلة على ماقيل والمبدأ والعلة يقالان على طريق الترادف بمعنى واحد فيقال مبدأ بمعنى العلة ومبدأ بمعنى الطرف فى المسافة والمقدار والعدد والمعدود وانما يقال مبدأ على معنى الطرف المقابل للمنتهى من حيث يبتدئ منه المبتدئ بالحركة والادراك وهو مبدأ من جهة العلية ايضا وكونه اولا قبل المبتدأ فتشترك العلل بأسرها فى كونها سابقة الوجود لمعلولاتها سبقا معقولا معناه وجوب المعلول عن علته .

والعلة الغائية وان كان وجود المعلول قبلها فقد قيل فى الطبيعيات من اى جهة وانه بجهة وجهة فمن حيث هى علة تتقدم لا محالة ومن حيث تتأخر فهى معلول كما قد قيل غير مرة فان من الغايات ما يسبق وجودها فى ذهن الفاعل قبل معلولها ويوجد فى الاعيان بعد المعلول فيكون المعلول علتها فى الوجود وتكون هى فى الذهن علة وجود المعلول فهى سابقة فى الذهن من حيث هى علة متأخرة فى الوجود من حيث هى معلول والسبق ليس من شرطه الزمان بل شرطه التبع واللحوق ولو كانا معا فى الزمان فان كثير الزمان وقليله فى ذلك سواء فى العلية والمعلولية وما هو شرط موجب لشئ لايتساوى كثيره وقليله فى ايجاب ذلك الشئ بل قد يكون قليله لقليله وكثيره لكثيره فاذا كان كذلك كان عدمه ورفعه شرطا فى عدمه ورفعه وليس كذلك الزمان فى العلية والمعلولية واذا اعتبرنا التأخر والتقدم فى العلية والمعلولية بطول الزمان وقصره وجدنا لزومه لأحوال واسباب تتمم العلية والمعلولية يكون كثيرها فى كثيره وقليلها فى قليله كوصول البعيد بحركته الى الموضع الذى يكون فيه اثره وتتم عليته فان الحركة تتمم العلية

(١) كو ـ لايقصره الزمان ولا يزيده .

باتصال

باتصال العلة الفاعلة الى الموضوع القابل ويكون فى الزمان قليلها فى قليله وكثيرها فى كثيره فاذا تمت العلية لم يتوقف المعلول عن تبعها فى الوجود زمانا البتة كنور الشمس على ارض ما حيث يشرق عليها ولا نرى شيئا من العلل تتم عليته وتكمل مع كمال معلولية المعلول واستعداد الموضوع فيما له موضوع يتوقف معه وجود المعلول عن وجود العلة زمانا .

اللهم الا فيما قيل مما يوجد بحركة فهو الذى يوجد فى زمان لمعاوقة الموضوع فى الانفعال ويقصر زمانه ويطول بقدر قلة المعاوقة وكثرتها فقد صح بالاعتبار والنظر المستوفى ان المعلول مع علته فى الوجود من جهة المعية فى الزمان لا من جهة التقدم والتأخر المعقولين ولو بقى المعلول بعد كمال علته من جهة علته زمانا غير موجود لما وجد عنها ابدا اذا كانت لا تنتظر زيادة فى الايجاب والعلية وان انتظرت فلم تكمل بعد فالمعلول لا يتأخر وجوده عن وجود علته الموجبة له اذا كانت على حال ايجابه زمانا البتة والفاعل فيما يسبق الى الاذهان المبتدئة فى النظر التعليمى (١) يقال على ما يصدر عنه وجود الاعراض فى الجواهر واشهره المحرك فانه يقال له فاعل وللحركة فعل وللتحرك انفعال وللتحرك منفعل كل ذلك بحسب الآثار الحادثة فى الجواهر من الالوان والاشكال والاوضاع والايون التى يشتمل عليها تأثير الحركات والمحركات فهى التى تسبق الى الاذهان انها معلولة وموجودة عن علل هى فواعلها كما تدركه فى الوجود وتشعر به من وجودها عنها فهذه هى التى تعرف بالفواعل وهذه بالافعال فيكون الذى تدركه الاذهان فى الوجود ذواتا وافعالا والذوات منها جواهر ومنها اعراض والاعراض الحادثة بالافعال عن عللها الموجبة والانفعالات فى موضوعاتها القابلة فمعلولية الافعال والانفعالات ظاهرة فى اول النظر ومعلولية الذوات انما تتضح (٢) بنظر اكثر وهى فى الاعراض اظهر منها فى الجواهر وفى بعض الاعراض اظهر منها فى بعض فان الاعراض بالجواهر وفيها فهى لها علل قابلة واما ان لها فاعلا موجبا موجدا فالامر فيه اخفى .

---

(١) صف ــ العلمى (٢) صف ــ تصح .

الفصل الحادى عشر

فى معرفة العلل والمعلولات من الاعيان الوجودية

اما الكائن الفاسد من الموجودات فى الاعيان فمعلوليته ظاهرة ودلالة مفعوله على الفاعل واضحة كما اتضح فى علم الطبيعيات من ان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك اما طبيعة فى ذوات الطبائع اونفس فى ذوات النفوس اذا كانت الحركة بالذات وان كانت بالقسر او بالعرض فهى عن محرك بالذات هو القاسر او المتحرك بالذات وذلك اما ذو طبيعة واما ذو نفس والذى يوجد بعد عدم فمنه ما يوجد بحركة وزمان ومنه ما يتم وجوده فى طرف الزمان اعنى فى الآن كما عين فى علم الكون والفساد ويمثل عليه بالنور عن المصباح والصورة عن المصور والمشكل وليس فى ذلك ما يحدث بعد عدمه من تلقاء نفسه وانما يحدث عن محدث وذلك ان الحادث لو لم يتوقف حدوثه الى حين حدث عن سبب يتعلق فى حدوثه به لقد كان اما ان لا يكون البتة واما ان يكون ابدا لان ذاته المعدومة قبل وجوده ان كان الوجود وجب لها بما هى هى ومن حيث هى هى فقد كان ينبغى ان لاتزال موجودة وان لايفارق ذاتها الوجود لانه لها بذاتها وما للشئ بذاته لا يفارق ذاته . وان كان العدم لها حين كانت معدومة كذلك ايضا فقد كان ينبغى ان يستمر عدمها حتى لا توجد ابدا والحق هو أن الذات المعدومة لا تقتضى شيئا بذاتها لا وجودا ولا عدما ولا حالة فى الوجود والعدم فان المعدوم لا يوجب وجودا ولا يقتضى شيئا وبما ذا يقتضى وممن يقتضى وانما تتصور اللوازم والاضداد المباينة فى الوجود للوجود وليس للعدوم من ذلك لزوم ولا مباينة لا لوجود ولا لموجود .

فان تصور متصور وقال قائل ان الوجود قد يكون لذات ما لازما بذاتها لا من حيث هى موجودة بل من حيث هى هى كالزوجية للاثنين فانها لها من حيث هى اثنين وجدت ام عدمت فهى لازم الذات بالذات .

قيل ان الوجود اذا تصوره متصور كذلك لشئ فينبغى ان يحكم على ذلك الشئ

بانه

بانه لا يزال موجودا واذا لم يكن كان معدوما فالذى يستبدل الوجود بالعدم والعدم بالوجود لا يتصور ان الوجود من لوازم ذاته والا لما فارقه الى العدم ولا العدم ايضا من لوازم ذاته والا لما فارقه الى الوجود وان كان العدم ليس مما يتصور ملازمته ومفارقته وانما تكون الملازمة والمفارقة من الوجود للوجود فى الوجود لا من العدم ولا للعدم ولا فى العدم ولا للعدوم فالموجود بعد العدم وجوده عن غيره وذلك الغير هو العلة الموجبة فلكل محدث محدث اعنى لكل موجود بعد عدم علة سابقة لا محالة . والاذهان تسلم هذا ولذلك ترى الناس يطلبون الاشياء باسبابها مثل الغنى بالمال والعز بالرجال لعلمهم بان كل ما يطلب وجوده بعد عدمه ونيله بعد تعذره انما يطلب من جهة سببه فان النيل من جملة الحوادث فيكدح الناس فى طلب الاسباب الموجبة لوجود ما يراد وجوده ونيله فاما فيما لا يعرف حدوثه من قدمه او يعرف انه قديم غير حادث فلا .

اما فى القديم غير الحادث فقد قال كثير من القائلين برفع المعلولية عنه كيف كان واطلقوا القول بكون القديم لا علة له من حيث انهم عرفوا المعلولية بالحدث وليس كل معروف بشئ يكون ذلك الشئ لازما له حتى لا يكون الا به ومعه فانه قد يعرف ان هذا الشخص حيوان من جهة كونه انسانا وليس كل حيوان انسانا فكذلك يعرف ان كل محدث معلول وليس كل معلول محدثا حتى يلزم عكس نقيضه وهو أن ماليس بمعلول فليس بمحدث وما ليس بمحدث فليس بمعلول فكان هذا ايضا من مسائل القدم والحدوث اعنى القول بان القديم لا علة له ولا يجوز ان يكون معلولا، فتتبعت الانظار هذه المسئلة بعد ذلك بما سبق القول به من جهة الزمان وان المعلول قد يجوز أن يكون قديما لقدم علته وكون الزمان لا يلزم توسطه بينه وبينها من حيث هى علة على ما قيل فاذا كان فى الوجود علة قديمة جاز ان تكون لها معلولات قديمة معها ولا يرفع القدم معلوليتها وعلية علتها وقد انتهى القول فى جميع ذلك من جهة النظر الكلى العقلى — فأما من جهة النظر فى موجودات

الاعيان فانا نجد اشياء كثيرة لا نعرف حدثها ويجوز قدمها فنحتاج فى العلم بها الى معرفة العلة والمعلول منها، وقد كان اظهر لنا النظر الكلى ان العلل والمعلولات تنتهى فى الوجود الى علة لا علة لها وجودها سابق ومتقدم على وجود المعلولات سبقا وتقدما ذاتيا سواء كان بالزمان اولم يكن فأى هذه الاشياء القديمة هى تلك العلة الاولى وايها ليست هى، وهل يجوز أن يكون فى الوجود منها كثرة ام لا يجوز أن تكون الا واحدة فقط فان كانت كثرة فأيما هى تلك الكثرة وهل هى كل قديم لا يعرف حدثه ام هى بعض الاشياء التى هى كذلك وان كان واحدا فقط فأيما هو ذلك الواحد .

قال قوم من القدماء ان العلة غير المعلولة فى الوجود واحد فقط لا يمكن ان يكون معها فى الوجود موجود آخر غير معلول . وقال قوم بكثرة العلل الأوائل . ومن القائلين بكثرة العلل الاوائل من قال بانها متضادة . ومنهم من قال بانها غير متضادة . والقائلون بالعلل المتضادة منهم من قال انها المحبة والغلبة وهم يقولون بأجزاء لا تتجزى قديمة فى الوجود ايضا والمحبة والغلبة تجمع منها ماتجمع وتفرق منها ما تفرق حتى يكون الكون بجمع المحبة والفساد بتفريق الغلبة . وقال آخرون بالخير والشر وأن الوجود والكون من الخير والعدم والفساد من الشر . وقال آخرون بالنور والظلمة . وقال آخرون بالطبائع الكيانية اعنى الحرارة والبرودة واضاف اليهما قوم آخرون الرطوبة واليبوسة . والذين قالوا بانها واحد هى الاله فمنهم من قال انه من جملة الاشياء المرئية المشاهدة بحس البصر . ومنهم من قال انه النار . ومنهم من قال انه هو الشمس . ومنهم من قال انه غير هذه المرئيات بأسرها وانه لا يشاهد بالبصر ولا تدركه الحواس . والذين قالوا بأنه لا يرى فمنهم من قال بانه يحل فيما يرى حلول النفوس فى الابدان . ومنهم من لم يقل بذلك . والقائلون بحلوله . فمنهم من قال بحلوله فى الجماد وهم قوم من اصحاب الاصنام والاوثان . ومنهم من قال بحلوله فى البشر فى شخص منهم بعد شخص ينتقل عمن يموت الى غيره من الاحياء . ومن الذين قالوا بأنه واحد لا يرى ولا يحل

فيما يرى من قال بأنه لا يرى البتة ومن قال انه يراه بعض الرائين انه بحالة تخص الرائي يتميز بها عن غيره من البشر الذين لا يرونه، وكثرت الاقوال وتشعبت فى الاثبات والابطال والتشييد والرد والموافقة والمناقضة تطول الكتاب بل السبيل باقتصاص مذاهبهم باسرها وحجج المحتجين عليها ومناقضة الباطل منها، والمقصود من ذلك يحصل بأقل من هذه الكلفة واخصر من هذه الطريق ومن الطرق القريبة فى ذلك هو ما انتهى اليه نظر القوم الذين تفلسفوا الى آخر ما سمعنا من مقالاتهم، وخلاصة انظارهم فى مردودهم ومقبولهم هو القول الذى لخص فى الفصل السادس واثبت منه فى ايجاب وجود واجب بالذات لموجود او موجودات فيبقى الآن أن ننظر هل ذلك المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته واحد أم كثير؟ ونعلم ما يمكن ان تعلم من باقى معانيه وصفاته الذاتية والعرضية الايجابية والسلبية فيتبين لنا من ذلك هل هو شيء مما قيل من الكثرة والاضداد اوغيرها من الموجودات المرئية ام لا، ويحصل المقصود من النظر المتشعب من الأقاويل الكثيرة من هذا القول الواحد فان الذى حصل لنا بعد ذلك النظر فى الممكن الوجود والواجب الوجود هو حاجة الممكن الوجود بذاته الى واجب الوجود بذاته فى ايجابه وايجاده وما (١) جاء بعده من حاجة المحدث الى المحدث والمعلول الى العلة وان القديم بالزمان يمكن ان يكون معلولا، وفى الوجود اشياء لا تعلم انها محدثة كما علمنا فى غيرها مما يرى كونه وفساده فى جزئه وكله مثل السماء وما فيها من الشمس والكواكب ومثل كليات العناصر ومثل الاجزاء التى قيل انها لا تتجزى اوالجسم المجرد الذى قيل انه الهيولى الاولى .

وقد كان قيل فى كتاب السماء ان السماء لوكانت محدثة لقد كان يلزم ان يتقدمها وجود سماء اولى تحدث بحدث الأخرى عن حركة الاولى الموجبة لحدوث الحوادث فان الحركة السمائية هى العلة القريبة الموجبة لحدوث ما يحدث من الحوادث الكيانية، فاذا كانت هذه كلها تظن انها قديمة ولا يتحقق انها محدثة فمن اين تعلم فيها العلة من المعلول والمتقدم من المتأخر، وهل العلل الأوائل واحد أم

---

(١) كو – ومما

اكثر من واحد منها او ليس منها . فان واجب الوجود بذاته قد لزم القول بوجوده من سالف النظر واذا عرفنا هل هو واحد أم كثير وما هو وأى شيء هو عرفنا ماليس هو هو من دليل النظر الاول بالذات والثانى بالعرض .

الفصل الثانى عشر

فى وحدانية المبدأ الاول

يقال واحد للواحد بالشخص كشخص الانسان الواحد مع كثرة اعضائه واخلاطه وجواهره واعراضه ووحدانيته بالاتصال والحركة فى المكان معا بالانتقال، ويقال واحد للواحد بالنوع كما يقال لأشخاص كثيرة مثل زيد وعمرو انها واحد بالانسانية وهو معنى مشترك بالمماثلة فى الذهن . ويقال واحد بالجنس لما يشترك فيه من الانواع الكثيرة كالفرس والانسان فى الحيوانية ، ويقال واحد للواحد بالصنف كأشخاص السودان والبيضان من الناس وغيرهم، ويقال واحد بالعرض كالعسكر بما فيه من الاشخاص، ويقال واحد بالذات او العدد كالشمس مثلا وواحد بالهوهو كالشئ البسيط الذى لا تركيب فيه ولا له اجزاء فيكون الحاصل من جميع ذلك ان الواحد يقال لما لا ينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التى قيل فيه أنه واحد بها كالانسان والفرس فى الجنس الواحد الذى هو الحيوان فانهما لا ينقسمان فيه ولا يتكثران به وان تكثرا بصفات اخرى غير الصفات التى لهما من جهة الحيوانية وكزيد وعمرو فى النوع الواحد الذى هو الانسان وكالشخص الواحد الذى هو زيد مثلا فانه لا يتكثر من جهة المعنى المفهوم من زيد وان تكثر من جهة ماله اجزاء هى بدن ونفس ولبدنه اجزاء هى رأس ورقبة ويد ورجل تجتمع فى الوحدة الشخصية بالمعنى الجامع الذى صار به زيد زيدا والواحد مقابل الكثير، فكل موجود اما واحد واما كثير والواحد اما ان تكون فيه كثرة من جهة كالعسكر الواحد بكثرة اشخاصه والجنس بكثرة انواعه والنوع والصنف بكثرة اشخاصهما والشخص الواحد بكثرة اجزائه كأعضائه مثلا، واما ان لا تكون فيه كثرة بوجه من الوجوه فان كان فيه كثرة كما قيل

فهو

فهو واحد من جهة وكثير من جهة اوجهات، وان لم تكن فيه كثرة بوجه كان هو الواحد الحقيقى الذى لا يقال عليه الكثرة بوجه من الوجوه ويقال ايضا واحد للشئ الذى ليس معه غيره من نوعه كالشمس مثلا فانه ليس معها فى الوجود شمس اخرى لا كالكوكب فان فى الوجود معه كواكب اخرى ويقال له فرد والآخر الذى يكون مع الواحد فى الوجود ان كان مماثلا فى النوع قيل له ند ومثل ونظير وان كان مباينا له فى غاية المباينة قيل له ضد كالحار للبارد مثلا، والواحد الذى لا مثل له ولا ضد له ولا تركيب فيه ولا اجزاء له هو الواحد من كل جهة.

فلننظر الآن هل المبدأ الاول واحد فقط ام المبادى الأوائل كثيرة كما قال قوم فان كان واحدا فهل هو واحد فيه كثرة بوجه من الوجوه المذكورة او هو واحد لا كثرة فيه، ونظرنا يكون من جهة العلم السابق الحاصل لنا به اعنى من جهة كونه مبدءا اولا ومن جهة كونه واجب الوجود بذاته. فنقول هل يمكن ان تكون المبادى الاول والعلل الواجبة الوجود بذاتها كثيرة كما قال به من قال اولا يمكن ان يكون المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته الا واحدا.

فنقول ان المبدأ الاول قد صح انه الموجود الاول الواجب الوجود بذاته والواجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول ولا يجوز أن يكون الا واحدا لانه ان كان فى الوجود مبادى اول اكثر من واحدة واجبة الوجود بذاتها فهى تشترك فى وجوب الوجود بالذات والمبدئية بالذات فكثرتها بعد وحدتها واشتراكها فى وجوب الوجود بالذات بماذا يكون ولا يجوز أن يكون ذلك بالأيون والأمكنة المختلفة فان مكان الاشياء الكثيرة التى هى واحدة بالطبيعة واحد بالطبع لا محالة ان كانت فيه بالطبع وان كانت فيه بالقسر فمن القاسر وما هو، والقسر يعود الى طبع او ارادة ايضا كما علمت فهذا الطبع القاسر او الارادة واجب الوجود بذاته ام لا؟ فان كان واجب الوجود بذاته فهو من الجملة فكيف يقسر ذاته وكيف يقسر نظيره ومثله ولم يكون هو القاسر له ولا يكون المقسور او لا قاسر ولا مقسور؟ وان كان من غير الجملة الداخلة في وجوب

الوجود بالذات فهو ممكن الوجود وهو فى الوجود بعد واجبات الوجود فكيف صار علة الأيون والأمكنة المختلفة لها وصدوره عنها ووجوده بها اعنى بواجبات الوجود بالذات فهى موجودة قبله وكثيرة قبله اعنى قبل الممكن الوجود اوقبل الممكنات الوجود المتكثرة ، فما تكثرت واجبات الوجود بالأيون والأمكنة ولامكثرلها .

وبالجملة ولابصفات عرضية تكثر اشخاصا واجبة الوجود بالذات فان العرضيات بعد الذات والذات الواحدة بالذات لاتصير كثرة بالعرضيات والكثرة بالذات تتكثر بالصفات الذاتيات لابالعرضيات ولايجوز أن يكون التكثر بصفات ذاتية فان الذاتية هاهنا ان كانت ذاتية لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلاوجه لتكثره بها فان الواحد بالواحد واحد يعنى بصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لامن غيره ، وانما يتكثر الواحد بالكثرة والغيرية كما يكون فى غيره من الانواع تحت الفصل عن علة غير العلة الموجبة للطبيعة الجنسية وواجب الوجود بذاته لا علة له فلاوجه لكثرته بعد وجوب وجوده بالذات لابالذاتيات ولابالعرضيات فهو واحد بالشخص لامثل له أى ند .

واقول ولاضد ايضا فان الضد شريك فى الموضوع والهيولى الذى يوجدان فيه وبه فان موضع الاعراض هو علتها الهيولانية وهو فلا علة له فلا هيولى له فلا ضد له يشاركه فى الموضوع ويخالفه فى الطبع مخالفة لايجتمعان بها معا فى الموضوع فهذه صفات الاضداد وتلك صفات الانداد فلاند له ولاضد .

واقول ولا تركيب فى ذاته من اجزاء فان الاجزاء ان كان بعضها واجب الوجود وبعضها لا ، فواجب الوجود هو ذلك البعض الواجب دون ما ليس بواجب فهو واحد منها والباقية غير واجبة الوجود وكل ما ليس بواجب الوجود بذاته فهو معلول واجب الوجود فهو بعده فى الوجود والأجزاء فى الوجود قبل المركب فواجب الوجود بذاته لاجزء له والالكان علة علته وكان سابق سابقه الى الوجود.هذا محال، فذاته لا تركيب فيها من اجزاء مختلفة من

اعضاء

اعضاء او غيرها فهو صمد أى بسيط وواحد لاغيرية فيه .

قال قوم ولا تركيب جنس ولا فصل علي ما قيل فى الجنس والفصل من ان الفصل يقوم طبيعة الجنس ويجعلها عينا موجودة وقداوضحنا فساد هذا الكلام فى اوائل العلم المنطقى فمن شذ عنه فليعاوده من هناك ونستغنى عن اعادته الان ههنا، وبان هناك أن الجنسية المعلومة عندنا هى اشتراك فى صفة ذهنية ولايمنع ذلك . فانا نقول أن الله تعالى يعلم الاشياء على ماهى عليه فيعلم شيئا على ماهو عليه ويكون ذلك الشيء مما يعلمه الانسان على ما هو عليه فيشترك العلمان فى واحد مشترك فيشترك العلمان فى العلم بذلك الواحد فانه لايقول قائل فى الله تعالى انه يعلم ان الاثنين ليس بزوج اولايعلمها زوجا لان الانسان يعلمها زوجا حتى يختلف العلمان بل يعلم الاثنين زوجا كعلم الانسان بها،وهذا الغلو فى السلب للتنزيه مالااقول به بل اقول منه بما يلزم فى النظر المحقق، فقدقال قوم من ذلك بما اخرجهم عن الحجة واحوجهم الى تنزيه عن التنزيه كما سيأتى ذكره،فقد صح ان المبدأ الاول واحد الذات والحقيقة والماهية فهو واحد أحد فرد صمد الواحد من حيث لاكثرة فيه ومطلقا والأحد من حيث لاكثرة فيه كما فى العسكر الواحد والفرد من حيث لاند ولاضد له والصمد من حيث لاتركيب فى ذاته فالأحدية فصل متمم للواحدية والفرد فصل متمم الأحدية والصمد فصل متمم للفردية فان الواحد قد يكون كالعسكر الواحد فلايكون احدا، والأحد قد يكون له نظير وضد فلا يكون فردا والفرد قد يكون فيه تركيب فلا يكون صمدا فهو واحد أحد فرد صمد فهو واحد من كل وجه وجهة لاكثرة فيه وهو خالق الخلق وعلة العلل والواجب الوجود بذاته وحده لا شريك له فعلم توحيده عرفناه بنظر ابتدأنا فيه من حيث انتهى بنا العلم اليه من الموجودات التى عرفناها بل من الوجود الذى نشعر به من نفوسنا يعرفه الواحد منا من نفسه ولو لم يكن معه فى الوجود غيره ، ثم يعرف بما يعلمه من فطرته ان الوجود ينقسم فى المعقول الى واجب وممكن والممكن عرفناه فالواجب يجب ان نعرفه فالمعرفة

به من الوجود بذاته و من ذلك علمنا وحدته وعقلنا توحيده .

فصل الحاق (١)

الالفاظ الدالة على المعانى فى اعتبارات الناس هى عنوانات المعانى الذهنية والاعيان الوجودية وهى كما قيل اولا وبالذات لما فى الاذهان ومنها ولأجلها لما فى الاعيان، فالذى منها لما فى الاعيان على قسمين. اما للظواهر المحسوسة واما للخفيات المعقولة. والمحسوسات هى التى يشترك جمهور الناس فى معرفتها وادراكها كالأرض والسماء والشمس والقمر ونحوها من المحسوسات السمائية والارضية وعلى ان من المحسوسات ايضا ما هو خفى يختص ادراكه بقوم دون قوم بقدر قوتهم وقدرتهم على ادراك الأخفى فالأخفى منه وبعجزهم عنه وكل مسمى انما يسمى الموجود بما به عرفه من حيث عرفه كما قيل ان الانسان قد يعرف الشىء من جهة اوجهات ويجهله كذلك من جهة اوجهات والموجودات المعقولة الخفية عن الحواس التى تكون معرفتها بالاستدلال العقلى من المحسوسات كما يستدل على النفس من افعالها وآثارها المحسوسة، فالمسمى يسمى ايضا امثالها ايضا من حيث عرفها كما يعنى بالنفس مبدأ حركة البدن الاختيارية وبالهيولى ما اليه ينتهى التحليل الذهنى العقلى ومنه يبتدئ التركيب الوجودى وهذه الاسماء لاتدل على الذوات والجواهر من هذه المسميات كما يدل اسم الماء على جوهره وذاته بل على نسبة المسمى الى ما عرف به ونسب اليه فتكون الالفاظ الدالة على هذه المعانى من غير اللغات المشهورة المعروفة عند الجمهور الذين تختص معرفتهم بالظواهر دون غيرها بل من لغات العارفين بها والمتواطئين عليها، فاذا اراد العالم ان يعلم المتعلم مايعلمه منها استعمل تفسير الاسم فى تعريف المسمى فتحصل بذلك معرفته بالمعنى من حيث عرفه الذى سماه وعناه بدلالته فى مفاوضته والاشياء التى هى غير محسوسة، منها ماهى اخفى عند العقل وابعد فى رتبه المعرفة عندنا، ومنها ما هى اعرف عند العقل واظهر عند الذهن

(١) من هنا الى الفصل الثالث عشر من كو – فقط – .

مع بعدها عن الادراك الحسى فى الجوهر والماهية كالزمان والوجود، والوجود فى ذلك اظهر من كل ظاهر واخفى من كل خفى بجهة وجهة . اما ظهوره فلأن كل من يشعر بذاته يشعر بوجوده وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل . فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود اعنى وجود ذاته . ومن شعر بفعله يشعر بالفعل والفاعل ووجود هذا لايشك خواص الناس وعوامهم فى ذلك ولايخفى عن ضعيفى التصور منهم وكذلك الزمان يشعر به كل انسان او اكثر الناس جملة ويشعرون بيومه وامسه وغده وبالجملة ماضى زمانه ومستقبله وبعيده وقريبه وان لم يعرف جوهر الزمان وماهيته . وكذلك الوجود يشعرون بانيته وان لم يشعروا بماهيته وكل ما يشعر به شاعر ويعلمه عالم فقد ادركه، وكلما يدركه مدرك فهو موجود وكل موجود اما ان يكون وجوده فى الاعيان واما ان يكون وجوده فى الاذهان واما ان يكون فيهما، والموجود فى الاذهان موجود فى الاعيان ايضا من جهة انه موجود فى موجود فى الاعيان اعنى الاذهان التى هى موجودة فى الاعيان والوجود يعرفه العارفون معرفة اولية ومع معرفتهم بكل موجود وكل معدوم، وقد قلنا أن كلما يعرفه عارف فهو موجود فالوجود موجود بهذا الاعتبار وكيف لا وكلما ليس بموجود فهو معدوم فكيف يكون الوجود الذى به يوجد الموجود معدوما اوليس بموجود فان كان الوجود موجودا فالموجود موجود ووجود ذلك الوجود ايضا يكون موجودا فيكون الموجود موجودا بالوجود والوجود بالوجود فيذهب الى غير النهاية او ينتهى الى وجود هو موجود لذاته لابوجود يتصف به فهذا وجود موجود لامحالة، وقولنا لمثل هذا انه موجود ليس معناه تركيب صفة وموصوف اى موجود له وجود بل موجود ذاته هى الوجود كاللون الابيض لا كالجسم الابيض فان الجسم الابيض انما هو ابيض بلون هو البياض واللون الابيض هو ابيض بذاته لابلون ايضا فذات اللون الموجودة هى البياض الموجود واللون هو صفة ذهنية

والبياض هو العين الموجودة البسيطة التى لا تركيب فيها وانما التركيب ذهنى من جهة تكرار التصور فى العموم والخصوص والمشابهة بين البياض والحمرة باللونية كذلك هذا الوجود البسيط الاول انما يقال له موجود كما يقال للابيض انه لون ولا يكون ذلك لتركيب فى ذاته من لون وبياض وكذلك لا يكون هـذا تركيبا فى ذات الوجود الاول من وجود وموجود بل الموجود يقال عليه وعلى غيره من الموجودات من طريق التشابه والاشتراك عند الذهن كما يقال اللون للابيض ولغيره من الموجودات ذوات الالوان فمعنى الموجود والوجود فى الوجود الاول واحد كما كان اللون الابيض والبياض فى الابيض واحدا فى العين والهوية لا فى التصور الذهنى . والتصور الذهنى انما يكون فيه ذلك بالنظر الاول . فاذا تعقب وحققه الاعتبار والتأمل عاد الى وحدة لا كثرة فيها وهـذا الوجود الواجب هو الواجب بذاته لا بغيره لانه ان وجب بغيره فغيره اما بسيط مثله فهو هو ولا وجه للتعدد والاثنينية . واما مركب والبسيط منه هو المعتبر فالوجود الواجب البسيط الاول غير معلول وغيره معلول والمعلول انما يكون معلول علة واجبة فيما ينتهى اليه النظر فهى واجبة بذاتها وموجودة بذاتها لا بوجود والا لكان الوجود هو العلة فهذا الموجود الذى هو عين الوجود وحقيقته هو الموجود الواجب الوجود بذاته والذى به يجب وجود غيره ولا تتكثر ما هيته بدلالة اللفظ وتصور الاذهان الذى يكون قبل التأمل والمعرفة التامة فواجب الوجود هو الوجود الواجب وهو الموجود الواجب بذاته به وجود كل موجود .

فان قيل . فالوجود الذى هو صفة كل موجود من الموجودات الكثيرة الدائمة والزائلة أهو هذا الوجود البسيط الواجب بذاته ام غيره ؟ فان كان هو فكيف يكون الموجود المجرد الدائم الواجب بذاته صفة لغيره من الموجودات الواجبة الوجود وغير الواجبة والدائمة وغير الدائمـة ؟ وان لم يكن هو وجود الموجودات الأخرى فالموجودات الأخرى غير موجودة ولا موجود غير

هذا الواحد فكيف تكون الموجودات غير موجودة أى غير متصفة بالوجود فكيف يصح هذا النظر ويتحقق هذا المعنى؟ كان الجواب المحقق عن ذلك هو أن لفظة الوجود والموجود المقول على هذا الوجود الاول البسيط المعنى والهوية وعلى الوجود الذى هو ماهية ولها وجود تتصف به انما يقال بالاشتراك فلا موجود على الحقيقة وبهذا المعنى الا هو واما الموجود الذى وجوده صفة حاصلة لماهيته بغيره فمعنى وجوده هو علاقته بهذا الموجود ونسبته اليه ومعيته واضافته الى هذا الاول فهذا نوع من التوحيد لا يعقل فى شىء من الآحاد الا فى هذا الواحد الذى هو الموجود الاول والمبدأ الاول ولا يثبت الا له فالوجود الذى تتصف به الموجودات المعلولة ويقال لهابه انها موجودة غير هذا الوجود القائم بذاته الذى معنى الصفة لموصوف بها اعنى الوجود والموجود واحد ولفظة الوجود والموجود تقال عليهما باشتراك الاسم وبطريق النقل والتشبيه والتقديم والتأخير والاستعارة من الاول للثانى ومن المتبوع للتابع .

تعليق

يقال للوجود الاول البسيط الواجب بذاته انه موجود ولمعلولاته التى وجودها لازم لوجوده وتابع له موجودات ايضا كما يقال لكل واحد من الملاح والسفينة والراكب فى السفينة انه متحرك والمتحرك اولا وبالذات من طريق الغاية والقصد هو راكب السفينة من اجله والملاح من اجل السفينة والمتحرك من طريق الفعل والبداية هو الملاح والسفينة تابعة له فى تحريكه وراكب السفينة تابع بحركته لحركة السفينة فالملاح هو المتحرك الفاعل بالذات والسفينة متحركة بالعرض والراكب متحرك بعرض العرض فالمتحرك الحقيقى بالذات هو الملاح فهو اولى بان يقال له محرك(١) والسفينة ثانيا والراكب ثالثا . واذا حقق النظر فالراكب غير متحرك . كذلك يقال الموجود للوجود الاول على الحقيقة ولغيره من معلولاته القريبة من اجله وثانيا وللمعلولات الاخيرة ابعد فى ذلك

---

(١) كذا — والظاهر — متحرك — ح .

فالموجود على الحقيقة هو الاول كما كان المتحرك على الحقيقة هو الملاح والاخير ابعد من ان يقال عليه معنى الوجود وان كان موجودا كما كان الراكب ابعد من معنى المتحرك وان كان متحركا ولكن بالتباعة والعرض والاول اول بالذات فالمعنى فى ذلك مختلف بالحقيقة وبالاخرى والاولى وبالتقديم والتأخير فلاموجود بمعنى الوجود والمقول بالحقيقة على الوجه المعقول سوى هذا الموجود الواحد فلا موجود بهذا المعنى الا هو وهذا المعنى هو المعنى الحقيقى المقصود بلفظة الوجود المقولة على العلة فالموجود المعلول موجود بوجود والموجود الاول هو حقيقة الوجود وليس موجودا بوجود ووجود المعلول صفة له اى الموجود المعلول وهو بالمعنى غير الوجود الذى هو ذات الموجود الاول فالموجود المعلول يقال له موجود بوجوده ويقال لوجوده وجود بالعرض والاستعارة والتباعة للوجود الاول وهو موجود بوجود متعلق بوجود والوجود الاول هو المتبوع وهو الصفة والموصوف اعنى الوجود والموجود .

الفصل الثالث عشر

فى باقى صفات المبدأ الاول

العلة الفاعلة قد تفعل بالطبع كالنار فى الاحراق والصعود الى المحيط والحجر فى الهبوط وقد تكون بالارادة كالانسان فيما يعمله برويته وصناعته وقد تكون بهما جميعا . وقد ثبت ان للموجودات باسرها علة واحدة فاعلية وقد بقى ان يعلم هل فعلها لما تفعله بالطبع او بالارادة او بهما لغاية او لغير غاية ولا يمكن ان يكون بالعرض ولا بالقسر لان قبل كل فاعل بالعرض والقسر فاعلا بالذات بالطبع او بالارادة والمبدأ الاول لا قبل له فهو فاعل بالذات اما بالطبع واما بالارادة او بهما ولا يمكن ان يكون فاعلا بالطبع فان الطبع يعنى به القوة التى تفعل ما تفعله على سنن واحد وفن واحد وان حركت فالى جهة واحدة والمبدأ الاول هو مبدأ واحد لسائر الموجودات من الافعال والذوات المختلفات الطبائع والجهات والانحاء والغايات . ونعنى ايضا بالفاعل بالطبع ما يفعل ما لا يشعر .

ما لا يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريده كالثلج في التبريد ولايجوز ان يكون فعل المبدأ الاول لما يفعله كذلك لما نراه من افعاله في عالمه وموجوداته التي صدرت عنه من الذوات والافعال والحركات والغايات والنظام الحافظ لبعضها ببعض والمعين بعضها ببعض والمسبب بعضها لبعض وكما اوضحنا في الطبيعيات فكيف يقصد النظام والاحكام في فعله من لاشعور له بما يقصده(١) وكيف يوجد الامر المحكم والنظام التام عن فاعل لايشعر بما يفعله بذاته وقصده او بامر آمر وتسخير مسخر عالم بما يسوق اليه من الغايات والنهايات ويحصله من الاغراض بالتعاون والانتظام الحاصل بين المخلوقات في افعالها فقد كان قيل في الطبيعيات في ذلك ما لايحتاج الى اعادته ها هنا وان الفاعل بالطبع انما يصدر عنه الامر المحكم بالتسخير والالهام والتصريف والاستعمال كالقلم في يد الكاتب فانه يكتب الخط الحسن على نظامه المقصود لحكمة وعلم وهو لايعلم وانما يعلم الذي يصرفه ويسخره في فعله بحكمته كما يفعل الطباخ بالنار والقصار بالشمس وغير ذلك فالمبدأ الاول عالم بما يفعل والعالم بما يفعل اذا كان غير مقسور ولا فعله بالعرض يرضى بما يفعل فهو فاعل مريد راض بفعله وفعله لغاية لامحالة لان العالم المريد الحكيم لايفعل عبثا ولغير غاية. فقد اوضح في الطبيعيات ان العبث لغاية ايضا فكيف ماليس بعبث مما فيه من الحكمة ماهو ظاهر لكل معتبر، فاذا كان الله تعالى يفعل ما يفعله لغاية والغاية لاتخلو من ان تكون هو أو غيره اماهو فكالطبيب يتداوى ليصح وكالسخي الكريم يجود ليتلذذ واما غيره فكالطبيب يداوي ليشفي المريض وكالسخي يجود ليغني الفقير ولايجوز ان تكون غايته غيره لان ذلك الغير لايخلو من ان يكون من مخلوقاته ومعلولاته اولا يكون فان كان من مخلوقاته فالغاية في خلقه تسبق وجوده وتتقدم عند خالقه فليس هو الغاية الاولى المقصودة في فعل الله تعالى فقبله غاية اخرى والكلام فيها ذلك وان لم يكن من مخلوقاته ومعلولاته فهو مبدأ اول ايضا واجب الوجود بذاته وصح انه(٢) واحد احد فرد صمد لاضد له ولاند ولاشريك في بداية الخلق والجود والايجاد فيبقى ان يكون هو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل.

(١) كو– بما يفعله (٢) كو– ان المبدأ الاول.

الاول وكما ان الفاعل الاول هو فاعل كل فاعل بعده كذلك الغاية الاولى هى غاية كل غاية قبلها فهو الاول وهو الآخر الاول من جهة كونه فاعلا، والآخر من جهة كونه غاية فاما على اى وجه فهو غاية قصوى فى افعاله أعلى انه كالطبيب يتداوى ليشفى ام كالجواد يجود ليلتذ بجوده .

فاقول انه لايمكن ان يكون كالطبيب الذى يتداوى ليشفى فان التداوى يكون من الاذى اما لمنعه قبل حصوله واما لازالته بعد حصوله وهو تعالى لاأذى له اذلا مؤذى له من اجل انه لا ضد له ولا آخر معه فى الوجود الواجب السابق لوجود كل موجود بالذات حتى يوجب عنده بذاته الا فعال من اجل ذلك ولا فيما يوجد بعد وجوده ايضا ففعله لايكون لدفع الاذى الحاصل ولاللتوقى من المتوقع منه واذا لم يكن لدفع مضرة فهو لحصول منفعة .

وقد خاصم على هذا اكثر العلماء للتنزيه والاجلال قالوا ان الجواد القديم لا يجوز ان يكون فيه بذاته ووجوده الواجب نقص يتمم واجتلاب النفع لتكميل نقص وحصول مالولاه لم يكن بتلك الحال المطلوبة وجود الجواد الاول ليس من جملة الاشياء التى استفادها من غيره او احدثها بعد ما لم تكن بل هو فيما لم يزل جواد فهو فيما لم يزل ملتذ بجوده وجوده له ومنه فلذته منه وله وبه وليست له بغيره حتى يقال انه كان على حال نقص فكمل بغيره .

وليس لقائل ان يقول انه لافرق عند الجواد القديم بين ان يخلق الخلق وان لا يخلقه لانه يكون قد قال انه لافرق عنده بين كونه جوادا ولا كونه فيكون قدقال انه لافرق عنده بين ربوبيته ولاربوبيته وهذا محال . ولولاالفرق لماوجب الجود والايجاد عنه وكيف يكون ذلك كذلك وقد قلنا فى الطبيعيات انه لولا الفرق عند المحرك الطبيعى للنار بين الحركتين الصاعدة والنازلةالى الجهتين العليا والسفلى لما استمر فعلها ولا لزم عن طبيعتها العلو الى العلياء كذلك نقول ولانتحاشى من الحق فى قولنا انه لولاالفرق بين الجود واللاجود لمااختار القديم الجود ولارضىبه دون مقابله لانه يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هى جوده

بجوده مقصوده فى فعله والموجودات لزمت عن جوده فما جاد لاجل الايجاد لكنه اوجد لاجل الجود فغايته هو جوده الذى هو له بالذات ومن صفات الذات التى يشعر بها الموصوف فيسر بها ويفرق بين كونها ولا كونها فرقا يختار فيه الكون على اللاكون .

فاما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء فقال قوم منهم انه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التى له بذاته . وقال أخرون بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته فى سائر الاوقات على اختلاف الحالات فيما هو كائن وما هو آت . وقال آخرون بل يعرف ذاته بذاته والصفات الكلية من مخلوقاته والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ولا شيئا من الحوادث من الافعال والذوات واشتهر القول بين المتفلسفة من القدماء بالمذهب الاول اعنى معرفة الذات فقط . ومن المحدثين بالمذهب الثالث وهو معرفة الكليات . وضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات لتدقيق النظر وتقرير اصول لم تتحرر رووا فقهم السامعون عليها فالزمهم بتصديقهم من حيث لا يشعرون .

ونحن الآن نقتص مذاهب الذين يقولون بانه تعالى لا يعرف الجزئيات وحججهم ثم نشرع فى اعتبارها والنظر فيها وفى مذهب القائلين بخلافها ونجرى على العادة فى توفية كل مذهب حجته مما قيل ومما لم يقل حتى ينتهى النظر الى الحجة التى لا مرد لها ولا حجة تبطلها فنعرف الحق منها .

الفصل الرابع عشر

فى شرح كلام من قال ان الله تعالى ٤٥
لا يحيط علمه بالموجودات

قال ارسطوطاليس ما هذه حكايته فى كتابه فيما بعد الطبيعة . فاما على اى جهة هو المبدأ الاول ففيه صعوبة فانه ان كان عقلا وهو لا يعقل كالعالم النائم فهذا المحال وان عقل أفترى عقله فى الحقيقة لشىء غيره وليس جوهره معقوله لكن فيه

قوة على ذلك وبحسب هذا لا يكون جوهرا فان كان هذا الجوهر بهذه الصفة اعنى انه عقل فليس يخلو ان يكون عاقلا لذاته او لشيء آخر فان كان عاقلا لشيء آخر فلا يخلو ان يكون عقله دائما لشيء واحد أو لاشياء كثيرة فمعقوله على هذا منفصل عنه فيكون كماله اذا لا في ان يعقل ذاته لكن في عقل شيء أخر اى شيء كان الا انه من المحال ان يكون كماله يعقل غيره اذ كان جوهرا في الغاية من الالهية والكرامة والعقل فلا يتغير والتغير فيه انتقال الى الانقص وهذا هو حركة ما فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل لكن بالقوة واذا كان هكذا فلا محالة انه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل للمعقولات ومن بعد فانه يصير فاضلا بغيره كالعقل من المعقولات فيكون ذلك العقل فى نفسه ناقصا ويكمل بمعقولاته .

واذا كان هذا هكذا فيجب ان يهرب من هذا الاعتقاد فان لا يبصر بعض الاشياء افضل من ان يبصرها فكمال ذلك العقل اذ كان افضل الكمالات يجب ان يكون بذاته فانها افضل الموجودات واكملها واشرف المعقولات وهذا يوجد هكذا دائما دون تعرف اوحس اورأى او فكر . فهذا ظاهر جدا فانه ان كان معقول هذا العقل غيره فاما ان يكون شيئا واحدا دائما او يكون علمه بما يعلمه واحدا بعد آخر وهذه الامور فالهيولى فيها غير الصورة فاما فى الامور العقلية فطبيعة الامر وكونه معقولا شيء واحد فليس العقل فيها شيئا غير المعقول . وبالجملة فجميع الاشياء العرية من الهيولى فمعنى العقل والمعقول فيهما واحد وقد كان قال قبل هذا ما قصد به ان ينفى عنه ان تتجدد له الاحوال ويمنع به تغيره من حال الى حال حتى يحكم بذلك فى العلوم والمعارف . قال وليس يمكن فى العلة الاولى ان تنفعل او تتغير فجميع هذه هى حركات توجد بآخرة بعد الحركة المكانية وجميع هذه هى بينة على هيئة على هذه الصفة .

وقال الشيخ الرئيس ابو على بن سينا فى هذا المعنى ما هذه عبارته . وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما تعقل فتكون متقومة بالأشياء واما عارض لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال اذ يكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال

ويكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه كما سنبين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للوجودات التامة باعيانها وللكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها . وقال ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة انها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات . وقال ثم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص فلم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بماهي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة . وقال ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركها بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له فكذلك اثبات كثير من التعقلات (١) بل واجب الوجود انما يعقل كل شئ على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه كل شئ شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض. قال وهذا من العجائب .

وقال ايضا في بيان ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركها بآلة متجزية وان مدرك الجزئيات لا يكون عقلا بل قوة جسمانية ما هذا حكايته . وكل ادراك جزئي فهو بآلة جسمانية اما المدرك من الصور الجزئية كما تدركه الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتفريد عن المادة ولا تجرده اصلا عن علائق المادة فالأمر فيه واضح سهل وذلك لان هذه الصور انما تدرك مادامت المواد موجودة حاضرة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا عند ماليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة فان الشئ الذي ليس في مكان لا يكون للشي المكاني اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا مع وضع وقرب اوبعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان

(١) صف ــ المتعقلات .

يكون المحضور جسما اوفى جسم .

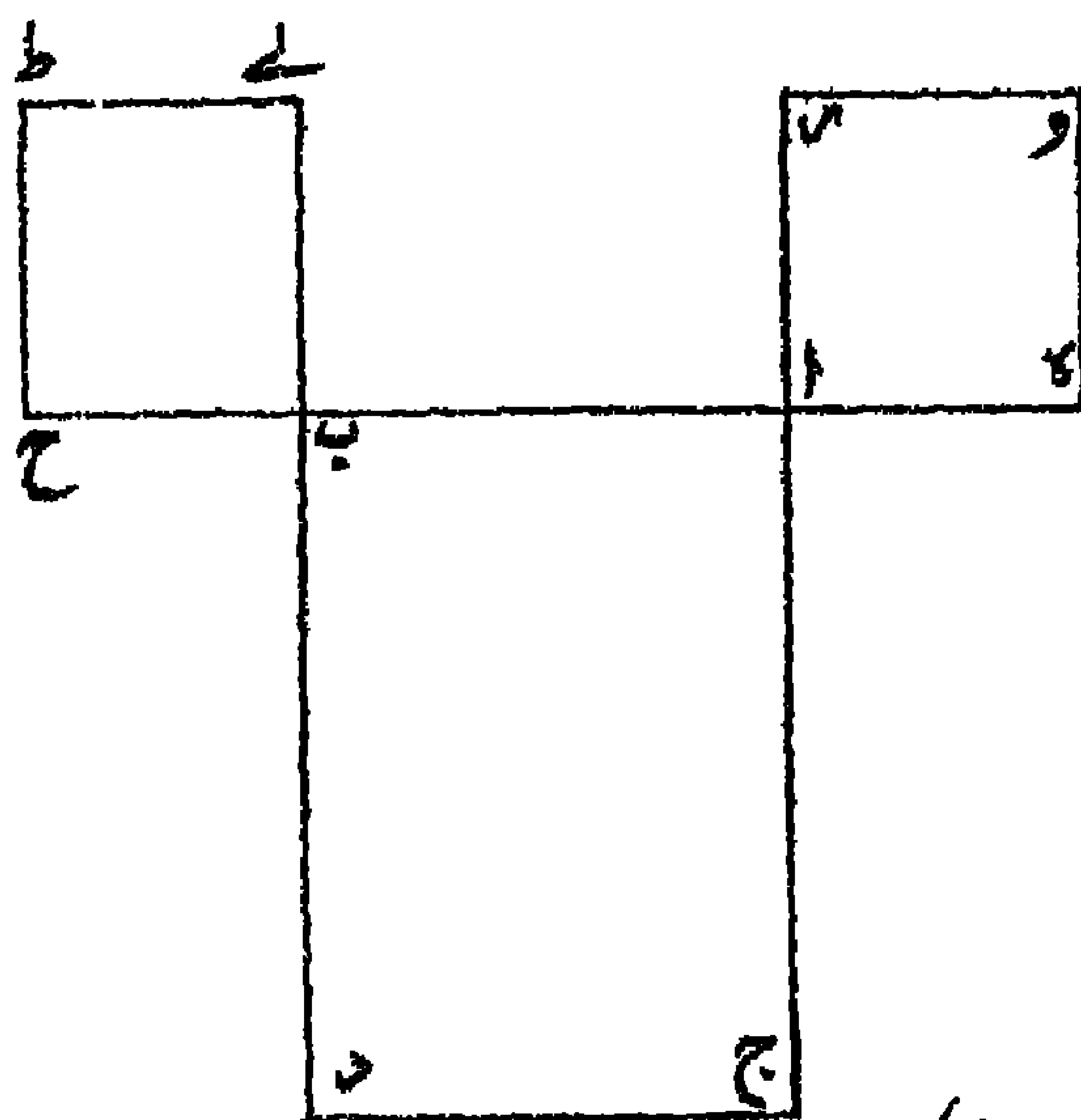
واما المدرك للصور الجزئية عن تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق كالخيال فهو لا يتخيل الا ان ترتسم الصورة الخيالية فيه فى جسم ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم، ولنفرض الصورة المرتسمة فى الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض .

فنقول ان تلك الاجزاء والجهات من اعضائه يجب ان ترتسم فى جسم وتختلف جهات تلك الصورة فى جهات ذلك الجسم واجزاؤها فى اجزائه . ولننقل صورة زيد الى صورة مربع (اب ج د) المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد وليكن متصلا بزاويتى - أ ب - منه مربعان كل واحد منهما مثل الآخر ولكل واحد منهما جهة معينة لكنهما متشابها الصورة ونرسم من الجملة صورة شكل جزئية واحدة بالعدد فى الخيال (١) .

فنقول ان مربع - اه وز - وقع غيرا بالعدد لمربع - به ح ط ى - ووقع فى الخيال منه بجانب اليمين ومتميزا عنه بالوضع فى الخيال فلا يخلو اما ان يكون لصورة المربعية او يكون لعارض خاص له فى المربعية غير صورته او يكون للمادة التى هو منطبع فيها ولا يجوز ان تكون مغايرته له من جهة صورة المربعية وذلك انا فرضناها متشاكلين متشابهين متساويين ولا يجوز ان يكون ذلك لعارض يخصه . اما اولا فلأنالا نحتاج فى تخيله يمينا الى اعتبار ايقاع عارض فيه ليس فى ذلك . واما ثانيا فان ذلك العارض اما ان يكون شيئا فيه نفسه لذاته او يكون شيئا له بالقياس الى ما هو شكله فى الموجودات حتى يكون كأنه شكل منزوع عن موجود هو لهذا الخيال او يكون شيئا له بالقياس الى القوة القابلة او يكون شيئا له بالقياس الى المادة الحاملة ولا يجوز ان يكون شيئا له فى نفسه من العوارض التى تخصه لانه اما ان يكون لازما او زائلا ولا يجوز ان يكون لازما له بالذات الا وهو لازم لمشاركه فى النوع فان المربعين وهما متساويين فى النوع ولا يكون لهذا عارض لازم ليس لذاك وايضا فانه لا يجوز ان كان هو فى قوة غير

(١) محل الشكل .

متجزية



الشكل المتعلق بالجزء الثالث من المعتبر

متجزية ان يعرض له شيء دون الآخر الذى هو مثله ومحلهما واحد غير متجز وهو القوة القابلة ولايجوز ان يكون زائلا لانه يجب اذا زال ذلك الامر أن تتغير صورته فى الخيال والخيال انما يتخيله هكذا لا بسبب شيء يقرنه به بل يتخيله كذلك كيف كان ولهذا لايجوز ان يقال ان فرض الفارض جعله بهذه الحال كما يجوز ان يقال فى مثله المعقول منه وذلك لان المسئلة تبقى بحالها فيقال كيف امكن الفارض ان يفرضه بهذا الحال فيتميز عن الثانى وما الشيء الذى يعمله(١) به حتى فرض هذا هكذا وذلك كذلك، واما فى الكلى فهناك امر يقرنه به العقل وهو حد التيامن مع حد التياسر وذلك الحد لامر كلى معقول يصح واما هذا الجزئى فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه الا لامر به يستحق زيادة هذا الحد دون صاحبه ولا الخيال يفرضه هكذا بشرط يقرنه به بل يتخيله كذلك دفعة على انه فى نفسه كذلك لا يفرضه فيتخيل هذا يمينا وذاك يسارا لا بسبب شرط يقترن بذلك اوبهذا وحد التيامن والتياسر يلحق هناك المربع وهو مربع لم يعرض له شيء آخر لحوق الكلى بالكلى واما ههنا فالم يقع له اولا وضع محدود جزئى ولا يقع تحت الحد ليس الفرض ههنا يجعله بذلك الوضع فى الخيال بل وقوع ذلك الوضع الخيالى يجعله بحيث يصدق عليه الفرض والخيال ليس عنده حد البتة لان الحد كلى فكيف يلحق هوية الحد فقد بطل ان يكون هذا التميز بسبب عارض لازم فى ذاته (اوغير لازم فى ذاته-٢) او مفروض ولايجوز ان يكون ذلك بالقياس الى الشيء الموجود الذى هو خياله وذلك لانه كثيرا ما يتخيل ماليس ولا تكون نسبة البتة الى ماليس وايضا فان وقع لأحد المربعين نسبة الى جسم وللمربع الآخر نسبة اخرى فليس يجوز ان تقع ومحلهما غير منقسم فليس احد المربعين الخياليين اولى بان ينسب الى احد المربعين الموجودين دون الآخر الا ان يكون وقع هذا فى نسبة للحامل الى الجسم لا يقع الآخر فيها فيكون اذا محل ذلك غير محل هذا وتكون القوة منقسمة ولاتنقسم بذاتها بل بانقسام مافيها فتكون جسمانية والصورة مرتسمة فى جسم فاذا ليس يصح ان يفترق المربعان

(١) كو- يعلمة (٢) من صف .

فى الخيال افتراق المربعين الموجودين وبالقياس اليهما فبقى ان يكون ذلك بسبب افتراق الجزء من القوة القابلة او الجزء من الآلة التى بها تفعل القوة وكيف كان فان الحاصل يبقى ان الادراك بمادة جسمانية اما القوة القابلة فلانها لا تنقسم الا بانقسام مادتها. واما الآلة الجسمانية فهى التى اياها نعنى فقد اتضح ان الادراك الخيالى هو ايضا بجسم .

الفصل الخامس عشر

فى اعتبار الحجج المنقولة عن ارسطوطاليس

اما قول ارسطوطاليس بان تعقله الغير كمال يوجب له نقصا تاباعتبار لا كونه، فيرد بأن يقال فيه على طريق الجدال الذى يلزمه الاذعان له وهو ان يقال انك تعرفه وتعتقده مبدأ اولا وخالق الكل، فنقول فى خلقه وايجاده مثل ما قلت فى تعقله فان قلت ان الخلق لزم عن ذاته، قلنا والتعقل لزم عن ذاته. وان قلت ان ذلك يمنعه عنه حتى لا نجعل له به كمالا اعنى كونه يعقل الاشياء. قلنا فامنع هذا ايضا اعنى كونه يخلق الاشياء حتى لا يكون له به كمال فانه بما لا يخلق لا يكون خالق المخلوقات ومبدأ اولها كما انه بما لا يعقل لا يكون عاقل المعقولات ولو بما لا يعقل واحدا منها مثل ما لا يخلق واحدا منها فان الذى لزم فى علم المعلوم يلزم مثله فى خلق المخلوق او ابداع المبدع فانه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق ولا مبدع فان لم يوجب هذا نقصا لم يوجب ذاك وان اوجب ذلك فقد اوجب هذا واجلاله عن ذاك كاجلاله عن هذا وقدرته على هذا كقدرته على ذاك فلم نزهته عن ذاك ولم تنزهه عن هذا ولم خشيت عليه التعب فى ان يعقل ولم تخشه عليه فى ان يفعل فهذا جواب كاف فى رده على مذهب المجادلة .

فاما الجواب النظرى البرهانى فهو ان نقول انه ليس كما له بفعله بل فعله بكماله وعن كماله ومن فعله عقله فعقله عن كماله الذاتى الذى لا وجه لتصور النقص فيه ولا القول به فان النقص فى ذات المبدأ الاول غير متصور لانه واحد والنقص

انما

انما يتصور فى موضع الزيادة والنقصان والزيادة والنقصان معا انما هى من صفات الكثرة والغيرية حيث تتصور فى الكثرة قلة وفى الزيادة نقصان كل واحد بقياس الآخر . فاماحيث لاكثرةوغيرية بل وحدة محضة فلايتصور نقص كيف والنقص من الصفات الاضافية حيث يقال نقص كذا كما يقال زيادة كذا فالنقص المتصور فى الذات الاحدية اى نقص يكون ونقص ما ذايكون وكيف يتصور ولا اقول كيف يقال فان القائل قديقول ما لايتصوره لكن العالم لايعلم ما لايتصوره اثبا تا ولانفيا .

فان قيل ان النقص ههنا متصور بقياس ذاته وهوان لايعقل كذا لولا كذا المعقول اى لايعقل -١- لولا -١- قلنا ان الكمال الذى لهليس هوبان يعقل كل موجود بل كونه بحيث يعقل كل موجود فا ن كا ن المعقول موجودا عقله وان فرض غير موجود لزمه فرض ان لايعقله لا لانه لايعقله اى لايقدر على عقله بل النقص من جانب العدم المفروض فكماله وقدرته له بذاته ويلزم عنهما ماله بالقياس الى موجوداته فما كمل بايجاد مخلوقاته بل وجدت مخلوقاته عن كماله .

وليس هذا القول فى المبدأ الاول فقط بل وفينا ايضا فانا لسنا نكمل بكل معقول بل انما كمالنا بقدرتنا على ان نعقله وانمانكمل بمانعقله بالفعل حيث نعقل بالفعل معقولات اشرف منا وذلك نوع آخر من الكمال فان العقل له بداية الكمال الذى هوقدرته على ان يعقل وله به ان يعقل وذلك امر له فى ذاته عقل بالفعل أم لم يعقل وله كمال (عرضى -١) اضا فى اكتسابى بما يعقل معقولات هى اشرف منه وذلك ليس للاول اذ ليس اشرف منه فى الموجوادت حتى يشرف ويكمل بعقله له وليس اذا ارتفع هذا عنه ارتفع ذاك فان ذاك هوالاول . والذى بالذات اعنى كونه بحيث يعقل وقدرته على ان يعقل فهوكماله الذاتى الذى به شرف وجل وعلاعما لايعقل والآخرهوالثانى، والذى بالعرض اعنى كماله بمعقولاته وشرفه بها فان كوننا بحيث نعقل ما نعقله شرف لنا وكمال بالقياس الى ما ليس له ذلك وكثير من المعقولات التى نعقلها لانشرف بها وليس الشرف الحاصل من الفعل

---

(١) من كو .

هو الشرف الذى بالقدرة فان الذى بالقدرة قبل الفعل ومعه وبعده والذى بالفعل يحصل مع الفعل وبه وبعده ولايكون قبله فما شرف الله بمخلوقاته بل خلق بشرفه اعنى ما خلق فشرف بل شرف فخلق وكذلك ما علم فكمل بل كمل فعلم .

وازيد هذا شرحا يكتفى به المستزيد وينقطع به المتعنت فاقول . ان الموجودات قسمان ذوات وافعال والتفاضل فيما بينهما (١) والشرف لبعضها على بعض ان لم يكن فقد بطلت هذه المسئلة من اصلها وان كان فليس يكون فى الافعال دون الذوات بل ان وجد فعل افضل فى ذاته من فعل وجد جوهر اشرف فى ذاته من جوهر ولان الافعال لوازم وتوابع للذوات فشرف الافعال انما يصدر عن شرف الذوات فشرف الذوات علة لشرف الافعال وشرف الافعال دليل على شرف الذوات والدليل اذا ارتفع لم يرتفع المدلول عليه فى ذاته بل ربما ارتفع علم العالم المستدل بذلك الدليل عليه ويكون الأمر حينئذ على ماهو عليه علم اولم يعلم وذلك مما لا يرده من يعقله ولايعزب تعقله على متأمله فالله تعالى كما قلنا لا يكمل بانه عقل بل يعقل لانه كمل فقد بطل القول بانه لايعقل غيره حيث بطلت الحجة فى انه لوعقل لكمل به . وهلا قيل لا يكمل بعقل غيره بل بعقل ذاته فكان يكون صوابا من وجه اعنى حيث يقول لايكمل بعقل الغير بل يكمل بعقله لذاته، واقول ولابعقله لذاته ايضا يكمل فان ذاته لاتكمل بفعلها على ما قيل بل فعلها وكمال فعلها عن كمالها الذاتى فليس هو ناقصاحتى يكمل بفعله بل هو تام بذاته ولزم تمام افعاله عن تمام ذاته فبطل ان يقال انه يكمل بعقل غيره اوبعقل ذاته اذ قلنا لايكمل بغيره وفعله غيره سواء كان عقله لذاته اولغيره فهذه مجادلة كافية ونظر تام .

فاما القول بايجاب الغيرية فيه بادراك الاغيار والكثرة بكثرة المدركات، فجوابه المحقق انه لايتكثر بذلك تكثرا فى ذاته بل فى اضافاته ومناسباته وتلك مما لاتعيد الكثرة على هويته وذاته ولا الوحدة التى اوجبت له فى وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الاولى التى بها عرفناه وبحسبها اوجبنا له ما اوجبنا وسلبنا عنه ماسلبنا

(١) صف – بينها .

هى

هي وحدة مدركاته ونسبه واضافاته بل انما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته ولا تعتقدن ان الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاته قيلت على طريق التنزيه بل لزمت بالبرهان عن مبدئية الاول ووجوب وجوده بذاته والذى لزم عن ذلك لم يلزم الا في حقيقته وذاته لا في مدركاته واضافاته (١) فاما انه يتغير بادراك المتغيرات فذلك امر اضافى لا معنى في نفس الذات وذلك مما لم يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان ونفيه من طريق التنزيه والاجلال لا وجه له بل التنزيه من هذا التنزيه والاجلال من هذا الاجلال اولى، فكيف يقول ان ادراك المتغيرات يوجب تغيرا في الذات وهو القائل في كتاب القاطيغورياس ان الظن الواحد لا يكون موضوعا للصدق والكذب بتغيره في نفسه بل من حيث تتغير الامور المظنونة عما هي عليه من موافقته الى مخالفته لان ذلك التغير ليس للظن في ذاته بل للامر المظنون حيث وافق تارة ثم تغير فخالف فكيف كان ذلك لا يغير الظن والاعتقاد والعلم وهذا يغير العلم ثم يتأدى الى تغيير العالم (اولعل هذا النوع من التغير يحرم لاجل اسمه اى القول بانه تغيير والا فبأى برهان ردو بأى حجة دفع-٢) فاما الذى قدقاله قبل هذا في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم فهو غير لازم (في التغير مطلقا بل هو غير لازم-٣) البتة وان لزم كان لزومه في بعض تغيرات الاجسام مثل الحرارة والبرودة وفي بعض الاوقات لا في كل حال ووقت ولا يلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصها المعرفة والعلم دون الاجسام فانه يقول ان كل تغير وانفعال فانه يلزم ان يتحرك قبله ذلك المتغير حركة مكانية وهذا محال فان النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير ان تتحرك في المكان على رأيه فانه لا يعتقد فيها انها مما (٤) تكون في مكان البتة فكيف ان تتحرك فيه وانما ذلك للاجسام في بعض التغيرات والاحوال كالتسخن والتبرد ولا يلزم فيهما ابدا فان الحجر الكبير يسخن ولا يصعد ويبرد ولا يهبط بل ولا يتحرك من مكانه وانما ذلك فيما يصعد بالبخار من الماء ويتدخن

(١) صف - مضافاته (٢) من صف (٣) من كو (٤) كو - مما لا تكون .

من الارض من الاجزاء التى هى كالهباء دون غيرها من الاحجار الكبار الصلبة التى تحمى حتى تصير بحيث تحرق وهى فى مكانها لا تتحرك والماء يسخن بسخونة كثيرة وهو فى مكانه لايتبخر وانما يتبخر منه بعض الاجزاء ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها كما قال ان جميع هذه هى حركات توجد بآخرة بعد الحركة المكانية وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض وهو فى مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها فما لزم هذا فى كل جسم بل فى بعض الاجسام ولا فى كل حال ووقت بل فى بعض الاحوال والاوقات ولا كان ذلك على طريق (التقدم كما قال بل على طريق - ١) التتبع ولو لزم فى التغيرات الجسمانية لما لزم فى التغيرات النفسانية ولو لزم فى التغيرات النفسانية ايضا لما لزم انتقال الحكم فيه الى التغيرات فى المعارف والعلوم والعزائم والارادات فالحكم الجزئى لا يلزم كليا ولا يتعدى من البعض الى البعض والا لكانت الاشياء كلها على حال واحدة وهو فقد قدم هذا على كلامه فى العلم حتى يجرى عليه الحكم فى المعرفة والعلم فاعتبر بهذا فان استقصى لهذا القول البحث امكن ان يرجع الى اصل ويصح على وجه لكنه مع ذلك لا ينتصر به القول الذى ابطلوا به معرفة الله تعالى وعلمه بالحوادث .

فاما الاصل الذى ترجع اليه باستقصاء النظر فى التأويل له فهو ان يقال ان الشيء انما يسخن بعد برد ويبرد بعد سخونة ويبيض بعد سواد ويسود بعد بياض لسبب يقرب منه بعد بعد يؤثر فيه ذلك اما بحركته الى السبب واما بحركة السبب اليه فان الماء يسخن مثلا بعد ما كان باردا بحرارة النار مثلا التى يقرب منها اما بحركة النار اليه او بحركته هو اليها وكذلك المبيض فى اسوداده يتحرك الى المسود ويتحرك المسود اليه فتتقدم الحركة المكانية بهذا البيان سائر الحركات وتتقدم الدورية المستمرة الدائمة على المستقيمة المنقطعة ذات البداية والنهاية المحدودتين - فهكذا يصح ان يقال تتقدم الحركة الدورية على سائر الحركات والتغيرات فيصح ذلك فى الاجسام الداخلة تحت الكون والفساد بالتغيرات

(١) من صف .

المحدودة فى الكيفيات المبصرة والملموسة والاشكال والمقادير وما يتبعها ويتعلق بها ، فاما فى النفوس والعقول وفى الله تعالى فلا يلزم شىء من ذلك بهذا البيان .

واعجب من هذا قوله بانه يتعب حيث قال واذا كان هذا هكذا فلامحالة انه يلزم الكلال والتعب من اتصال المعقولات وهو القائل فى كتاب السماء انها لاتتعب بدوام حركتها المتصلة قال لان طبعها لايخالف ارادتها فجعل علة التعب هناك مخالفة الطبيعة للارادة وههنا كثرة الافعال واتصالها والخروج من القوة الى الفعل، والقوه قوتان استعداد وقدرة والاستعداد اذا كمل بالخروج الى الفعل صار قدرة ثم عن القدرة تصدر الافعال والتى بمعنى الاستعداد نقص يفتقر الى الكمال والاخرى كمال تصدر عنه الافعال فهذه القوة من قبيل القدرة الدائمة القارة على حد لا ينقص ولا يزيد وليست بمعنى الاستعداد الذى يخرج الى الكمال ولو كانت من هذا القبيل ايضا لماجاز ان يحكم عليها بالتعب والكلال بل باللذة والكمال فان مابالقوة يشتاق الى كماله الذى بالفعل ومن قبيله تكون اللذة والسعادة، والكلال والتعب انمايعرضان لنا لامن جهة اتصال افعالنا ولامن جهة ازدحامها بل من جهة تحريك اعضائنا وارواحنا بتقلبنا وتفكرنا حركة تخالف مقتضى الطبيعة التى فى جواهرها كما نفاه عن السماء وليس كذلك من جهة الخلاف فان القوى المتقاومة قدتتقاوم مدة فلايعرض لها تعب، كما لو فرضت مغناطيس علق حديد ازمانا فانه لا يتعب ولا تضعف تلك القوة الجاذبة ولا يبطل ذلك التعلق مالم يتجدد امرمن خارج بل لان الحركة تحل جوهر الروح متاعى من اعضائنا لتركيبها من لطيف وكثيف واللطيف عرضة للانحلال والحركة تسبب ذلك له فاذا انحلت الروح التى بها تعلق القوة المحركة ضعفت القوة المحركة فينا وعجزت، فسمينا ذلك تعبا وكلالا وذلك انما ارتفع عن السماء لارتفاع التركيب والانحلال لا لان الطبيعة لاتضاد الاردة فيها اوتضادها فان ذلك هوسبب بعيد للتعب والكلال والقريب هوما ذكرناه فاذا ارتفع عن

السماء لذلك فكم بالحرى ان يرتفع عن سماء السماء وبسيط البسائط الوحدانى الذات .

فاما قوله فأن لا يبصر بعض الاشياء افضل من ان يبصرها، فهو أشبه ما قاله من الحجج واقربها الى الترو ح والقبول قبل التأمل وانما ذلك يكون بالقياس الينا على ضيق وسعنا وزماننا فيصح ان يقال ان اشتغالنا بابصار الافضل اولى منه بالاخس فاما اذا كان الوسع بحيث لايشغل فيه ادراك الاخس ولا يعوق عن ادراك الافضل فلا ــ ثم هذا الاخس انما هو خسيس بالقياس الينا ايضا وفى اشياء مباينة لطباعنا منافرة لحواسنا لا على الاطلاق وبالقياس الى كل حساس فان طعم العذرة فى فم الخنزير كطعم العسل فى فم الانسان واذا نظرت الى الكل لم تجد فيه خسيسا تعر معرفته او يضر علمه او يكون لا ادراكه اولى من ادراكه لا فى الروحانيات ولا فى الجسمانيات لا فى السماويات ولا فى الارضيات وكيف وما فى الارض وتحت السماء ليس غير الاسطقسات الكيانية وما يتولد عنها بامتزاجها وليس فى الممتزج منها سواها الاقوى سمائية ومامنها مايضر ادراكه اوتعر معرفته اللهم الا لشخص ينافيه ويضاده لا على الاطلاق ومن علاعن المضادة والمباينة فلايكون ذلك بالقياس اليه مكروها فالله تعالى وملائكته اجل من ان ينالهم الأذى بضد اومباين فى لون او طعم اورائحة وكيف وما فى الوجود الاماصدر عنه تعالى وعن ماعنه وهو عنه بالحقيقة فالا يأنف منه ان يخلقه ويوجده لا يأنف منه ان يدركه وما لم يعره فى ان فعله لايعره فى ان علمه ولا له كيفية مناسبة من لون او طعم اورائحة فيؤثرها واخرى مباينة فيكرهها مثلنا فلم ننتفع الآن بالقضية المشنعة اعنى القائلة، فان لا يبصر بعض الاشياء افضل من ان يبصرها، ثم ان الابصار ان كان عن عجز وضيق وسع فليس بافضل من الابصار وان كان من نوع الالتفات والتقزز فذلك فى المباين والمؤذى وقد قلنا فيه .

واما قوله فكمال ذلك العقل اذ كان افضل الكمالات يجب ان يكون بذاته فانها افضل الموجودات واكملها واشرف المعقولات، فقول صادق صحيح على الوجه

الذى قلناه لا على الوجه الذى يقصده من ان كماله بفعله الذى هو بعقل ذاته اذ قد سلم ان ذاته فى غاية الكمال والشرف والجلال فليس كمالها بفعل من الافعال لابعقل ذاتها ولابعقل غيرها بل تعقلها الذاتها فعل شريف كامل صدرعن شرف الذات وكمالها فكان كمال الفعل لكمال الذات لا كمال الذات لكمال الفعل وقد سبق هذا .

واما قوله وهذا يوجد هكذا دائما من دون تعرف اوحس اورأى اوتفكر فهذا ظاهر جدا فان الادراك والتعقل التام للأمر القديم الدائم من العاقل التام القديم الدائم تام قديم دائم لامحالة ،و قوله فانه ان كان معقول هذا العقل غيره فاما ان يكون شيئا واحدا دائما اويكون علمه لما يعلمه واحدا بعدآخر . فجوابه انه يعقل ذاته ويعقل غيره فيعقل الدائمات دائما ويعقل المتجددات عقلا قديما دائما من حيث قدمها النوعى والمادى والذى من جهة العلل الفاعلية والغائية فتعقلها فى تغيرها على وفق تغيرها ولا يكون ذلك التغير فيه بل فيها وهو يعقلها كلها على ما هى عليه كما نعقل نحن بعضها فنعلم عينها وانها ستكون وشهادتها وانها كائنة ومعدومها بعد كونه وانه كان لايضيق وسعه عن ذلك ولا يتغير به ولا ينتقص ولا يكمل بل هوله كما يشاء وعلى وفق قدرته وارادته فى خلقه لايمتنع ذلك بحجة لا من جهة التعجيز لانه مردود بدليل الخلق فقدرته على الخلق دليل قدرته على العلم اذهوخالق الكل والخلق اكبر فى القدرة من العلم واذا لم يصح التعجيز فى الخلق فهوبان لا يصح فى العلم أحرى وأولى وكيف واكثرهم يقولون ان علم الله تعالى هو قدرته وقدرته وسعت كل شيء خلقا فلا عجب ان يسع كل شيء علما ولا بدليل التنزيه فانه لاتعره ولا تضره معرفته بشيء من خلقه ولا ضدله فيه ولا مباين وليس به كماله بل هوبكماله على ما قيل . هذا مع ان فى الجواب مساعدة ما والا فلو فرضنا ان له به كمالا على ما قيل لم يكن له فى ذلك نقص لان الكل منه وعنه وكماله بما منه وعنه فهوكماله بذاته فى الحقيقة .

والقول بأنه لولا اشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال انما كان يكون له

وجه لو كانت تلك الامور ليست منه وعنه فاما وهى منه فلا يضر لانه كأنه قال لولاه اعنى لولا ذاته لم يكن بحال كذا لان الرفع فى الفرض انما يقع من جهة العلة الاولى التى لا يرتفع المعلول الا بارتفاعها .

فاما قول التابعين فى هذه المسئلة والمشيدين لما قيل فيها والمثقفين لحججها وبراهينها فاقصى ما وقفنا عليه منه واجمعه لما تبدد فى غيره هو ما قاله الشيخ الرئيس وتلخيصه ما قيل قبل هذا فمن ذلك قوله . وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما تعقل فيكون متقوما بالاشياء واما عارضا لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال فقوله انه اذا عقل الاشياء من الاشياء كان على احد وجهين احدهما ان تتقوم ذاته بما تعقل او يكون عارضا لها ان تعقل وانه على كلا الوجهين لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته .

فجوابه اما فى التقويم فالفرض فيه محال لان العاقل لا يتقوم بما يعقله لان يعقل هو يفعل ويفعل انما يكون بعد ان توجد بعدية بالذات فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات، واما كونها عارضا لها ان تعقل والزامه منه انه لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته فكأنه من مدح الشعراء او من كلام محسنى الالفاظ بالتخيلات فى الخطب والمدائح والا فما معنى من جميع جهاته فان كونه مبدأ اولا بل مبدأ مطلقا يلزم فيه ما لزم فى هذا وهو انه اما ان يتقوم بكونه مبدأ اولا أو يكون ذلك عارضا له فلا يكون واجب الوجود من جميع جهاته اى لا يكون واجب الوجود فى كونه مبدأ اولا لزيد وعمرو وغيرهما من الموجودات والذى الزمنا البرهان انه واجب الوجود بذاته فاما من جميع جهاته ان كان من جهات وجوده فذلك واما فى اضافاته ومناسباته فلا اذ بطل بما قيل، فاما ان لا يكون مبدا اولا واما ان لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته اعنى من جهة اضافاته الى ما وجوده بعد وجوده بالذات .

واما قوله لولا امور من خارج لم يكن هو بحال كذا فكذلك لولا المخلوقات لم يكن مبدأ اولا لكن ذلك ليس بمحال و قدرد على طريقي المسامحة و المحاققة .

و اما قوله . وتكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره ، فقول باطل وذلك ان العلم اضافة لزمت عن ذاته بالنسبة الى مخلوقاته ومخلوقاته لزمت عن ذاته ولازم لازم الذات لازم الذات فما لزمت عن غيره كما قيل ولو لزمت لما لزم المحال والا فبأى حجة تلزم وهم فلم يوردوا على ذلك حجة بل اوردوه كالبين بنفسه وليس ببين بل مردود باطل على ما قيل .

واما قوله فيكون لغيره فيه تأثير ، اما فى وجوده ووجوب وجوده فلا . واما فى اضافة ونسبة فاى اصول ابطلته مابطل ولا يبطل وانما تمت المغالطة بلفظ التأثير من حيث يتوهمه السامع متأثرا مستحيلا وليس العلم استحالة على ما علمت .

واما قوله . فلأنه كما . نبين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ماهو مبدأ له وهو مبدأ للوجودات التامة باعيانها والكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك لاشخاصها ، فهو حق وغير مردود فانه يعقل ويدرك على كل وجه من وجوه التعقل وجهة من جهات الادراك فهو سميع بصير - وبالجملة مدرك عالم حكيم مقدر مدبر يسع كل شيء علما غيبا وشهادة قبل ومع وبعد .

واما قوله ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة انها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ، فقد اجبنا عنه فى جواب كلام ارسطوطاليس ولم يبعد فتحسن اعادته . واما قوله ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص فلم تعقل بما هى فاسدة وان ادركت بما هى مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ففيه الكلام وقد سلف فى علم النفس وما رد عليه فى قوله ان الصور الجسمانية والاشكال الوضعية لا تدركها الا قوة جسمانية فلبعد موضعه يليق ان يعاد ها هنا كى لا يبقى الكلام مبتورا .

الفصل السادس عشر

فى مناقضة الاحتجاج المنقول عن ابن سينا

قد جاء هذا الاحتجاج بعبارة فيها غموض فى المفهوم ودقة فى النظر وليس الغموض والدقة مما يجعله حقا لكن يجعله مما يعسر تأمله وفهمه على السامع والقارئ وما يعسر تأمله وفهمه تعسر مناقضته لانها تكون اطول واغمض وادق فمن يتلقاه بذهن يكل عن تفهمه ويضجر من تأمله يتصرف به الوهم الى وجوه، فمنها ان يحسن الظن بالقول ويسيء الظن بالمعارضة، ومنها ان يحسن الظن بالمعارضة ويسيء الظن بالقول، ومنها ان يحسن الظن بهما ويسيء الظن بهما حيث لا يفهم تناقضهما وحقيقة تقابلهما لاقتسام الصدق والكذب ومن هذه حاله فى ذلك وفى غيره فليس الكلام معه فيه وانما الكلام مع من يتأمل ويتصور ويعرف حقيقة المناقضة فيثبت ما يثبت ويبطل ما يبطل .

واول المعارضة هو ان نناقض فنقول وندعى نقيض المسئلة المصدر بها وهو ان مدرك الجزئيات فينا من المبصرات والمسموعات وسائر المحسوسات ليس بقوة جسمانية كما اوضحناه فى علم النفس ببيانات وحجج هى ابين واوضح واثبت قدما من الحجة التى احتج بها على النقيض، والحق لا يكون فى قولين متناقضين معا واذا ثبت فى هذه التى هى الاظهر والاثبت صار بطلانه فى النقيض الأخفى والأضعف يقينا .

وذلك انا قلنا ان القوة الجسمانية فينا لا يكون محلها اكبر من جسم الانسان الواحد بجملته وقد قالوا انه جزء صغير من اجزائه حيث جعلوا محل القوة الخيالية جزءا من جوهر الدماغ الذى فى البطن المقدم من الرأس اوجزءا من الروح الدماغى وهو الذى يختص بهذا الجزء منه ونحن فندرك من المتخيلات ونتصور من الموجودات الجزئية اشياء كثيرة محفوظة فى اذهاننا وملحوظة بها يكون الواحد منها (١) اضعافا كثيرة لجسمنا باسره فكيف للجزء المذكور من بعض اجزائه وهو قد طلب فى احتجاجه الاخير جسما يتخيل به السواد والبياض ليثبت

(١) كو – بها

كلا منهما فى جزء منه غير الجزء الذى اثبت فيه الآخر فكيف اعرض عن المقدار ونحن انما ندرك الالوان فى الاجسام مع مقاديرها حتى اذا رأيناها مرة أخرى على قدر يخالف عرفنا أنها زادت اونقصت فلولم نكن ادركنا المقدار الاول لما حفظناه ولولم نحفظه لما عرفنا الزيادة والنقصان فيه هذا فى شخص واحد فى تمثله وتخيله فكيف فى اشخاص كثيرة جدا نحفظها باشكالها وصورها ومقاديرها واوضاعها لا تسعها خزانة من خزائن تسع عدة من اشخاص الناس بل ولا بلدة من اكبر البلدان فان من جملة ما نحفظه فى ذلك صورة بلدة مع مقدارها الكبير واوضاع اجزائها حتى لو صغرت اوكبرت عن ذلك شعرنا بموضع الزيادة والنقصان مقيسا الى ما استثبتناه وحفظناه ففى هذا كفاية لمن تأمله بذهن سليم ونظر ثابت .

واما ماقاله من ان المدرك بالحواس الظاهرة فالامر فيه سهل واضح وذلك لان هذه الصورة انما تدرك مادامت المواد حاضرة وموجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا عندما ليس بجسم فانه لا نسبة للجسم الى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة فان الشىء الذى ليس فى مكان لا يكون للشىء المكانى اليه نسبة فى الحضور عنده والغيبة عنه .

واعجب ما فى هذا القول استسهاله له اذ قال ان الأمر فيه واضح سهل . ولوكان هذا القول حقا على ما قيل لبطلت علائق النفوس الناطقة بالابدان فانها تنسب اليها بفى ومع وعند مقارنة ومفارقة وغيبة وحضورا كما ينسب المدرك الى مدركه ثم لوكان هذا حقا لما ادركنا بعقولنا معنى شئ(١) مما ندركه بحواسنا البتة فان رأيه هو ان البصر يرفع صورة المبصر الى الخيال وهو جسمانى فالعقل ان ادركها فى الخيال فقد ادركها جسمانية ايضا وان ادركها قوة جسمانية فى الخيال نقلها (٢) الى قوة اخرى فادركها العقل فيها كان القول كذلك ايضا ولوكانت

(١) كو – بعقولنا شيئا (٢) صف – يقلبها .

الوسائط ما كانت اذ كان اول ما يلقاها اما ان يلقاها فى قوة جسمانية فيكون حكمها حكم الاولى واما ان يلقاها فى قوة مجردة فحكمها حكم العقل، فان قيل ان العقل لا يدركها فى القوى الجسمانية بل يرفعها اليه وينزعها منها او يجردها فكل تلك العبارات المقولة تقتضى لقاء من الرافع الى المرفوع اليه وحضورا من المرفوع عند الرافع وكذلك من المنتزع عند المنتزع عنه والمجرد عند المجرد عنه فلو لا نسبة لقاء وحضور وما شئت سمه للنفس الى البدن لما كان آلة لها والى المدركات لما ادركها ولو لم يدركها لما عقلها كلية ولا جزئية وكيف والشئ المدرك واحد فى معناه والكلية تعرض له بعد كونه مدركا باعتبار ونسبة واضافة بالمشابهة والمماثلة الى كثيرين وهو هو بعينه واذا اعتبر من حيث هو لم يكن كليا ولا جزئيا وانما يدرك من حيث هو موجود لا من حيث هو كلى ولا جزئى وتعرض له الكلية والجزئية فى الذهن بعد ادراكه فمدرك الكلى هو مدرك الجزئى لا محالة لان الكلى هو الجزئى فى ذاته ومعناه لا فى نسبه واضافاته التى صار بها كليا وجزئيا . واما قوله بان الشئ الذى ليس فى مكان لا يكون للشئ المكانى اليه نسبة فى الحضور عنده والغيبة عنه فمحال، وذلك ان الشئ الذى فى المكان قد يكون فيه بالذات وهو المتمكن وقد يكون فيه بالعرض كالاعراض التى فى المتمكن مثل النور والحرارة فى الجسم الذى فى المكان فانها فى المكان بكون ذلك الجسم فيه ولو تصورت الحرارة قائمة بذاتها بحيث تنتقل من جسم الى جسم لقد كانت تكون قد انتقلت من مكان الى مكان بانتقالها من متمكن الى متمكن وليست فى مكان بالذات وكذلك النور، فكيف يقول وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما او فى جسم، والنفس عنده فى جسم وان لم يكن كونها فيه كون الاعراض فيه .

واما المثال المذكور فى الوضع التيامن والتياسر وطلبه له حاملا هو جسم يرتسم فيه على وضعه فى يمنته ويسرته فهلا طلب له ما يحمله مع مقداره فليس التيامن والتياسر فى اجزائه اشد انحفاظا عند الذهن من مقداره فكيف طلب محلا يصحح

كونه

كونه فيه من جهة التيامن والتياسر ولم يطلب من جهة المقدار، وقد تحققت من علم النفس ومما قيل ههنا معادا وغير معاد ذلك وتعرف من نفسك عند ادراك ما تدركه وتعقل معناه انك انت ادركت عينه الجزئية الوجودية الحاضرة لا غيرك وانت اعني ذلك المدرك هو النفس التي في البدن لا البدن فان كان ادركه قوة اخرى على ما هو عليه فهي غيرك اعني غير هذا الشيء المدرك الذي سميته انا الذي لا تدركه على هذه الجهة وانت تتحقق انك انت واحد بعينك ادركت جميع ذلك اعني ابصرت وسمعت وتخيلت وتصورت وتفكرت وتذكرت وعلمت وعقلت كل ذلك على ما قيل في علم النفس فما تعقله بهذا الوضوح كيف تشك فيه، فانا لو قلنا ارتسام الصور الخيالية المحفوظة في جسم من جهة الوضع والمقدار لم يلزمنا ان تكون القوة المدركة لها في ذلك الجسم قوامها بالجسم ووجودها فيه كوجود العرض اوكوجود الصورة المدركة فان هذا نفس المسئلة المتنازع فيها فانا نقول ان الله تعالى يحيط بكل شيء علما وليس بجسم ولا قوامه في جسم فلو كان هذا بينا بنفسه لقد كان قولنا مردودا بنفسه واستغنى عن الاحتجاج على ذلك وهذا واذ ليس بينا بنفسه فكيف يجعل مقدمة البرهان وكلية البيان ولو كان كل ما يلاقي الاجسام اما جسم واما عرض في جسم قوامه به وكان هذا بينا بنفسه لما احتاج الى ان يبرهن على ان الحرارة والبرودة والسواد والبياض ونحوها اعراض بل يجب ان يتحقق أنه اذا فرض ان هذه الصور ترتسم بما يدركها منا في جسم ان ذلك الجسم ليس هو جسمنا فكيف جزء منه لضيقه عن ذلك على ما علمت .

واما قوله انا نتخيل الصور الخيالية اصغر واكبر ولا محالة انها ترتسم وهي اكبر وترتسم وهي اصغر في شيء ولا محالة ان ذلك الشيء يختلف فلا يكون للصغيرة مثله للكبيرة والتفاوت في الصغر والكبر انما يكون بجسم، أتراه كيف ذكره ونسي الجسم وكيف اثبته في أشخاص أناس وجعله في جزء من جزء في الدماغ وكيف لما خطر العظم والصغر بباله وطلب للصغيرة مقدارا من الموضوع يساويها

وللكبيرة كذلك لم يفكر فى الخزانة التى جعلها لذلك وانها تضيق عن اصبعين فكيف عن شخصى انسانين .

واقصى ما يثبت بهذا البيان ان المحل الذى ترتسم فيه الصور الخيالية والمحفوظة عن الاشخاص الغائبة جسم فلا يلزم بذلك ان المدرك الذى يدركها فيه جسم فكيف وما لزم ان المبصر منا الذى يبصر ما فى السموات والارض جسم بل قد بان انه غير جسم . فهذا محصول الاحتجاج ومناقضته باختصار وبيان ولم يصح منه ان مدرك الجزئيات جسم ولا جسمانى لا محالة حتى ينفى ذلك عن الله تعالى وملائكته .

الفصل السابع عشر

فى كيفية علم الله تعالى ومعرفته بالاشياء

قد قيل ان المدركات صنفان وجودية تشاهد فى الاعيان وذهنية تلحظ بالاذهان وان الوجودية كالمبصرات اذا ادركناها بحواسنا لا يكون ادراكنا لها بانتقال صورها الى الآت حسنا كما يعتقده من يقول بانطباع صورة المبصر فى العين اوفى الروح الذى عند ملتقى العصبتين، واتضح وضوحا شافيا ان المدرك منا يدركها حيث هى البعيد على بعده والقريب على قربه وبحسب وضعه يمينا وشمالا وفوق واسفل فهكذا يكون ادراكنا للموجودات المحسوسة التى هدينا الى ادراكها بالآلات التى خلقت لنا ونعتقد مثل ذلك فى الموجودات الروحانية التى لا ندركها بآلاتنا الحسية ونعلمها ونعرفها معرفة استدلالية وان نفوسنا لو وصلت اليها كما تصل الى المرئى بالعين حتى شافهت ذواتها ذواتها ادركتها كذلك ايضا فلا مانع يمنعنا ولا حجة تدفعنا عن ان نقول بان الله تعالى يدرك سائر الموجودات كذلك ايضا من حيث لا يحتجب عنه منها شىء بشىء ولا يضيق وسعه عن ادراك كل شىء كما لم تضق قدرته عن ايجادها باسرها وادراكه لها ادراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى لا يلزم منه حلول المدرك فى المدرك على ما قال به اصحاب الحلول ولا التشكل بشكل فى جسد كما قاله المجسمون ولكن على

الوجه الذى تدرك به نفوسنا لما تدركه من بعيد وقريب وصغير وكبير خصوصا من المبصرات فانه فيها ابين وقد اوضح ان حكم غيرها من المحسوسات حكمها ايضا .

فاما المدركات الذهنية فقد قيل فيها انها صور كالمثل تتصور للاذهان وعندها من موجودات الاعيان بحيث تنتسب اليها بالهوهوية فى حضور المدركات الوجودية المنسوبة اليها عند المدرك وغيبتها عنه حتى اذا ادرك المدرك عينا من الاعيان الموجودة وتمثل لها عنده صورة من ذلك الادراك تبقى بعدغيبة المدرك عندالذهن ثم تكون فى بعض الاوقات خاطرة بالبال حاضرة عندالذهن ملحوظة منه كما تخطر ببالنا صورة زيدمع غيبته فى بعض الاوقات واكثرها غير خاطرة بالبال. ومتى رام الانسان برويته احضارها واخطارها بيا له احضرها وربما حضرت سنوحا من غير طلب بحركة النفس على ذاتها بترددها فى مخزوناتها ومحفوظاتها من المعارف والعلوم حتى متى عادت العين الوجودية حضرت عندالمدرك الذى سبق حصول صورها عنده من الادراك الاول عرف ان هذا ذاك،وبذلك يعرف الناس مايعرفونه ومن يعرفونه من الصديق والعدووالنسيب والقريب واللذيذ والمؤذى والقنايا والمنازل ونحوها مما يصير معروفا فالمعرفة تحصل من الادراك وبالادراك اعنى من ادراك سابق وبادراك ثان عائد يقول به القائل اعرف هذا أنه فلان الذى قال كذا وفعل كذا فى يوم كذا بقرينة كذا مما وعاه ذهنه حينئذ وانحفظ عنده مع ما ادركه معه فى زمان ومكان،فقد قيل فى علم النفس ان تلك الصور مع الاعتراف بانها محفوظة عندالنفس لايمكن ان تكون منتقشة متصورة بالاشكال والمقادير المعروفة المذكورة المحفوظة الملحوظة فى آلة هى جزء من البدن كما قيل ولا فى البدن بأسره ولافيه وفيما يلوذبه من الهواء المحيط وغيره ممايجاور الانسان ممايسكنه ويتردد فيه وبلغ الكلام فى ذلك هناك غايته من الافهام والبيان .

ونقول ايضا ان هذه الصور المحفوظة الملحوظة عند النفس الانسانية قدصح انها ليست بمحوية فى البدن الانسانى اومايقاربه من الاجسام وانماهى عند النفس التى

ليست بجسم ولا قوامها بجسم ويشكل من امرها اختلاف الحال فى كونها محفوظة غير ملحوظة وملحوظة غير محفوظة و ملحوظة محفوظة فان كان الذى يلحظها هو الذى يحفظها و ذلك هو النفس المدركة لها فكان ينبغى ان لا تزال ملحوظة مادامت محفوظة وان كان الذى يحفظها غير الذى يلحظها فماذلك الغير . وقد بطل ان يكون جسما فهو نفس اخرى وقوة غير جسمانيـة فما علاقتها بالنفس وهل هى معها فى علاقة البدن تفارقها حيث تفارقه او تبقى عليها (١) بعد مفارقته وهل تلك الحافظة مع حفظها تلحظ ما تحفظه وتدركه ادراك معرفة وعلم ام لا .

فنقول انا نرى الأشياء المحفوظة لا يزاحم بعضها بعضا فى الحفظ ولا يعوق بعضها عن حفظ بعض والملحوظة يزاحم بعضها بعضا حتى لا تقدر النفس ان تلحظ منها الكثير معا لكن بعدو قبل . ثم انا نجدها مع ذلك تتذكر كما تحفظ القبل قبلا والبعد بعد ا و يعسر العكس والقهقرى والتخليط ولو قصد بالارادة فكيف ان يسنح للذهن من تلقاء نفسه وانما السانح من الملحوظ منها هو على صورة المحفوظ كما تأدى فان كانت تلك القوة تحفظ وتلحظ معا عسر عليها حفظ الكثير وان كانت تلحظ وقتا دون وقت مثل هذه النفس فتحتاج الى خازنة (٢) ايضا ويتسلسل كذلك وان كانت تحفظ ولا تلحظ فهى هيولى منفعلة قابلة لا صورة فاعلة والهيولى القابل الحامل للصور التى تنفعل ولا تفعل جسم عـلى ما بان خصوصا ومحفوظاتـه ذوات مقادير واشكال فاين هذا الجسم وقد عاد الكلام فيه الى ماقيل فى البدن واجزائه لكن النظر يرينا ان الذى يحفظ هو الذى يلحظ اعنى به النفس الانسانية لاغير .

والدليل على ذلك انا نشعر بذواتنا ونعلم ان النفس تعرف ذاتها وتخطر ببال نفسها فى وقت ومع اشياء مما تعرفها ولا تخطر فى وقت آخر مع اشياء اخرى فحكمها فى ذلك حكم المحفوظـات الاخرى فى كونها تخطر بالبال ولا تخطر ولايجوز ان يقال انها لما خطرت ذاتها ببالها حضرت ذاتها عند ذاتها ومالم تخطر كانت غير حاضرة عند ذاتها بل مخزونة فى خزانتها عند امينها وخازنها

---

(١) كذا . ولعله – علقتها – ح (٢) كو – خزانة .

فكما

فكما لايجوز ان يقال ذلك فى ذاتها فكذلك لا يقال فى محفوظاتها ويطرد القياس عليه فى ذهولها وغفلتها وتأملها ويقظتها وجهلها ومعرفتها لكنها لها حالة فى تصرفها تشبه حركة المتحرك من الاجسام على ذاته بذاته ومن ذاته يتردد بها تأملها وادراكها لمخزونات علمها ومعرفتها بروية وقصد وارادة لغرض مقصود ومعلوم مطلوب كما يكون فى التأمل الفكرى والنظر الارادى ويكون بغير روية بل بالطبع وفعلها الاصلى لها بذاتها وموجبات افعالها المختلفة فى اوقاتها وحالاتها برويتها المترددة بحسب ادراكاتها ومدركاتها مما يخطر ببالها من محفوظاتها ويطرأ عليها من ملحوظاتها التى تدركها من مدركات الاعيان والاذهان معا فتلحظ فى كل وقت شيئا بعد شيء وشيئا قبل شيء لان الملحوظ يشغلها عن غيره والمحفوظ لايشغلها فانها تلحظ بكلها وكنهها لما تلحظه ولا تتجزى على الملحوظات فانها فى ذلك هوية واحدة وليس كذلك حالها فى الحفظ لما تحفظه وان كان وسعها فيه يتناهى الى حد يضيق عما يزيد عليه .

وعلى ان الجماعة من القدماء اتفقوا على حافظ غير ملاحظ يسمونه القوة الحافظة ويرونها جسمانية وبينا نحن انها لاتمكن ان تكون جسمانية ولايكون موضوعها الحامل لها جزء بدن الانسان ولا كله .

فان قال قائل انها قوة غير جسمانية وهى مع النفس ولها ، كان قوله جائزا غير واجب لكون مايقوله من ان الحافظ هو المدرك الملاحظ جائزا ايضا لا يمتنع بما قيل ، فان دقق النظر وقال ان الذى احتججتم به من ادراكها لذاتها حالها فيه كحالها فى غيره من مدركاتها وهو حصول صورة من المدرك مخزونة فى خزانة الحفظ تستعاد الى الذكر مثل غيرها .

قلنا فى جوابه ان ذلك يكون بغيبة المدرك عن المدرك فى وقت ما فاما مامع كون المدرك هو الذات للذات فلا يغيب المدرك عن المدرك ولا يكون ادراكه بانتقاش صوره .

فان قيل انا لاندرك انفسنا ادراك المشاهدة كما ندرك ببصرنا بل ادراك الاستدلال

من الافعال فلا يعرف الانسان نفسه الا كما يعرف نفس غيره من فعلها . قيل له ان الأمر ليس كذلك بل الانسان يشعر بذاته مع كل لذة وألم وعلم ومعرفة وادراك وتأمل يصدر عن ذاته اذا تأمل حاله وفعله ولولا ذاك لما كان يشعر من لذته باكثر من انها لذة فاما انها لذته فهو شعور منه باللذة والملتذ وكذلك الألم والمتألم . وهذا منتهى النظر وقد صح منه شعور النفس بذاتها وغفلتها عنها واشتغالها بغيرها عن ذاتها وخطورها ببال نفسها في وقت دون وقت لاشتغالها بخواطرها عن ذاتها فكذلك قد تشتغل عما في ذاتها وعند ذاتها وكما لا تفارق ذاتها ذاتها عند اشتغالها عنها كذلك لا تفارق(١) محفوظاتها عند اشتغالها عنها فما دعت الضرورة الى خازن حافظ هو غيرها كما لم تدع الى مدرك ملاحظ هو غيرها بل امتنع ان يكون غيرها فالمدركات الذهنية صور حاصلة عند النفس هي مثل محاكية للمدركات الوجودية محفوظة عند النفس مع نسبتها الى ما هي صور له ، بها يعرف العارف اعني بتلك النسب ان هذا هو هذا وليست من انواع ما هي صورها ولا من جواهرها لما قيل من ان نارها لا تحرق وثلجها لا يبرد والضد منها لا يمنع الضد بل هي اعراض حصلت عن اعراض وجواهر فصور الجواهر والاعراض الوجودية اعراض حاصلة عند النفس الانسانية يتميز منها ما هو صورة عرض عما هو صورة جوهر بميزة هي غير ميزة الجوهر عن العرض في الوجود وهي ميزة الجوهر عن العرض في الذهن حصلت في الوجود كما حصل في المعرفة احراق النار وتبريد الثلج وليس منهما ما يحرق ولا يبرد في الذهن . تمثل عليها بالكتابة في الكاغد اذا كتبت جوهرا وعرضا كان كله عرضا منقوشا في الكاغد وكذلك اذا كتبت نارا وثلجا فالقارى يقرأ ويفرق فيما يقرأ بين الطباع المدلول عليها بما قرأ وان لم يكن الفرق فيما قرأ فهكذا تصور هذا .

واعرف منه قول فلاطون بعالم النفس فترى كل نفس عالمة عالما بما يحوى من المعلومات ونوع النفوس بأسرها عالم فيه عوالم وكذلك قوله في عالم العقل وعالم الربوبية يعني ان في عالم الربوبية تكون المعلومات بالنسبة الى الموجودات

---

(١) كو — لا تفارقها محفوظاتها .

والمعلومات الاخرى التى فى عالم (العقل-1-وعالم النفس-1) كالمعلومات التى فى عالم - 2) النفس بالقياس الى الموجودات لكنك قدعلمت ان من الصور الذهنية مايكون سببا للوجود كصورة الخلخال فى نفس الصائغ ومنها ما يكون الموجود سببه كصورة الشمس وصورة القمر فى ذهن العارف بهما والصور العلميــة فى عالم الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس الى الانسان فلذلك قال فلاطون بالمثل والقواليب وكيــف لاوهى المثل الحقيقية بل الموجودات مثلها ونسختها وهى ام الكتاب فهكذا يجب ان تتصور فى معرفة الله تعالى وعلمه .

الفصل الثامن عشر

فيما يعارض به هذا القول من اقاويل القدماء والجواب عنه

يقولون ان المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون محلا للصور العلمية حتى تكون حالة فى ذاته ولا لذاته جزء اوبعض حتى يقال انها تحل فيه وهواذا عرف الاشياء وعلمها لزم القول بانتقاشه وتصوره بها حتى يصيرلهــا محلا وهيولى والجزئيات المتغيرة المتبدلة منها تتغير وتتبدل فيتبدل علمه بها من ليس الى ايس ومن ايس الى ليس فيصير بذلك متغير العلم بتبدل صور المعلومات عليه واستحالتها فيه والمستحيل من الاشياء هوالذى تتبدل عليه الصور والاعراض فكيف يكون الواجب الوجود بذاته متغيرا متبدلا بكونه اليوم عالم كذا وفى غدعالم ضده بضد علمه المبطل لعلمــه الاول فكيف يكون محلا للاضداد حيث يعلمها ويتصورها . فقالوا بتنزيهه واجلاله عن ذلك وانه يتعالى عنه علوا كبيرا .

ونحن نقول اولا فى الاجلال والتنزيه الذى يكون باختيارالمنزه المعظم يصلح ان يكون بامره وفعله حيث يأمران يكون كذلك فيكون لابعلمه ومعرفته التابعين للوجود اللذين متى خالفها الوجود كانا محالا باطلا كما علمته من حال المعلومات التى ليس وجود الموجود منها بعلم ذلك العالم بها بل علم العالم بها من الموجود (3)

(1) كذا - م (2) من صف (3) كو- الوجود .

والموجود اذا وافقه كان صادقا وان لم يوافقه كان باطلا فليس يكون باختيار العالم وانما يكون بموافقة الوجود فان كان الله تعالى ليس كما قالوا فى كونه لايعرف ولايعلم بل هو عارف عالم بالموجودات فما نريد منهم التنزيه والاجلال ولا التعالى عما هو عليه وانما يتعالى عن مقابل ما هو عليه وما يخالف الوجود فى صفاته وليس عقول الحاكمين منهم حكما عليه حتى يكون كما يرضون ويستوقفون بل ينبغى لهم ان يرضوا له بما رضى به لنفسه ويحكموا(١) امره واختياره على حكمهم واختيارهم والوجود على معرفتهم فكيف والذى يلزمهم فيما نزهوه منه اشنع كثيرا عند عقولهم لو فكروا فيما نزهوه منه واجلوه عنه فالتنزيه من تنزيههم والاجلال من اجلالهم اولى من تنزيههم واجلالهم لما يلزم من مقالتهم (٢) من الجهل الذى هو عدم المعرفة ولا شئ اولى بالتنزيه والاجلال منه ولا جهل اعظم من جهل من نسب الجهل الى معطى كل حكمة لكل حكيم وكل علم لكل عالم فاذا اعترفوا بأنه المبدأ الاول لكل وجود وموجود وكل ما فى الوجود عنه ومنه ما خالفوا هذا بشئ ولا فى شئ باكثر من انهم قالوا انه عما عنه وما هو عما عنه فهو عنه بالبداية الحقيقية ونسبته اليه اولى فالعلم والمعرفة على قولهم مبدأ اول لا محالة ولا يكون غيره لان المبادى الاوائل عندهم ليست كثيرة بل قد سلموا واعترفوا وقالوا بان المبدأ الاول لسائر الموجودات واحد هو واجب الوجود بذاته فعنه صدر العلم والمعرفة ايضا لانه ليس غيره فكيف يكون مبدأ صدور علوم العالمين ومعارف العارفين عمن لا معرفة له ولا علم عنده والعلم والمعرفة مما لا يقول احد منهم بوجوب وجودهما بذاتهما وكل ما ليس واجب الوجود بذاته فوجوب وجوده عن واجب الوجود بذاته وموجد العلم معلم وخالق المعرفة معرف فكيف يعرف من لا يعرف ويعلم من لا يعلم هذا اصل لازم من جليل النظر لاوجه لرده بحجة برهانية ولا جدلية .

اما البرهانية فلان وجوب وجوده بذاته دون غيره من سائر مخلوقاته حق يقينى مكتسب بعلم برهانى . واما الجدلية فلأنه مما يسلمونه ويعترفون به ويوافقون

---

(١) كذا – ولعله ولا يحكموا (٢) كو – مقابلتهم .

عليه ولا يعرفون ربهم الا به اعنى بأنه وحده واجب الوجود بذاته، ومن ناظر المناظر بما يسلمه ويسلم لزوم ما يلزم عنه نقدا فحمه فى الجدال على سائر المذاهب وصناعة النظر تأمر المتأمل بأنه اذا حقق اصلا وتيقن معلوما حصله بنظره وحازه الى سوابق علمه وتأمل نسبته الى ماهو مجهول حتى يكتسبه ويحصله بذلك المعلوم السابق فان قدر على كسبه فذاك والا ثبت فى علمه على معلومه وترك المجهول فى مهلة الطلب فامان نقض المعلوم بالمجهول ورد الحاصل بالمطلوب فأنه لا يثبت له علم ولا يصح له يقين فى معلوم ابدا ويكون كمن ينقض الاساس لبناء الجدار فلا يبقى الاساس والجدار فعلى هذا كان ينبغى ان يقولوا انه المبدأ الاول لكل علم ومعرفة كما هو مبدأ كل معلوم ومبدأ العلم عالم والا فالعلم مبدأ اول غيره ولامبدأ اول سواه هذا محال. فان اشتبه عليهم بعدذلك كيفية المعرفة والعلم وخالف عليهم اصلامن اصول اسسوها فلاضرر فانه قداشتبه عليهم ذلك فى انفسهم فكيف لا يشتبه عليهم فى المبدأ الاول.

وقالوا ان صورة البلدة بشكلها ومقدارها ترتسم فى البطن المقدم من بطون الدماغ محفوظة الشكل والمقدار حتى ينطبق الشكل بمقداره العظيم على الجزء الذى هوألوف اضعاف له وان صورة القمر تبصربان تتأدى الى العين فتنتقش فيها وما كبرت العين ولاصغر القمر وما تنبهوا على طول الدهور وترداد الانظار لان يقولوا اذاكانت الصورة تأتى الى البصر وتدرك بارتسامها فيه فأى فرق يبقى بعد الارتسام بين البعيد الابعد والقريب الاقرب واليمين والشمال والخلف والقدام فاذا كان هذا علمهم بعلمهم وهذه معرفتهم بمعرفتهم فهلا توقفوا عن الحكم بالجهل المطلق على مبدأ كل علم ومعلوم وقالوا ما نعلم كيف يكون ولا على اى وجه يكون فما كان يضرهم ماجهلوه فيما علموه وكان العلم بالمجهول المطلوب لهم فى مهلة الطلب اولمن يأتى بعدهم فيتبع بنظره نظرهم.

فاما قولهم بانه يكون هيولى وموضوعا للعلومات فيحتاج الى اعادة الكلام فى الهيولى والموضوع بحسب اصطلاح القوم فى لغتهم. وما يدل عليه ما انتقل

اليهم عن السلف فى العبارة القديمة فقد عرفت ان الهيولى ليست من الالفاظ العربية فيعرف المتكلمون بالعربية معناها الذى وضعت له اولا او معنى اللفظة التى اشتقت او استعيرت منها لكن معناها فيما قالوا يقارب معنى المحل والموضوع والمادة وقد عرفت المحل انه شبيه فى العبارة بالمكان الذى يتمكن فيه المتمكن ويحل فيه الحال فى ظاهر العرف. واما فيما اصطلحوا عليه فقالوا ان الجسم محل البياض والحرارة وليس مكانا لهما فان المكان هو الذى يتصور فيه انتقال المتمكن عنه الى غيره واخلاؤه لغيره وليس كذلك البياض والحرارة على رأيهم فى الموضوع بل زوالهما فسادهما والمتمكن ينتقل من مكان الى مكان من غير فساد فكل مكان محل وليس كل محل مكانا والموضوع هو ما يستأنف لذلك ويتخذ له كالكاغذ للكتاب والمادة ما ترد من ذلك على المستمد اولا فاولا كالغذاء لبدن الحيوان والنبات والمياه للانهار والبحار، والاتفاق فى ذلك على ان الهيولى والمحل والموضوع والمادة تسمى بهذه الاسماء من حيث تنفعل بقبول الصور فى التشكل والتلون والتسخن والتبرد والاتصال والانفصال من غير ان تفعل شيئا فان فعل الموضوع فعلا ما فهو مركب من مادة وصورة يفعل بصورته وينفعل بمادته والهيولى البسيطة تنفعل ولا تفعل البتة فهى موجودة بعلتها الموجبة لوجودها وبها وفيها يصح وجود الصورة (كما يوجد الكاغذ بفعل الكاغذى وبالكاغذ وفيه توجد الكتابة عن الكاتب — ١) فهى غنية عن الصورة فى وجودها لا فى كونها شيئا من الاشياء المنعوتة الموصوفة بالصورة مثل ان بدن الانسان هو بنفسه الحالة فيه انسان لا بجسميته التى هو بها هيولى فهو جزء من طبيعة الانسان من حيث هو انسان وهو انسان بالصورة واما بجسميته فلا مدخل لصورة الانسانية فيه من حيث هو جسم فانها تفارقه بالموت فلا يكون انسانا ويكون جسما والذى يصلح ان ينفى عن واجب الوجود بذاته من هذه الاحوال هو الانفعال كالتجزى بالتفرق والتشكل الذى هو انفعال محض فى الهيولى وكذلك كونه لا يفعل فان الهيولى من حيث هى هيولى لا تفعل وكذلك

١) من كو—

كونه يفعل وينفعل فانه يكون بذلك مركبا من صورة فاعلة وهيولى منفعلة فقد انتفى عنه ذلك وصح ان لكل مركب مركبا فاما ان تحدث عنده اشياء من صفات تشبه الاخلاق والافعال الموجبة لافعال اخرى كالارادة والاباء والرحمة والجود فلا، فان هذه آثار صورية قائمة بما تصدر عنه لاعلى انه ينفعل بها بل يفعلها ويفعل بها، فان النفس الانسانية تشتاق فتطلب وتغضب فتنتقم فتجب عندها بحسب معرفتها وادراكها احوال هي افعال توجب افعالا فارادة الله تعالى من هذا القبيل ولا يمارون فيها اعنى انه خلق الخلق بارادة ومعرفة سابقة بما خلق من اول خلقه اذا لم يوافقوا على الباقى فلاشك ان الارادة لما خلق واوجد من اول موجود صدر عنه سبقت الموجود عنه سبقا وتقدما بالذات فهذه الارادة والمعرفة الواحدة ان لم يسلموها ايضا وانكروها فيما ينكرون عدنا الى مايقولون به من معرفته لذاته بذاته فهي مسلمة غير مردودة عندهم .

فنقول معرفة ذاته بذاته لا تخلو ان تكون غير ذاته، اوهي ذاته قال فريق منهم ان معرفته لذاته بذاته هي ذاته من غير تكثر فالعقل والعاقل والمعقول واحد فيه وهذا عقل وعاقل ومعقول لا يعقل فان الاول ذات فعالة والثاني فعل صادر عنها ونفرض ان الثالث هو تلك الذات الاولى حتى يكون المدرك هو المدرك اعنى مدرك ذاته فكيف يكون الادراك الذى هو الفعل هو المدرك وهو المدرك وما الفرق بين ادراكه ولاادراكه، فكيف يصدق ايجاب الادراك ويكذب سلبه مما الموجب وما المساوب وما الصادق وما الكاذب وكيف يقول القائل ما لايتصوره اللهم الاعلى وجه المجادلة ودفع الخصم بما لايفهمه القائل ولا السامع معا حتى يفحمه بما لايفهمه خصوصا اذا جاء بغريبة يحملها على مذهب السلب والعدول عن تشبيه الخالق بغيره، وهم يقولون بان من الاشياء مالا يعقل البتة ولايعرف ولايدرك ادراك المعرفة والتصور كالطبيعة والهيولى ونحوهما فاذا كان الاول تعالى يدرك ذاته بذاته من غير ادراك هو فعل صادر عن ذاته وصفة من صفاته فما الفرق بينه وبين ما لا يدرك ذاته فان الادراك قد سلب

عنه ولم يبق الاذات بتجردها وذات ما لايدرك ذاته كذلك ايضـا فما الفرق بينهما اذا رفع الادراك أبكونه قد سمي بثلاثة اسماء أو قيل عليه ثلاث كلمات لايغادر معناها معنى الواحدة منها فلا تكون الا الفاظا مترادفة لايدل احدها على غير مادل عليه الآخر ولايمنع مانع من ان يقال كذلك للهيولى والطبيعة بل كل من يتصور ما يقول يعلم ان الفعل غير الفاعل والادراك غير المدرك والعلم غير العالم والافسلب العلم صادق عـلى من هو علمه بالمعنى حيث لم يتكثر فيه سوى اللفظ فقط فمعرفة الاول تعـالى بذاته غير ذاته وكذلك معرفته بمعرفته بذاته وتكرار ذلك على ما قلنا فى علم النفس فكيف بمعرفته بمخلوقاته وليكن على ما يسلمون بأوّل مخلوق منها مما يقرون بصدوره عنه بذاته بارادته التى فى ضمنهـا معرفته به واختياره لصدوره عنه كل ذلك معرفة وعلم له صورة حاصلة عند العالم فكيف تلك الصورة واين محلها .

والحق فى ذلك هو ان العلم فى العالم ليس كالصورة المصورة بالتشكيل والتفريق وبالتفصيل والتوصيل فى الموضوعات الهيولانية وكما قلنا ان نار العلم لاتحرق وثلج المعرفة لا يجمد كذلك فاصله لا يفصل وواصله لا يصل ومفرقه لايفرق وجامعه لايجمع ما هو فيه وله، وقولنا فى يتناول اشياء عدة على ماسبق القول به كل منها يخالف الآخر وهو كون الشيء فى الزمان وكونه فى المكان وكونه فى العرض الاضافى وغير الاضافى وكون العرض فيه كالصداقة والمودة والنعمة والشقاوة والحرارة والبرودة والسواد والبياض والنفس فى البدن والضوء فى البيت ونحوها فلفظة فى تتناول من هذه الوجوه معان عدة كل واحد منها غير الآخر فهي فى هذه ايضا تتناول معنى غير تلك المعانى كلها بدليل ماقلناه من اجتماع الاضداد معا فى النفس العارفة بها فكما لانتصور النفس بكنه ماهيتها وعين ذاتها ولا نعرفها بغير المعرفة الاستدلالية كذلك لا نعرف ما فيها من المعارف والعلوم الابالمعرفة الاستدلالية ايضا ولانعرف كونه فيها الا بالنسبة اليهـا كما لانعرفها فمدلول هذا الفى غير مدلوله فى جميـع ما قلنا مما نتصوره ونعرفه كما ان

هذا

هذا الذى فيه والذى هو فيه غير ما نعرفه مما نتصوره ونطلع على ذاته اطلاع الادراك بالنيل والمشافهة بل بالاستدلال فاذا كانت هذه الحال فى نفوسنا التى هى ذواتنا فما قولنا فى المبدأ الاول الذى بعد معرفتنا عن معرفته مثل بعد وجودنا عن وجوده وفى قدرتنا عن قدرته وفى ادراكنا عن ادراكه فلما لم نتصور ذلك كذلك فى نفوسنا مما نفيناه عنها فكيف ننفيه عن المبدئ المعيد لكوننا لانتصور كيفيته ونقصد به التنزيه عن مشابهة الهيولى ، فالحق انه منزه عن هذه المشابهة لكن لا بسلب النفى وايجابه بل بالفرق بين الفيين. واجعل البعدفى الفرق كالبعد بين المفروق بينهما وقس عليه بما فرقت فى قول فى من حال نفسك وحال غيرها مما تقول عنه فى ولا تسلب المعنى اصلا، وعبر بما شئت فقد عبر الانبياء عن ذلك فقالوا تارة عنده وتارة له وتارة يعرف وتارة يعلم وتارة يرى وتارة يسمع .

والحق ان الفرق بين المعنيين فى مدلول اللفظ بالاقل والاكثر والاخس والاشرف والبسيط والمركب والانقص والاكمل فهكذا يكون الفرق لا بالسلب الكلى،فهذا يقال لمن قال انه لايعقل الا ذاته وموجودا واحدا هو اول موجوداته .

واما الذين يقولون بأنه يدرك الكليات من الموجودات والازليات من المخلوقات فلايلزمهم منه الا ما قيل فى التغير والتبدل وقد قلنا فى ذلك ما كفى فاذا لم يمنع من جهة المحل والهيولى والتشنيع بهما فى ظاهر النظر لم يمنع من جهة التغير فكما ان المعلومات ليست عنده كالنقوش فى الاجسام المفرقة الجامعة الفاصلة الواصلة بالتشكيل كذلك لايكون التغير عنده بها كالتغير بهذه ايضا وكيف وسلم المعرفة للانسان بربه هى معرفته بنفسه فانها الباب الاول من باب العلم بعالم الربوبية ،وقد عرفت الحال فى ذلك فى النفس. وكيف لايكون لها بهذا هذا التغير والانفعال الذى يكون للموضوعات بالصور والاشكال فكيف يكون للمبدأ الاول .

الفصل التاسع عشر

فى اثبات الصفات الذاتية لله تعالى

الموجودات تنقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة اصناف الى ذوات حاصلة فى الوجود وجودها حاصل لذواتها حصولا اوليا وذواتها كذلك ايضا فى الوجود، والى افعال تصدر عن تلك الذوات وتوجد فى (١) المفعولات والمعلولات فوجودها لايحصل لها فى ذواتها بل يوجد بوجود الفاعل ويحصل فى المفعول وبه لها وجود، والى صفات هى حالات فى الذوات الموجودة وجودها فيها وبها ومعها ولها لا لها فى ذواتها. مثال الاول الانسان فانه ذات موجودة وجودها حاصل لها حصولا اوليا وهو كذلك فى الوجود. ومثال الثانى الحركة فانها فعل يصدر عن محرك كالانسان مثلا فى متحرك كالقلم مثلا فوجودها يصدر عن الانسان المحرك فى القلم المتحرك ولايحصل الوجود لذاتها فى ذاتها بل فى ضمن وجود غيرها فوجودها فى وجود غيرلا فى ذاتها وذلك الغير هو الفاعل كالانسان المحرك وفى القابل المنفعل المتحرك كالقلم ولولاهما لما تصور نسبة الوجود اليها. ومثال الثالث خلق من اخلاق الانسان كالحياء مثلا فانه حالة موجودة فى نفس الانسان وجودها فيها وبها ومعها ولها لايتصور لها بذاتها وفى ذاتها وجود فانه لو قيل ان الحياء ذات موجودة قائمة فى وجودها بنفسها بادرت الاذهان قبل النظر والتأمل الى رده فالذوات فعالة والافعال صادرة عنها والحالات صفات تصدر الافعال عن الذوات بها وبحسبها كما تسخن النار بحرارتها ويبرد الثلج ببرودته ويحبب الانسان :اعيه بحيائه الى فعل من افعاله ويعطى بكرمه ويقتل بقسوته ويطلب بشوته وشهوته ويهرب بكراهيته ومخافته فلا يتصور الكرم موجودا الا فى كريم ولا القسوة الا فى قاس. وقد سبق الكلام فى ان الذوات لاتكون بأسرها واجبة الوجود بذاتها بل وجود كل موجود من ذات وصفة وفعل عن واحد واجب الوجود بذاته ثم يكون الحاصل فى الوجود اولا الذوات ثم الصفات التى فى الذوات ولها

---

(١) كو - فى المعقولات

ثم الافعال الصادرة عن الذوات بالصفات والحالات ومن الصفات والحالات ما يكون للاشياء بذواتها من ذواتها تصدر عنها فيها وتوجد لها منها اعنى للشئ من ذاته ومنها ما يكون لها عن علة معطية وسبب موجب .

اما التى للذات بذاتها فكالحرارة للنار والبرودة للثلج لست اقول للجسم الذى صار نارا اوالذى صار ثلجا بل للنار والثلج وقد عرفت الفرق بينهما ومثل مساواة الزوايا الثلاث من كل مثلث لقائمتين فانه للمثلث بذاته ومن حيث له ثلاث زوايا تشتمل عليها حدوده

واما التى للذوات من غيرها فكحرارة الماء عن النار المجاورة لها وبرودة الهواء من برد الثلج المجاوره، ومثل نور الشمس للشمس من ذاتها ونور القمر من الشمس فالذى للشيء من الصفات بذاته ومن ذاته يقال له طبيعة وخاصية ليس لحصوله لذاته وفى ذاته سبب سوى ذاته لاصفة اخرى من صفات ذاته ولا سبب آخر خارج عن ذاته والافعال تصدر عن الذوات بحسب الطبائع والخواص التى هى الحالات والصفات الاوائل الذاتية للذوات .

فان قال قائل ان الذوات الموجودة بغيرها صفاتها وحالاتها موجودة فيها عن غيرها ايضا اما ذلك الغير الموجد حتى يكون موجد الذات موجد الصفات التى لها بالذات واما ان يكون غيره مثل الكاغد الذى يصنعه الكاغدى ويكتب فيه الكاتب فيكون ايجاد الكاغد عن موجد وايجاد الكتابة فيه عن موجد آخر .

قيل له هذا يكون فى الصفات والحالات المكتسبة عن علل موجبة غير الذوات التى صدرت عنها وفيها ، وليس كلامنا فيه وانما الكلام فيما للذات بالذات ولابد منه فأنه لوكانت كل صفة فى شيء عن غير كانت صفة الغير عن غير ومضى ذلك الى غير نهاية فلابد من الاقرار بصفات وحالات للذات بالذات من الذات سواء علم ذلك اولم يعلم والذى يعلم منه حقا يقينا صفات الاول تعالى فانه ليس معه فى الوجود مساوق بل كل موجود هوغيره بعده فى الوجود بعدية

بالذات وايجاد الموجودات باسرها هو فعله الصادر عن ذاته وقد قيل ان الفعل يصدر عن الذات بحسب الحالات والصفات الجود عن الجواد والقدرة عن القادر والحكمة عن الحكيم فهو جواد قبل ان يجود والالما جاد وحكيم قبل ان يحكم ويحكم والا لما احكم ولا حكم .

ولايمكن قائلامتصورا ان يقول ان جاعلا جعل الاثنين زوجا ولا الثلاثة فردا او الزوايا الثلث من المثلث مساوية لقائمتين بل يقول ان موجدا اوجد الاثنين والثلاثة والمثلث وحيث اوجد الاثنين فقد اوجدها زوجا ولا يمكن ان يوجدها اثنين وتكون غير زوج والثلاثة وتكون غير فرد والمثلث وهو غير مساوى الزوايا الثلث لقائمتين ولا يحتاج ان يوجد لها ذلك بعد ان اوجدها فانه لها بها ومنها من حيث هي كذلك، فالصفات المستعارة فى الاشياء تدل على صفات غير مستعارة فى اشياء ولاتستمر العارية الى مالا يتناهى ولايكون دورا فان السابق فى الوجود لايدور على اللاحق كما قلنا فى العلل والمعلولات وامكان الوجود ووجوب وجوده فى الموجودات. ويقال ان الافعال تصدر عن الذوات كما قيل بالطبع والخاصية لكن ليس كل فعل عن كل فاعل بل من الافعال مايكون مصدرها الارادة المخالفة للطبيعة اوالموافقة لها والتى هى غير مقتضاها وان لم تخالف ولم توافق والارادة تكون من صفات الذوات الفعالة ولا تكون بارادة فيتسلسل الى غير النهاية او يدور دورا على ماقلنا فى العلل والمعلولات واتضحت استحالته فيها، فان كانت ارادة بارادة فالاولى بغير ارادة ولا بد من اولى اذلا تذهب الاسباب والمسببات الى غير النهاية فالارادة الاولى بالطبع لا بارادة ونعنى بالطبع فى هذا الموضع ما صدر عن الذات من ذاتها لا من مؤثر وفاعل فعل فيها ولها بحيث لا تتحكم الارادة فى اصداره ومنعه فالارادة لا تتحكم فى الارادة وان تحكمت فلاتتحكم فى الارادة الاولى فالارادة الاولى بغير ارادة من الفاعل بل هى بالطبع بالذات عن الذات ولها وكل فاعل متقن الافعال تنساق افعاله الى نظام واتفاق على غرض مقصود ونهاية محدودة لها باسرها فهو فاعل بالروية

لان

لان معنى الروية فى هذا الموضع هوان يتقدم العلم الفعل ثم بعد العلم تكون الارادة والعزيمة وهى حالة بها يكون الفاعل فاعلا بعد ما لم يكن بمدية امابالذات اوبالزمان ولو خلا الفاعل عنها لما فعل فهذا معنى الارادة فى هذا الموضع .

والفاعل بالطبع هو الذى ذاته سبب فعله ومصدر فعله عن ذاته لا عن حالة اخرى صادرة عن ذاته اوعن غير ذاته موجبة للفعل سواء علم بما فعل اولم يعلم بعد ان لايكون العلم هو الموجب لصدور الفعل عنه فان الانسان تصدر عنه افعال بعضها لايعلم به ولايشعر كهضم الطعام وتنفيذه فى اعضائه فانه فعل يصدر عنه فيه فهو عنه بالطبيعة ويصدر عنه العطاس والسعال والجوع والعطش ويشعر بها مع كونها افعالا تصدر عن ذاته فى ذاته لكنه يشعر بها ويعلم وليس العلم سبب الفعل فهذا من آخر . واصطلحوا على ان يقال انه بالطبع اوبالطباع وفرقوا بينه وبين الاول بالتصريف فقالوا عن الاول انه بالطبيعة ثم تصدر عنه افعال بعد علم سابق يتبع ذلك العلم حالة يشعربها عن ذاته فى ذاته توجب الفعل وتكون سببا لصدوره عنه وهى الارادة كالكاتب فيما يكتب والقائل فيما يقول بفكره وروايته فالله تعالى خالق الخلق ومبدأه الاول لا محالة بل المبدأ الاول هو وفى الخلق نظام وحكمة تسوق الافعال المتفننة الى غايات ونهايات تتفق عندها كما تتفق الافعال الحسية والطبيعية والطباعية والارادية من الانسان على غاية واحدة هى حياته وبقاؤه الذى قدر له فبشهوته يطلب الغذاء وبطبعه يهضمه وبارادته يحصله ويأكله وبرويته يختاره ويميزه ويقدره ويوفيه وبحسه يدرك موافقه من ملائمه فقد اتفقت الافعال المختلفة فيه مما بالطبيعة ومما بالطبع والطباع ومما بالروية والارادة على غاية واحدة هى حياته فى الدنيا . وهكذا ترى فى الاشخاص المختلفة واحدا يحرث ويزرع وآخر يحصد ويطحن ويخبز وآخر ينسج ثوبا وآخر يتخذ مأوى ومسكنا وآخر يجلب من موضع الى موضع فيخبز الخباز للزراع الحاصد ويزرع ويحصد الزارع والحاصد للخباز وهؤلاء لمتخذ السكن ومتخذ السكن لهؤلاء فتجتمع الافعال عند النظام الذى يسوق الى غاية هى

بقاء الناس وحسن حياتهم بل ترى الاوقات المختلفة والفصول المتباينة الطباع كذلك ايضا تنساق الى غاية تعد الشتاء وتمد الربيع وتظهر الصيف وتكمل الخريف هذا فى النبات والثمار والحيوان. وكذلك تنبت الاشجار فتثمر الثمار وتقع الى الارض فتنبت الاشجار فتستبدل لاحقا لسابق وتستبقى نوعا على الاستمرار . وسائر ما ذكر فى الطبيعيات من احوال الاكوان والمتكونات فى الشخص الواحد من النبات والحيوان باعضائه المختلفة وافعالها المتفننة وفى الاشخاص المختلفة من النوع الواحد والانواع من الجنس والاجناس فى الوجود كله على ما ظهر فيه من الحكمة الدالة على سابق العلم الآخذ من المبادى والبدايات السابق الى الغايات والنهايات وتلك افعال تجتمع الى فعل وفعل يجتمع الى فعل بعدا فعال اجتمعت اليهما للسياقة الى فعل آخر هو غاية لهما فذلك الفعل عن علم سابق وتلك السياقة عن حكيم عالم مريد وعارف فللافعال الارادية والارادات مبدأ اول فكما ان مبدأ وجود كل موجود هو الموجود الاول كذلك مبدأ كل علم هو علم الاول فهو علم الاول ومبدأ كل حكمة حكمة اولى هى حكمة الاول كذلك مبدأ كل ارادة ارادة اولى هى ارادة الاول لما ثبت من وحدانية المبدأ الاول لكل موجود فالمبدأ الاول مريد بدليل وجود الارادات فى خلقه وعالم بدليل وجود العلم فى خلقه وحكيم بدليل وجود الحكمة فى خلقه وجواد بدليل جوده بخلقه وقادر بدليل قدرته على خلقه وعارف بانواع العرفان بدليل المعرفة الموجودة فى خلقه فذاته مبدأ اول او جود الذوات وفعله للافعال وصفاته للصفات فهو المبدأ الاول العام المبدئية لسائر الموجودات وليس لصفاته الذاتية مبدأ سوى ذاته فليس له فى علمه معلم ولا فى معرفته معرف مرشد ولا فى ارادته الاولى سبب موجب غير ذاته فصفات ذاته عن ذاته وافعاله صادرة عن ذاته وصفاته الصادرة عن ذاته وليس يمكن ان يصدر عنه فعل لا يعلم به كما يصدر عن بعض مخلوقاته حتى نلزم الملزم ونقول انك كما اوجبت العلم فى مخلوقاته عن علمه والمعرفة عن معرفته والارادة عن ارادته فكذلك قل ان الطبيعة عن طبيعته

وذلك

وذلك ان الفرق بين الافعال الطبيعية وغيرها هو ان الافعال الطبيعية تصدر عن فاعلها بغير معرفة وعلم منه فالفرق بينها وبين غيرها عدم المعرفة والأعدام لا علة لها حتى تنسب الى مبدأ اول او ثان فالعلم دليل على علمه كما ان الوجود دليل على وجوده الواجب والجهل ليس يدل على الجهل كما لا يدل العدم على العدم فليس للاعدام علل حتى ترد الى المبدأ الاول وانما لك ان ترد اليه علية الوجود فى كل موجود فقد اتضح من هذا الكلام ان للمبدأ الاول ارادة وعلما هما له صفتان ذاتيتان اوصفة واحدة ترجع الى نسبتين مختلفتين وذلك له بذاته من ذاته به خلق ما خلق من مخلوقاته واوجد ما اوجد من مبدعاته وهما له بالذات عن الذات فان كانت بالطبع وعنيت بذلك الصدور بالذات عن الذات مع معرفة وعلم فذلك جائز فى مذهب الحكمة الناظرة فى المعانى وربما لم يجز فى مذاهب قوم حدوا ما اطلقوه عليه من العبارات فى صفاته بحد مقبول راجع الى امر مطاع فقالوا نسميه ربا وخالقا وموجدا ولا نسميه علة ولا مبدأ اولا وذلك تحريم لفظ ولا يحرمون معنى الاباحة المانعة كما لا يجوزون الاباحة المجوزة ولا يجب الاباحة الموجبة .

واقول ان له التمام والكمال بذاته من ذاته لا بغيره ولا من غيره فانه لا غير معه فى الوجود اعنى الوجود المساوق لوجوده الواجب بذاته بل كل ما فى الوجود منه وعنه وجد بعد وجوده فليس له فى وجوده مع ولا قبل حتى يستفيد منه حالا اويكتسب منه تماما اوكمالا والتام والكامل يقال على ذى التمام والكمال اذا كان من شأن طبيعته ونوعه ان تكون له صفات فكانت له باسرها من غير ان يعوزه منها شيء فحينئذ يقال له تام وكامل بقياس شخص آخر من نوعه لم تجتمع له تلك الصفات التى من شأنها ان تكون له بطبيعته ونوعه كالانسان مثلا الذى من شأنه ان تكون له بطبيعته ونوعه الكمال الذى (١) فى صحة مزاجه وتناسب اعضائه وقدرته على حركاته وتحريكاته وفطنته بقوة ذهنه وكماله بعلمه ومعرفته لسائر العلوم التى من شأنه ان يعلمها والصناعات التى

---

(١) كو - البدنى .

من شأنه ان يعملها (١) فيقال له حينئذ كامل من جهة اجتماع اوصافه التى من شأنه ان تكون له بنوعه واكمل واتم بالقياس الى شخص آخر من نوعه له بعض ما له من ذلك لا كله كصحة بدن من غير حسن وتناسب اعضاء او كليهما من غير فطنة اوفطنة من غير علم مكتسب ولا ملكة عملية يقدر بها على العمل فبذلك يقال الاول تام وكامل واتم واكمل من الثانى والاول تعالى له من صفاته عن ذاته وبذاته كل ما من شأنه ان يكون له لانه له بذاته ومن ذاته لا ينتظر فيه سببا خارجا عن ذاته حتى يوجبه له كما ينتظر المتعلم العالم والمستطب الطبيب فانك قد علمت ان كل ما للشئ بذاته لا يصح ان يرتفع عنه فى وقت من الاوقات التى توجد فيه ذاته .

وبالجملة فانا نصف الموجودات بصفات لها بها تمام وكمال وبهاء وجمال وحسن ومجد يتم ويكمل لمن كان له منها ما من شأنه ان يكون له فيوصف بذلك ويمدح ويفضل على ما من شأنه ذلك وليس له اوعلى ماليس له ولا من شأنه ان يكون له وكل ذلك اعنى الموصوفات وصفاتها والتامات والكمالات وتماماتها وكمالاتها موجودة فى الوجود عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته لانها اما عنه واما عن ما عنه وما (٢) عنه فعنه فهى عنه المتأخر منها احق بالنسبة اليه من جهة كونه افقر واحوج بذاته فى وجوب وجوده عن علله الكثيرة التى هى عنه فهو الى العلة احوج فان الذى يستغنى فيما يحتاج اليه باسباب اكثر افقر من الذى يستغنى فيه باسباب اقل وكل فقير الى شيء فهو فقير الى السبب الموجب لذلك والى سبب السبب والاولى بذلك هو السبب الاول الموجب لوجود كل سبب ومسبب فالافقر وهو المتأخر اولى بالعلة الاولى من حيث هو اليها احوج حتى يوجده باسبابه واسباب اسبابه والمتقدم احق بالنسبة اليه من جهة اخرى وهى كونه موجودا عنه بغير واسطة فكل صفة لموصوف انما هى له منه وهو معطيها له لا على طريق النقل بل على طريق الايجاد والتسبب كالنور من المنير والمصباح من المصباح اللذين لا ينقص فيهما ما عند المعطى باعطائه وما عنده عنده

(١) كو — يعلمها (٢) ما — ش صف — ظ — عما

بحاله لامحالة ان لم يزد بالعطاء لم ينقص بل يعطي اقل مما عنده كالنور من النور اومثله كالمصباح من المصباح اوا كثر منه في العدد والمقدار لا في النوع كاللهبة عن الشرارة ولايصح ان يعطي العلة ماهو اكثر مما لها في نوعه ومعناه وجوهره الذى هوصورته النوعية كما لايسخن الحار شيئا فيجعله احر منه وكالاينير النير شيئا فيجعله انور منه فكل جمال وبهاء وتمام وكمال لموصوف بوصف انما هو مع الموصوف به من عند العلة الاولى فلها منه اعني من ذلك الوصف اكثر مما لكل موصوف ولايمكن ان يكون اقل على ما قيل ، فاذا كنا نعرف ما للعلولات الاواخر دون الوسائط التي لانعرفها ولانعرف ما لها من ذلك من الملائكة والروحانيين ونعرف على طريق الجملة ان التي لتلك الوسائط من ذلك اضعاف ما لهذه التي نعرفها واضعاف الاضعاف لما علا منها وقرب من العلة الاولى فالذى للعلة الاولى اضعاف مضاعفة لما نعرفه مما نعرفه ومن نعرفه ولانعرفه فله من ذلك باسره الغاية القصوى بحسب الوجود (١) والموجود منه .

هذا قول مطلق في كل حسن حسن وجمال جميل وفضيلة فاضل وخير وبهاء ومجد وسائر ماتدل عليه الفاظ المدائح فللقائل ان يقول فيه من ذلك بمعنى المبالغة في كل ماهو خير وجمال وكمال وتمام على الحقيقة ويعني بما يقوله ويفهم مما يسمعه الغاية القصوى التي لايشاركه فيها المشارك في اللفظ والتسمية الا في بعض من المعنى يقل عن ان ينسب الى الكل نسبة معلوم الى معلوم في التجزية والاضعاف فله الحسن الاحسن والتمام الاتم والكمال الاكمل والخير الاخير والفضيلة الافضل بمعنى الغاية في ذلك باسره والغاية هاهنا من الوجود والموجود لامن المتصور المعلوم فانه غير محدود ويحده الوجود وهذه هي الصفات الايجابية . واما السلبية التي بمعنى التنزيه والتقديس والطهارة فكذلك ايضا ينبغي ان يتصورها العاقل في معقوله ويدل عليها بالفاظه في الاعدام والنقائص والمباينات والمضادات فتلك سلوب في العقل والمعقول ليست اشياء موجودة مرفوعة عنه اعني النقائص والاعدام وانما ارتفاعها عنه في عقل العاقل وتصور المتصور والا

(١) كو - الموجود .

فالذى يرتفع فى الوجود ويبعد عن الشىء الموجود انما هو شىء موجود كالضد والمباين فهو تعالى منزه مقدس عن الاعدام والنقائص فى ان يوصف بها او تنسب اليه من حيث هى اعدام فان الذى عنه هو الوجود لا العدم واما الاضداد والمباينات فينسب اليه منها ما يليق بالتنزيه والتقديس وهو البعد والابعاد من خسائس الموجودات التى هى عنه فى الوجود فى الطرف الاقصى فاذا قال قائل انها عنه ومنه على انه علتها الاولى التى بالذات من غير واسطة فقد قال بما يخالف التقديس والتنزيه والذى قاله النبى العالم فى ذلك ان الشر لايجاورك والاشرار لايقربوك ولا تقربهم فذلك معنى القدس والنزاهة وهو بعد الاشياء التى تنسب الى النجاسة من قدسها وابعادها عن مرتبة وجوده لا كما زعمه قوم، بان قالوا يجل عن معرفة الاشياء باسرها، وقال آخرون بل عن بعضها ولو وجب اجلاله وتنزيهه عن البعض لوجب عن الكل فان الكل بقياسه سفل وهو الاعلى وقليل وهو الاكثر وصغير وهو الاكبر وهو حى اعنى فعال عارف (١) بما يفعل فان الحى فيما نتعارفه يقال لمن هذه حاله حتى اذا فقد ان يفعل او ان يشعر بفعله قيل له موات او جماد كالانسان الميت فانه يقال له ميت لبطلان حسه وحركته وشعوره و معرفته والسيف يقال له جماد لعدم شعوره بفعله لكن الحى منا تصدر افعاله عن اعضائه بقوة فيها يفارقها بالموت فتعدم افعالها فالجسد منا والآلة هو الفعال الذى نشعر به لكن مصدر الفعل منه قوة هى نفس فيه وهو حى بها وميت بعدمها والله تعالى حى بذاته لا بقوة فيه كما فى الجسد منا وحياته له منه واجبة الوجود بذاتها لا كالنفس التى فينا فان وجودها بغيرها وعن غيرها وارادته لأفعاله على الوجه الذى سبق القول به .

وايضا فان افعالنا تصدر عن تصور ومعرفة من نفوسنا تتبعها عزيمة محركة لاعضائنا نحو الفعل لقصور نفوسنا عن اتمام الفعل بذاتها وهو قادر لا بقدرة بل بذاته يتم فعله بتصوره وارادته وهو معنى ما قيل من انه يقول كن فيكون وذلك

---

(١) كذا — والظاهر — فعالا عارفا — ح

ايضا

ايضا يكون منا بتصور يتبعه تفكر فى الموجبات والصوارف تخلص به العزيمة على ايجاب الفعل ثم تنبعث عنا الارادة للفعل بالعزيمة المصممة البرية عن الترجيح والتوقف والتردد بين فعل ولا فعل وبتلك الارادة الجازمة تحرك نفوسنا الاعضاء التى هى مبادى الافعال وآلاتها نحو الفعل وهو تعالى يحيط بكل شيء علما ويحضر فى علمه مع تصوره الأمر كل موجب وصارف معه معا لا يتوقف فيه على تردد الفكر من شيء الى غيره بل يسع علمه الكل معا فلا يكون بين معلومه ومفعوله زمان يروى فيه او يفكر فامره لذلك واحد لا ترداد فيه ولا توقف البتة وهو جواد بجوده بالوجود بذاته ولاجل ذاته لا لجزاء او عائدة تعود عليه مما يوجده ومن يوجده فان الذى يسمى من الناس جوادا هو الذى يعطى بغير جزاء مشروط ولا عائدة مطلوبة لكن الجواد منا وان لم يطلب العائدة ويشترطها ويقتضى بها فانه يتوقعها بالحمد والثناء والمجازاة ممن يعرفه بذلك فيجزيه على خلقه وجميل افعاله بايصاله الى بغيته من حاجاته ودفع ما يكرهه من مؤذياته والله تعالى غير محتاج الى شيء فان الكل له ومن عنده ولا يخاف شيئا فانه لاضد له فليس لجوده سبب سوى الجود الذى هو منه وله فهو الجواد حقا وكذلك هو الغنى ولا جود الاعن غنى فان الفقير اذاجاد فقد اضر بنفسه من جهة ما وهى حاجته الى ما جاد به وأتم من ذلك باسره ان الجواد والكريم منا يفقره الجود والكرم من اجل ان الذى يعطيه ويجود به من الاموال يعدمه هو وينتقل منه الى من جاد به عليه وجود الله تعالى لاينقصه شيئا كما قلنا فى النور والنار على طريق الفعل والابداع والايجاد والاحداث لا على طريق الانتقال لخزانته لا ينقصها عطاؤه كما ينقص خزائن الملوك فهو الحى القادر المريد الآمر الغنى الجواد العلى العظيم القدوس الطاهر العارف العالم على التحقيق بكل ما (١) ومن يوصف بشيء من هذه الصفات فانما يوصف بها على سبيل المجاز والاستعارة وبعض المعنى والحقيقة والوضع الاول بتمام المعنى منها له دون غيره فهذا قول جامع فى الصفات يفيد مع معرفتها صحة المعرفة بها وبما ينضاف اليها من

(١) فكل ما

كل فن من فنون المدائح فى كل لغة وبكل لسان .

الفصل العشرون

فى اثبات الغاية والعلة الغائية للوجودات

قد ثبت مما قيل الى ههنا وجوب وجود علة فاعلية هى مبدأ اول لوجود كل موجود سواها وقد كان سبق القول فى هذا العلم وفى الطبيعيات فى العلة المادية وفى الصورة وانها علة ايضا من علل المركبات وعرف ما الغاية وانها التى لاجلها يفعل الفاعل فاما ان لكل فعل ومفعول غاية وهل الغايات تنتهى الى غاية واحدة قصوى او الى غايات كثيرة فهو الذى يراد بيانه ههنا .

فقد قال قوم ان من الموجودات ما لاغاية له فى وجوده وفعله ، وقال آخرون بل لكل فعل وفاعل غاية لاجلها فعل الفعل واليها ينساق الفعل ، وقال قوم بكثرة الغايات القصوى كما قالوا بكثرة المبادى الاولى الفاعلة ، وقال قوم بوحدة الغاية القصوى وهم القائلون بوحدانية المبدأ الاول الفاعل .

والذين قالوا بان من الموجودات ما لا غاية له سموا مالا غاية له فى وجوده وفعله عبثا من جهة الفاعل وقالوا بما ليس عن فاعل قاصد وسموه اتفاقا وقالوا انه لايكون لغاية اصلا فمما قيل فيه انه عبث ولا غاية له حركة الفلك وما يتبعها من الكون والفساد الذى منه حياة الحيوان وموته وخلق النبات وعدمه فماغايته الفناءلاغاية لهو الكون يتبعه الفساد والفساد ليس بغاية فالكائن الفاسدلا غاية له ويتطرق الى الاوهام فى الغاية مثل ما تطرق فى الفاعل ان يكون لكل غاية غاية ولا يتناهى كما يكون لكل فاعل فاعل ولا يتناهى اما طولا واما دورا . فمانرى ان له غايات ولغاياته غايات الى غير نهاية الاب للابن والابن لابنه ولا يتناهى طولا والمطر لنداوة الارض ونداوة الارض للبخار الصاعد والبخار الصاعد للمطر فيكون المطر غاية لصعود البخار وصعود البخار غاية نداوة الارض ونداوة الارض غاية للمطر فتذهب الغايات فى ذلك دورا كما ذهبت الاسباب الفاعلية فى هذا فيجب ان نطلب الغاية الحقيقية على الاطلاق ان كانت وقبل ذلك فقد

علمت ان الغاية قد تكون علة لذى الغاية فى الذهن وقبل الوجود عند الفاعل ويكون الفاعل والمفعول الذى هو ذو الغاية علة لها فى الوجود كالكن من البيت فانه يسبقه الى ذهن البناء الذى كان فى ذهن البناء منه علة لكونه بانى البيت فكان علة لبناء البيت وبناء البيت صار علة لوجود الكن وحصوله فى الاعيان فكان من حيث هو غاية علة فى الذهن ومن حيث هو موجود فى الاعيان معلولا وليس ذلك فى كل غاية وانما هو فى غاية ما كالذى مثلنا فى الكائنات وفى الافعال الارادية الصرفة التى تفعل(١) بارادة حادثة تكون تلك الارادة علة كون الفاعل فاعلا ويكون سبب تلك الارادة ذلك الامر المتصور فى الذهن المطلوب حصوله فى الوجود وليس كذلك الافعال الطبيعية الصادرة عن طبائع الاشياء وذواتها التى لا يستأنف فعلها لغاية تعقلها وتصورها فان النار اذا احرقت لغاية فغايتها النار ايضا اى صيرورة المحترق نارا فغاية النار فى احراقها النار.

فان قيل ان النار الفاعلة غير النار التى لاجلها قيل انه كذلك فى الكلام الجزئى لا فى طبع النار الكلى فانها كذلك لذاتها وطبعها فان كان لها غاية غيرها مثل الطبخ والانضاج والاضاءة فهى غاية لغير النار اعنى لمستعملها فى ذلك ولذلك لا يكون الاحراق بهذا الاعتبار غاية قصوى اولى لكن غاية قريبة وكذلك لا يكون الكن للبيت غاية قصوى بل له غاية هى اعتدال الهواء المحوى فيه ولذلك غاية اخرى وهى اعتدال المزاج ولذلك غاية اخرى هى الحياة والالتذاذ بها وحياة الانسان المطلوبة بذلك جميعه غاية اخرى تكون له فى العقبى والمآل ولذلك كله غاية هى وجود العلة الاولى فالعلة الاولى هى الفاعل الاول وهى الغاية القصوى والفعل الاول بالقدرة والجود والغاية القصوى هى وجود الجود ووجود ما يوجد عنها بالجود والجود من الصفات التى تفعل بها الذات فالفاعل هو الذات والغاية هى الذات والقدرة والجود اسباب هى صفات الذات فما خرجت العلة (٢) عن الذات لان الصفات فيها عنها ولها ومن اجلها لا لغيرها فاما الاتفاق والعبث فقد قيل فى الطبيعيات فيهما ونعيد الآن كلاما فى المعنى.

---

(١) صف – تعمل . (٢) صف – العلية

فنقول ان لكل حركة ارادية مبدأ او مبادى قريبة وبعيدة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة للاعضاء والمبدأ الذى يليه هو العزيمة من النفس المريدة والابعد منه هو الشيء المراد بتصوره فى الذهن فالصورة الذهنية تبعث الارادة والارادة توجب العزيمة وبالعزيمة تحرك النفس المحركة فربما كانت الصورة الذهنية الباعثة للارادة هى الغاية التى تنتهى اليها الحركة وربما كانت الغاية غيرها مما يتوصل اليه بالحركه فاما ان تنتهى اليه الحركة او تدوم عليه الحركة .

مثال الاول ان الانسان ربما ضجر من المقام فى موضع ما وتخيل فى نفسه صورة موضع آخر فاراد المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت به الحركة اليه فكان مراده نفس ما انتهى اليه تحريك المحرك .

ومثال الثانى ان الانسان قد يتخيل فى نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذى يقدر مصادفته فيه فلا يجده فلا تكون الحركة انتهت به الى الغاية بل الى ما يقرب منها حيث يتحرك منه الى مكان الصديق فصارت الغاية الحقيقية هى التى تنتهى اليها الحركة فى كل حال وعندها والتى لا تنتهى اليها وعندها غاية مظنونة فليس يجب دائما ان يختلف الامر فى ذلك ولاأن يتفق الا ان الشيء الذى تنبعث اليه الارادة يكون لشوق نفسانى حادث بعد مالم يكن فى الارادة الحادثة قديم فى القديمة ودائم فى الدائمة فكل حركة ارادية مبدؤها الاقرب هو القوة المحركة للاعضاء المتحركة ومبدؤها القريب شوق والشوق يتبع التخيل والتصور والفكر فى صورة ذهنية فالمبدأ الأبعد هو تلك الصورة الذهنية ولكل مبدأ حركة غاية لامحالة والمبدأ الذى لابد منه فى الحركة الارادية له غاية لابد منها فان اتفق ان يتطابق المبدأ الاقرب وهو المحرك الذى فى الاعضاء ولها والمبدآن الآخران اعنى الشوق الارادى والصورة الذهنية كانت نهاية الحركة هى الغاية للمبادى كلها ولم يكن ذلك عبثا وان اتفق ان يختلف حتى لا تكون الغاية للمحرك غاية للمشتاق وجب ضرورة ان تكون للمشتاق غاية اخرى بعد غاية القوة المحركة التى حركت العضو للطلب لان الحركة الارادية لا تكون بلا شوق

مرجح الارادة الفعل على تركه والشوق معنى اضافى من شيء الى شيء فاذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء آخر غيره لامحالة فالحركة تراد لذلك الشيء فيكون وجوده بعد انتهاء الحركة فكل نهاية ينتهى اليها المتحرك اوتحصل بحركته لكن بعدها اويكون الشيء (١) قصدها بالحركة فهى غاية ارادية وليست عبثا اعنى لغير غاية فكل نهاية تنتهى اليها الحركة وتكون هى بعينها المشوقة المتصورة ولا تكون للمشتاق بحسب فكرته فهى التى يقال انها تسمى بالعبث. وكل غاية ليست هى نهاية الحركة ومبدؤها شوق تخيلى من غير فكرة مثل التنفس اوحركة المريض تسمى جزافا او قصدا ضروريا او طبيعيا فان كان المبدأ تخيلا (٢) مع خلق وملكة نفسانية سمى ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال ومايتبع الخلق منها يكون عادة لامحالة واذا كانت الغاية التى للقوة المحركة وهى نهاية الحركة موجودة ولم توجد الغاية الاخرى المشوقة سمى ذلك الفعل باطلا كمن وصل الى المكان الذى قدر فيه مصادفة الصديق فلم يصادفه او الرامى الذى لا يصيب مقصوده وانما هو باطل بالقياس الى المشتاق دون القوة المحركة من حيث هى محركة والا فالمحركة قد انتهت بالحركة الى غايتها ومصادفة الصديق غاية غايتها عند المشتاق، فمن يقول ان العبث فعل لا غاية له فقد كذب ومن قال (بان العبث - ٣) ليس له غاية هى خير حقيقى او مظنون فقد اخطأ فان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم تكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس هو مبدأ حركته ولا الى اى شيء اتفق. واللاعب بشعر لحيته يقال له عابث ومبدأ حركته القريب هو القوة المحركة والذى قبله شوق خيالى لا فكر معه فليس فيه غاية فكرية وفيه الغاية التى للشوق الخيالى وللقوة المحركة وانما ليس له غاية بالقياس الى ما ليس له مبدأ فان كل فعل نفسانى يصدر عن الفاعل بارادة فعن شوق وطلب نفسانى وذلك مع تخيل مستقدى الفكرة او غير فكرة فان كان مستقصى الفكرة طلب الغاية العقلية وان لم يكن فهو طالب غاية خيالية اما طبيعية واما عادية لان الشوق الى هذا الفعل العبثى صدر عن عادة مطلوبة

(١) صف - الشوق (٢) كو - تخيلا ضروريا (٣) من كو -

بالطبع . واما الكرا هية شكل وهيئة حصل منها ضجرا وملال او كلال اقتضى التحرك الى هيئة اخرى كالمتقلب فى نومه وجلوسه او المتحرك عن المملول الى الجديد المساوى للمتروك وهو مطلوب عند النفس بحسب حالات البدن فان الملال يوجد للنفس من جهة الحالات البدنية التى لا تستحق الا قامة على بعضها دون بعض فينتقل من بعضها الى بعض فيلتذ بترك المتروك ونيل المطلوب الجديد حتى يصل كل واحد منهما فى دورات الزمان الى قسطه بالنسبة الى النفس . فليس امثال هذه الاشياء خالية عن غايات وانما تخلو عن غايات ما وليس الذى له غاية له كل غاية ولا كل غاية غاية لكل شيء فى كل فعل . وتشتبه الغايات بالذات بالضرورى الذى هو غاية ما بالعرض . والفرق بينهما هو ان الغاية بالذات تطلب لذاتها والضرورى اما ما لا بد منه فى وجود الغاية مما هو علة لها مثل صلابة الحديد للقطع ، واما ما لا توجد الغاية الا بوجوده وان لم تكن علة وانما هو لازم العلة مثل انه لابدان يكون جسما ثقيلا حتى يتم القطع به والحديد انما يقطع لصلابته وشكله فى حدته لا بثقله فى كل وقت فان ثقله لو عدم لقد كان يستناب عنه بقوة يد الضارب والغايات العرضية الاتفاقية قد سبق الكلام فيها فى الطبيعيات .

ووجود مبادى الشرف الطبيعة هى من الغايات العرضية اللازمة .

والغاية التى تحصل من فعل الفاعل تكون على ضربين وذلك انها اما ان تكون صورة وأثرا فى منفعل قابل اولا تكون واذا لم تكن صورة ولا أثرا فى منفعل فهى تكون فى الفاعل لا محالة لانها ان لم تكن فى احدهما كانت جوهرا قائما بنفسه وهو محال لما قيل من ان الحادث بعد ما لم يكن يكون حدوثه فى قابل لحدوثه وهو الهيولى او المادة لا محالة مثل صورة الانسان ووجودها فى مادته فان حصولها فيها غاية للقوة الفاعلة . والأكتمان فى البيت غاية للبانى فتكون للغاية نسب (مختلفة الى امور كثيرة ـ ١) هى قبلها فى الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل وهو بالقوة ونسبة الى القابل وهو بالفعل

(١) كو ـ نسب الى امور مختلفة كثيرة .

ونسبة

ونسبة الى الحركة فهى بقياسها الى الفاعل غاية وبقياسها الى الحركة نهاية تنتهى عندها وبقياسها الى القابل المستكمل وهو بالقوة خير ومصلحة لان الشر هو عدم الكمال والخانه التى هى افضل والخير الذى يقابله هو الحصول والوجود بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل صورة فهى خير بالقياس الى ذات الفاعل لاالى ذات القابل. فاذا نسبت الى الفاعل من جهة ماهو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه(١) من جهة خروجها من القوة الى الفعل واستكماله بها سميت خيرا اذا كان الخروج من القوة الى الفعل فى معنى نافع فى الوجود اوبقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية عقلية. واما ان كانت تخيلية فليس يجب ان تكون خيرا حقيقيا بل قد تكون خيرا مظنونا فيكون اذا كل غاية باعتبار ما غاية وباعتبار آخر خيرا ما حقيقيا اومظنونا فهذا حال الخير والعلة التمامية .

واما ماقيل فى السماء من أنها لاغاية لحركتها فقد قيل فيه فى الطبيعيات ان الحركة هناك أتم فى لزوم الفعل الطبيعى به والاستمرار على مقتضى الطبيعة من سكون الارض فى حيزها وان تلك الحركة يشتاقها المحرك الذى هو نفس الفلك شوقا طبيعيا اراديا لحفظ نسبة اجزاء المتمكن فى اجزاء المكان وفى اجزاء الزمان فهى اوجب والزم ولا تعب فيها ولا مشقة يتكلفها المحرك بنفسه ولا جسمه لانه ليس فيه طبيعة اخرى تخالفها. وانما الذى يتعب من المتحركات هو الذى تكون فيه القوى المتضادة فيتعب التابع براحة المتبوع الذى توافقه الحركة بطبعه كما يخالف ذلك بطبعه ولايعرض لها الملال كما لايعرض لها الكلال فانهما انمايكونان لاختلاف القوى والا فالمشتاق الى الشئ بذاته وطبعه لايمله بذاته وطبعه ولايكرهه وانما يمل ويكل قرينه الذى يتبعه ويطاوعه فى تباعته فان الاجزاء البخارية من الماء التى تصحب الهواء الحار فى حركته الى فوق هى التى تعيده منحطا الى اسفل اذا ضعف المتبوع وقوى التابع فما لا تركيب له لايقتضى بطبعه الاشيئا واحدا ابدا ولايعرض له منه كلال ولا ملال فانهما لايوجدان الامع اختلاف القوى .

واما حياة الحيوان وموته فقد ذكرت فيه الغاية فى الطبيعيات ايضا وأنها

---

(١) كو — الى القابل اليه

خروج كل ممكن من القوة الى الفعل وبقاء الانواع بتعاقب الاشخاص . وبالجملة فالغاية العامة للموجودات الوجود ودوام الوجود وحصول ما بالقوة بالفعل فبذلك ينتسب المعلول الى علته يتشبه بها بحسبه فيكون له من مشابهتها بالوجود والكمال ما من شأنه ان يكون له كل ذلك من المبدأ الاول فى الموجودات ومما عنه منه وهو منه لاجله فهو فى الكل لاجله فهو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل الاول لكون غايته فى فعله جوده وكمال وجوده اعنى وجوده الكامل التام الذات والصفات فلكماله وتمامه وجد عنه مايوجد فما تم بايجاده ولكن اوجد بتمامه وصدر عنه ما صدر لذاته عن ذاته ولكمال ذاته الموجب لوجود ما صدر عن ذاته فهو المبدأ الاول وهو الغاية القصوى، وكما ان كل موجود عنه وما عنه لاجله فكل وجود وكمال وجود عنه لاجله فهكذا يعلم انه الغاية القصوى كما علم انه المبدأ الاول والاول كان لاجل غيره لقد كان ذلك الغير يتقدم وجوده وجود مايفعل لاجله ويكون بتقدمه ذلك مشاركا للاول فى علية خلقه فلايكون وجوده عن الاول فأنه لايوجد لغير غاية فلو كان هذا من الاشياء التى أوجدها لقد كان تكون ايجاده له لغاية هى غيره وهو الغاية التى لاغاية بعدها هذا خلف. فاما ان يكون هو الغاية الاولى واما ان لايوجد غيره وادا لم يوجد غيره كان واجب الوجود بذاته فالغاية القصوى فى ايجاد كل موجود واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بذاته واحد فهو المبدأ الاول الفاعلى وهو الغاية القصوى. وهذا كان مقصودنا فى هذا الفصل بأسره فان اتعب فيه استقراء الجزئيات وحل مايتشكك به فى بعض المسائل الجزئية فهو مما لايشكك فى هذا البيان الكلى الذى كل بيان جزئ فى ضمنه .

الفصل الحادى والعشرون

فى اشباع الكلام فى تناهى العالم

علل الموجودات بأسرها متناهية وفى كل طبقة منها مبدأ اول ولها بأسرها فى طبقاتها مبدأ واحد واجب الوجود بذاته لاشريك له فى ذلك فأنه قد سلف

البيان

البيان بان وجود المعلول يحصل مع وجود علته اذا كانت على تمام عليتها واذا فرضنا المعلول علة ولعلته علة فليس يمكن ان يذهب ذلك ويتسلسل الى غير نهاية فى الوجود لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة مطلقة للعلة والمعلول وهما معلولان لها اعنى العلة والمعلول لعلة العلة وله اليهما نسبة المعلولية وان اختلفا فى كون احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة. وان كثرت الوسائط ففيها لا محالة علة قريبة للمعلول الاخير الذى اعتبرت معلوليته وفيه الكلام فهى علة لشىء واحد وهو المعلول الاخير وهو ليس بعلة لشىء اعنى المعلول الاخير وعلة العلة تتميز عن العلة لا فى كونها علة بل لكونها علة لشيئين للمتوسط والاخير وكذلك علة علة العلة كلما ازدادت الوسائط كانت العلة الاولى علة للمعلول الاخير مع الوسائط بأسرها لا ترتفع عنها علية الاخير بعلية الوسائط بل تكون بالعلية احق من الوسائط التى وجودها عنها ووجود المعلول الاخير الذى يوجد عنها فلا يمكن ولا يعقل وجود الاخير الابعد ما قبله فما قبله معقول الوجود وقبل وجوده وقبل القبل اولى بذلك من القبل. فان قيل انها لا تتناهى الى اول كان معناه ان العلة الاولى غير موجودة ورفعها يوجب رفع الوسائط ورفع الوسائط يوجب رفع المعلول بالقياسات الشرطية الاستثنائية على وجه لا يرتاب به من يعقله حيث يترتب فى ذهنه هكذا ان كان المعلول الاخير موجودا فالوسائط موجودة وان كانت الوسائط موجودة فالعلة الاولى موجودة وان كان المعلول الاخير موجودا فالعلة الاولى موجودة. وعكسه هكذا فان استثناء نقيض التالى يوجب نقيض المقدم ان لم تكن العلة الاولى موجودة فالوسائط التى هى علل ومعلولات غير موجودة وان لم تكن الوسائط موجودة فالمعلول الاخير ليس بموجود فان لم تكن العلة الاولى موجودة فالمعلول الاخير ليس بموجود لكنه موجود هذا خلف. تسبب من قولنا ان العلة الاولى غير موجودة فأدى الى مكابرة العيان لخاصية المعلول الاخير عدم الخاصية وهو أنه ليس علة لشىء البتة وخاصية العلة الاولى أنها علة

للكل غيرها وليست بمعلولة لشيء البتة. وخاصية المتوسطات كثرت ام قلت انها علل ومعلولات. وليس معنى قولنا ان العلل لا تتناهى الا احد معنيين اما أنها لا تتناهى عددها عند من يعدها لكثرتها وعجزه عن عددها وهذا محتمل اذا نسب الى قدرة تعجز عن العد ولا يضر فى مسئلتنا. واما ان لا توجد العلة الاولى ورفع وجود كل متقدم من العلل يلزمه رفع وجود كل متأخر من المعلولات ويلزم من عدمه عدمه ففرض عدم الاول يلزمه فرض عدم الجميع لامحالة لان فرض وجود الجميع يلزم من فرض وجود الاول لامحالة لترتبه عليه فى قبالة الوجود. وقول القائل ان العلل قبل العلل تكون بلانهاية مع تسليمه لوجود الطرفين لا يضر فى المسئلة مع كونه محالا لان المقصود يحصل باثبات العلة الاولى. وكون الامر فى نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين فهو محدود بهما بالضرورة فهذا فى جميع العلل هكذا اعنى فى الفاعل والغاية اللذين ذكرناهما وبينا ان عليتهما شاملة لكل موجود معلول. فأما الهيولى والصورة فيحتاج بيان ذلك فيهما الى زيادة مبينة. فاما الهيولى والعلة العنصرية وهى ما يكون عنه الشيء ويكون هو جزءا ذاتيا للشيء وفى مثله يقال شيء من شيء فجزء الجزء جزء لا محالة لذى الجزء وهو فيه كالاول وذو الجزء منه كما كان من الاول مثل الخشب للكرسي والاجزاء الارضية من الخشب فان الاجزاء الارضية جزء من الخشب والخشب جزء من الكرسي اما من حيث هو كرسي حتى يكون الجزء الآخر الصورة واما من حيث هو مؤلف من اجزاء عنصرية حتى يكون الخشب جزءا والحديد جزءا آخر فجزء الجزء جزء لذى الجزء لا محالة.

والشيء من الشيء يقال على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو ماهو بأنه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي الذى معنى كونه صبيا كونه فى طريق السلوك الى الرجلية فاذا صار رجلا لم يفسد منه ما كان به صبيا بل استكمل وتم بالقياس الى ما كان عليه بحيث خرج من القوة الى الفعل ومعناه انه كان

الثاني

الثانى من الأول بمعنى كان بعده أعنى كان رجلا بعد ان كان صبيا فيحصل الجوهر الذى للاول بعينه فى الثانى والآخر هو الذى يقال بمعنى الاستحالة كالنار من الهواء فان الهواء بصورته التى هوبها هواء لم يحصل فى النار وانما حصل منه فيه معنى الجسمية. وبهذا المعنى يقال صار الابيض اسود بمعنى ان الجسم الذى كان جزء معنى الابيض صار جزء معنى الاسود وبطل البياض منه ولم يحصل البياض فى الاسود حتى يكون له جزءا ففى القسم الاول كان الاول الذى صار هو الثانى بعينه فى الثانى والثانى هو وزيادة وفى القسم الثانى كان شيء من الاول هو جزءه موجودا فى الثانى على أنه جزء له كما كان للاول، وقد سلف الكلام فى الاجزاء وانها لا تكون فى الموجود الواحد غير متناهية وبه نكتفى ههنا. ويحصل منه العلم بتناهى العلل العنصرية فان العلة منها جزء وعلة العلة جزء الجزء اوبعض وبعض البعض سواء امكن الانفصال اولم يمكن بعد ان يكون الجزء موجودا فى الكل متميزا عنه بالصورة والطبع وان لم (يكن - ١) يتميز بالانفصال والمباينة فيستحيل فيه ان يمضى الى غير نهاية ويكون غير المتناهى فيه حاصلا بالفعل سواء كانت الابعاض مقدارية او معنوية فانها تشترك فى انها الاجزاء الذى تكون بالاستحالة فالتنا هى فيه حاصل لا محالة بالنوع وهو المقصود واما بالاشخاص هذا من هذا الى غير نهاية مع الزمان فليس بمقصود ههنا ولا هو ممتنع على ما قلنا بل الهواء من النار كالنار من الهواء والمقابلة تقتصر فى الاستحالة على الطرفين حيث يفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فلا يتقدم احدهما بالطبع على الآخر بل بالعرض وفى الاشخاص دون الانواع، وانما القسم الاول كالرجل من الصبى هو الذى فيه تقدم وتأخر بالطبع فيكون الرجل من الصبى ولا يكون الصبى من الرجل . فهذان القسمان هما اللذان يقال فيهما كون الشيء من الشيء اعنى الكون عن الضد الذى يبطل صورة الاول بصورة الثانى بالاستحالة من الحار الى البارد ومن البارد الى الحار ويتم الكون عما ليس بضد كالرجل من الصبى ويتم العكس فى الاضداد (٢) الحار من البارد والبارد من الحار ولا يتم

---

(١) من صف (٢) كو- الاستحالة .

فى هذا كما يكون الرجل من الصبى ولا يكون الصبى من الرجل اعنى لا يعود الرجل صبيا فقد ظهر التناهى فيهما .

فاما تناهى العلل الغائية فيصح علمه بالبيان الذى ذكر فى تناهى العلل الفاعلية من جهة التقدم بالذات الذى للعلة على المعلول ويكون بهذا البيان احرى فان الغاية فى الذهن وغاية الغاية قبل الغاية و الذهن اولى بان لا يحصر ولا يحصره مالا يتناهى فان الغاية(١) التامية هى التى يكون الشيء من اجلها فاذا كانت غاية اولى كان من اجلها كل شيء ولم تكن هى من اجل شيء فاذا كان وراء الغاية غاية كانت الاولى لاجل الثانية وماهو لاجل غيره فليس بغاية قصوى وقد فرضت غاية قصوى هذا خلف . فمن جوز اللاتناهى فى العلل الغائية فقد رفعها فى انفسها و ابطل طبيعة الخير المقصودة عند الفاعل فى فعله وكذلك من قال باللاتناهى فى العلل الفاعلية فقد ابطلها بابطال وجود اولها والثانى بعد الاول بعدية بالطبع ان لم يوجد لم يوجد وطبيعة الخير هى الغاية الحقيقية والعلة التامية اذ الخير هو الذى يطلب لذاته وكل مطلوب لاجل غيره ينتهى طلب الطالب فيه الى مطلوب لذاته وقد سبق الكلام فى الخير واثبت الذاتى الحقيقى منه من جهة الاضافى العرضى حيث قلنا ان كان من الخير ما هو خير لشيء فمن الخير ماهو خير مطلق فى ذاته من غير نسبة الى شيء لان الخير اذا كان لشيء لم يخل اما ان يكون له خير آخر اعنى لذلك الخير الذى هو خير لشيء او يكون هو خير بنفسه اعنى خيرا فى نفسه فان كان له خير فالكلام فى ذلك الخير حتى يكون خيرا هو الخير فى نفسه ولنفسه اعنى وجوده بذاته ولاجل ذاته ومن ذاته فكذلك الغاية ان كان فى الوجود شيء هو غاية لشيء فذلك الشيء اما ان تكون له غاية اخرى فى وجوده واما ان يكون هو غاية فى نفسه فى وجوده فان كان له غاية فللغاية غاية وتنتهى لامحالة لان وجود القبل يتوقف على وجود البعد من جهة الترقى فى النهاية صاعدا فالنهاية قبل ذى النهاية فهى الخير المطلق لامحالة ولا يمكن الدور كما لم يمكن فى العلل الفاعلية . وقد صح ان العقول تام الغاية فى أفعالها و الغاية لأجل غاية الغاية فاول العمل فيها آخر الفكرة وآخر الفكرة

---

(١) كو — العلة

هى

هى الغاية القصوى فأول الوجود والايجاد العقلى يبتدئ من عند الغاية الاولى فالغاية الاولى فى الوجود قبل كل مابعدها .

واما العلل الصورية فهى متناهية ايضا من جهة انها اجزاء من ذى الصورة والاجزاء فى الواحد الموجود محدودة متناهية فقد بان واتضح تناهى العلل والمبادى للوجودات وصح وجود فاعل اول لا فاعل له ووجود غاية اولى لاغاية لها وان الفاعل الاول لا يصح ان يكون غاية وجود ذاته غير ذاته فهو خير فى نفسه لنفسه غاية لذاته فى وجوده فان الغاية الاولى لا فاعل لها غيرها فالفاعل الاول هو الغاية الاولى فالمبدأ الاول الفاعلى لسائر الموجودات هو الغاية الاولى القصوى فى الوجود لسائر الموجودات فكل موجود عنه ولاجله لا لأجل غيره ولاعن غيره لكن العلل الصورية لاتتناهى الى صورة الصورة حتى تكون لسائر الموجودات صورة واحدة كما تناهت الفواعل والغايات الى فاعل الفاعل حتى انتهت الى فاعل اول هو فاعل الكل وغاية الغاية الى غاية اولى هى غاية الكل فانه لاصورة للصورة حتى تنتهى الى صورة اولى كما للفاعل فاعل حتى ينتهى الى فاعل اول وكما تكون للغاية غاية بل يكون للهيولى هيولى حتى ينتهى الى هيولى اولى على ما (١) ذكرنا فى الطبيعيات فقولنا بتناهى العلل فى الفاعل والغاية والهيولى يكون بمعنى واحد من جهة انها فى كل طبقة منها تنتهى الى اول بخلاف الصورة وفى الفاعل والغاية بخلاف الهيولى فى ان فاعل الكل غاية الكل والفاعل الاول هو الغاية الاولى وليس كذلك الهيولى الاولى فانها لا تكون فاعلا ولاغاية ومعنى التناهى فى الصور هو التناهى فى العدد للعلول والتناهى الى صورة اخيرة فى التركيب للركب لافى صورة الصورة كما ينتهى الى فاعل اول هو فاعل كل فاعل وغاية قصوى هى غاية كل غاية فهكذا يعقل تناهى العلل ويتحقق ماحصل منه فى البيان .

الفصل الثانى والعشرون

فى البحث عن ذات المبدأ الاول وما هى وعلى اى وجه يعرفها العارفون

---

(١) كو - كا .

قد سبق الكلام فى هذا الكتاب فى علم العلوم و معرفة المعارف فى الفصول المنطقية و فى علم النفس الذى ختم به العلم الطبيعى بان المعرفة بالشىء الواحد تختلف عند العارفين بحسب مابه عرفوا لان العارف قد يعرف الشىء بذاته كمن يعرف الحرارة بلمسه الذى يدرك به نفس الحرارة بالذات واولا وما هى فيه بالعرض وثانيا وكمن يدرك اللون بالبصر والطعم باللسان والرائحة بالشم والصوت بالسمع فالمدرك لكل واحد من هذه بهذه الحواس يعرفه بذاته ويعرف به ما هوله مما يوصف به فيكون قد ادرك الواحدة من هذه الصفات بالذات والموصوف بها بالعرض لابذاته كمن يعرف الانسان بصوته المسموع او بمنظره وصورته المرئية اوبصناعته التى عملها كمن يعرف الكاتب بكتابته فتكون المعرفة من العارف للشىء،اما معرفة الذات بالذات حيث يدرك العارف الذات كما قيل فى الحرارة واللون ويكون لما ادرك عنده اسم يسميه به من جهة تلك المعرفة الذاتية لتلك الذات فتكون تلك الاسماء احق بان تقال فى جواب ما هو لهذه البسائط من المدركات بذواتها ، واما معرفة عرضية بالاحوال والافعال والصفات العرضية كما يعرف الانسان بصوته اوبلونه وشكله اوبكتابته فتكون الاولى معرفة ذاتية وهذه عرضية . وتكون المعرفة الذاتية على ضربين اما معرفة البسائط بذواتها واما معرفة المركبات بذاتياتها التى هى الاجزاء التى تركبت منها حقا تقها كما يعرف الابيض بانه جسم كثيف ملون بالبياض و العرضية تختلف بحسب الاعراض اما القارة كالحرارة والبرودة والسواد والبياض واما غير القارة كالحركات وتكون الصفات الذاتيات والعرضيات فى المعروف بالمعرفتين الذاتية والعرضية هى المعرفة اولا وبالذات والموصوف بهابالعرض الا ان الذاتيات جملتها هى الذات والعرضيات ليس هى الذات وانما هى دالة على الذات دلالة تعرف انها غيرها كما تعرف ان المحرك غير الحركة وليس الحركة ذاته ولاجزء ذاته فتلك معرفة استدلالية والذى سبق فيه الكلام الى ههنا من المعرفة بالله تعالى انما كان من قبيل المعرفة الاستدلالية العرضية لامن

قبيل

قبيل المعرفة الذاتية لأناعرفناه من جهة المبادى والعلل ووجوب تناهيها فى البداية الوجودية والنهاية النظرية الى مبدأ اول وعلة اولى ومن جهة الوجود الواجب والممكن وما لزم فى النظر من وجود واجب الوجود بذاته وتقدم وجوده على وجود كل ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره فكانت المعرفة الاولى بالمعلولات والثانية بالوجود الذى هو واجب بذاته فكانت معرفة عرضية عرفناه فيها بغيره ومن غيره لابذاته ولابذاتياته .

واما المعرفة الذاتية فانها لم تحصل لنا الى الآن لابذاته ولابذاتياته اما بذاته فلأنا لم ندرك ذاته الوحدانية واما بذاتياته فلأنه واحد لاتركيب فيه فلاذاتيات له . وان قيل ان له اوصافا ذاتية كالعلم والقدرة والحكمة على ما قلنا، فليس معناها انها اجزاء ذاته كالحيوان والناطق للانسان بل معناها انها له بذاته ومن ذاته لابغيره ولامن غيره كمساواة الزوايا الثلاث من كل مثلث لزاويتين (قائمتين–١) والشيء الذى له اوصاف ذاتية وفى حقيقته تركيب قد تدل عليه العبارة فيعرف بها معرفة ذاتية اذا وصفته بذاتياته التى له فيها نظائر كمن يعرف الشيء بجنسه من شريكه فى الجنس وبفصله من شريكه فى الفصل اومباينه فيه اومن بسيط هو نظيره كما نعرف الشيء الذى لم نره فنعرفه بمثله الذى رأيناه والله تعالى لاشريك له ولانظير ولاشبيه ولاضد حتى يمكن ان نعرفه بالمماثلة من الشريك والمشابهة من النظير والشبيه والمباينة من الضد وليس الله تعالى وحده الذى عرفناه فيما عرفنا وعلمناه فى العلم الذى اشتمل عليه هذا الكتاب الى هذا الموضع بالمعرفة الاستدلالية دون الذاتية الحقيقية بل وملائكته الذين نعرفهم بأفعالهم ومنها فى السماوات والارض ونفوس البشر وغيرها من نفوس الحيوان والنبات انما نعرفها كذلك ايضا من آثارها وافعالها وذلك لما ذكرناه فى علم النفس من ان نفوسنا ملهمة فى مقارنة الاجساد بالتطلع الى الادراك من سبيل هذه الآلات والحواس فاذا رمت ادراك شيء مما طلبته فى المرئيات بالعين اوفى الملموسات اوفى (المسموعات–١) اوفى المشمومات اوفى المذوقات التى هى سبل الادراكات

---

(١) من صف .

والمعارف التى الهمتها وعرفتها وعرفت المدركات من قبلها من حيث عرفت فلما فكرنا قليلا علمنا ان الموجودات لايلزم ان تكون هذه لاغير وان لاتكون معها غيرها فى الوجود ولما نظرنا نظرا عقليا عرفنا معرفة استدلالية وجود موجودات هى غير هذه المحسوسات لم نعرفها بذواتها اذ لم ندرك ذواتها بل من افعالها ومعلولاتها كما عرفنا المحرك (١) بالحركة والعلة بالمعلول اذ لم تكن لنا آلة ندرك بها هذه الموجودات كالعين للمرئيات والاذن للمسموعات فنا جتنا الافكار الصحيحة بانه قد يمكن ان تكون لادراك هذه آلة او آلات لم تخلق لنا كما لم تخلق العين لمن خلق اعمى فانه لايعرف العين ولا ما يدرك بالعين كذلك يمكن ان يكون حالنا فى العجز عن ادراك هذه المدركات لعدم هذه الآلة اولاتكون لها آلة عدمناها وانما يتم ادراكها للنفس بذاتها عند تجردها عن آلاتها بالتفاتها عنها الى ذاتها ومنها الى هذه المدركات كما ندرك المتصورات الذهنية فى اليقظة والمنام وندرك منها المبصرات بغير عين والمسموعات بغير اذن كما بيناهناك واوضحنا ان للنفس ادراكا بذاتها مع تجردها عن هذه الآلات والتفاتها عنها ولها ادراكا بآلاتها هو بالحقيقه بذاتها كما اوضحنا هناك ايضا فكذلك يمكن ان يكون لها ان تدرك هذه الموجودات التى هى اقدم وجودا من هذه المدركات اما بذاتها على التجريد والانفراد عن هذه الآلات واما بآلة اخرى ان كانت مما توجد فى جملة الموجودات وكما ان النفس تستعين بالنور على الادراك بالعين ولا تكتفى فى ادراك المرئى بالعين دون النور الواقع على المرئى فانها به وفيه تبصر فتبصره اولا وتبصر به غيره كذلك يمكن ان يكون لها من الموجودات الالهية ما يجرى مجرى النور للعين. تبصره اولا وتبصر به غيره فان النور يقال فى العرف اللغوى على شعاع الشمس وضوئها الواصل الينا منها وعلى نورها الذى فى ذاتها وجوهرها الذى نعلم ان النور يصدر عنه الينا وعلى نور القمر وضوئه الذى فى ذاته والذى يشرق منه على غيره كذلك ايضا وعلى النور الذى فى لهبة النار وما يشرق منها على غيرها . وبالجملة على ما يرى بالعين اولا وبالذات ويرى به غيره هذا فى التسمية اللغوية

(١) كو– المتحرك .

بحسب

بحسب العرف والمعرفة الا انا نعلم ان النار الصرفة لا يظهر لها هذا النور حتى تختلط بها الاجزاء الدخانية المتحللة من الاجسام الارضية وحينئذ اما ان تختلط بها اختلاطا تكون فيه الاجزاء الارضية اغلب واكثر فيصير المرئى دخانالالهبة معه ولا نور اوتكون النارصرفة كما تكون فى فضاء التنور البالغ فى الحرارة وفيه جمرمن غير لهبه الذى يشعل ما يدخل اليه من غيران يلقى ما فيه من جمر ويكون شفافا لا لهبة فيه ولا نور فالنور الظاهر فى هذا المخلوط كما قيل فى الطبيعيات ليس من الاجزاء الارضية الكثيفة المظلمة بل من النار اللطيفة الشفافة يظهر على سطوح الاجسام الكثيفة كما يظهر نور الشمس على جرمها الكثيف الذى لا ينفذ البصر فيه وعلى الارض وما فيها من جبل وجدار وعلى جرم القمر الكثيف ولا يظهر فيما بينها وبين هذه المستنيرة منها من الفضاء والهواء للطافته ولا شك انه فى الواسطة والذى فى البين وهو الفضاء الذى بين الارض والسماء قبله علـى الارض لانه هو الاقرب والمتأدى من جسم الى جسم كالحرارة والبرودة وغيرهما يتأدى الى الاقرب قبل تأديه الى الابعد فان ضوء المصباح الضعيف يضىء ما قرب منه مع ضعفه حتى كلما قوى انار الابعد فالابعد فنور الشمس فى الفضاء الذى بين الارض والسماء مثله على الارض اواكثر منه لكنا لا نراه وذكرنا العلة فى كوننا لا نراه وهى ان النور البصرى منا لا يرى شيئا بالذات حتى يكون مستنيرا ومع استنارته كثيفا لا ينفذ البصر فيه فهذا النور موجود فى النار لكنا لا نراه لما قلناه فمن عنى باسم النور ما نراه لما قلناه ونرى به فالنور ذلك الظاهر ومن عنى به ما هو احق منه بالمعنى لكونه العلة الموجبة فالذى فى النار اولى فالنور يصح ان يقال باشتراك الاسم على النور الذى نراه ونرى به وعلى علته ومبدئه الذى عنه يصدر وهو محض حقيقته فنفوسنا ترى الاشياء وتريها وتظهرها وتبديها فهى نور ايضا وعلتها وسببها الذى عنه صدر وجودها احق بذلك منها ونسبته اليها كنسبة نور الشمس الى نور القمر ونور الشمس ليس هو علة اولى بل هو معلول وعلته لو كانت قريبة لأبصارنا لظهرت لنا اكثر من

ظهور الشمس لكنها غير ظاهرة لنا فعلة نورا لشمس احق بمعنى النور من نور الشمس وكذلك حتى تنتهى الى ما ترى كل شيء ويصدر عنه وجود الانوار باسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها فهو نور الانوار كما هو مبدأ المبادى فهو ابعد من ان يرى بالعين واحق بان يرى لكونه الأظهر فى الوجود والاسبق والاحق بالوجود فالنفس اذا تطلعت بذاتها نحو مباديها وعادت بنظرها الى جهة بدايتها انتهت بنظرها اليه واستعانت بمباديها القريبة عليه كما يستعين نور البصر بنور الشمس على الابصار فهو الاظهر فى وجوده ولمن هو اليه اقرب والاخفى على ابصارنا التى نورها من نوره ابعدوا لادراك انما يكون للوجود ولايدرك المعدوم وان كان من نوع ما يدرك فالذى وجوده اقدم واثبت هو فى نفسه اظهر ولمن هوبادراكه اولى وعليه (١) اقوى وابعد ممن يضعف عن ادراكه كما تضعف عيون الخفاش عن ضوء النهار والذى ندركه باذهاننا فى يقظتنا ومنا منا هو من هذا القبيل وتدركه نفوسنا بذاتها اذا تخلت فى المنام عن حواسها ومحسوساتها والصورة المدركة بالذهن موجودة فى الذهن وعنده ولولا ذلك لما ادركها مدرك فالمدركات الذهنية لها حقائق موجودة فى الاذهان وعندها اما وجودا قارا واما وجودا غير قار والوانها بالنوع غير هذه الالوان وطعومها وروائحها وسائر حالاتها المدركة كذلك ايضا وهى من قبيل مالاتدركه الحواس فالنفوس تدرك بذاتها ما يخفى مثله على حواسها وآلاتها فالموجودات التى لاتنالها الحواس (مثله – ٢) من النفوس التى عرفناها بافعالها والعلل التى استدللنا على وجودها من معلولاتها اما ان يكون لنفوسنا ان تدركها بذواتها اذا التفتت اليها بالكنه عن محسوساتها كما التفتت عنها فى المنام واما ان يكون لها ولبعضها دائما اوفى وقت من اوقاتها او حالة من احوالها آلة تدركها بها مثل ماتدرك بالروح البصرى ماتدركه من الادراكات البصرية وبالروح الدماغى ماتدركه من الادراكات الذهنية اولا يكون من شأنها ان تدركها وهذا القسم الاخير بعيد عن الامكان لان هذه المدركات الروحانية

(١) صف – علته (٢) من كو .

انسب

انسب الى جوهر النفس واقرب اليها بالطبع فهى بادراكها اولى وهى فى الحقيقة اظهر وجودا من معلولاتها المحسوسة فهى اولى بان تدرك والنفس اولى بان تدركها من هذه المدركات الأخرى فاما هذه الآلة التى حصلت فى حدود الجواز لبعض النفوس دون بعض وفى حال دون حال فلاتخرج عن امكان الوجود والعدم الاعند من كانت له حتى(١) تكون له ويعرفها بنظره الحكمى وتأمله الذهنى كما عرف الروح الخيالى والفكرى والذكرى .

واما ادراك النفس لها بذاتها فهو الذى يحكم به حاكم العقل والنظر الاعتبارى بشرط التجرد والتخلى بالتفاتها عن الغريب الى النسيب وعن الابعد الى الاقرب وعن الاخفى الى الاظهر كما ظهر لك البيان ان العلل اظهر واقدم وجودا من المعلولات عند من يقوى على الادراك كقوة البصر على نور الشمس الذى به يتجلى لمن قوى بصره وبه بعينه يحتجب عمن ضعف بصره كذلك هذه الموجودات النورانية الذوات التى تنالها النفس كنها بكنه لا سطحا بسطح كما قيل فى اللطيف الشفاف ومداخلته لما جانسه وكونه غير محجوب عنه فهى اذا التفتت الى هذه المدركات رأت عللها ومباديها الاقرب منها اليها بذاتها والابعد بسفارة الاقرب ومعونته كما نستعين فى الانظار الفكرية بالاقرب الى الفطرة على الابعد عنها ومن عادتنا وعادة السلف ان يسموا الموجودات الفعالة التى لاتدركها الحواس بالروحانيات وهى النفوس المتجسدة اعنى المتعلقة بالاجسام المرتبطة بها ومعها والمفارقة التى لا ترتبط بشىء ومن قبيلها الملائكة الذين هم انواع لانتم الاحاطة بمعرفتهم من طريق الاستدلال وانما نعرفهم من طريق افعالهم التى تظهر لنا فى المحسوسات وغير المحسوسات مثل مايظهر لنا فى اجسامنا ونفوسنا اما فى الاجسام فالتغايير المعلومة ، واما فى النفوس فكما نستولى على عزائمنا وارادتنا وخواطرنا واذهاننا ونناجى من نناجيه منا فى منامه ويقظته بما يعلم الجاهل ويبصر الذاهل ويهتدى الضال وينبه الغافل عرفها من قبلنا اصحاب الافكار والانظار التى حصلت بطول الاعمار وجودة البصائر وتعليم العالم للجاهل

(١) صف - حين (٢) كو - بالعلماء .

بكثرة العلماء فى تلك الاعصار الآهلة بهم (١) فسموها ارواحا وروحانيات وهى انوار من حيث ترى وترى وتبصر وتبصر فكل ما هو منها اعلا فهو نور النور والله تعالى الذى هو مبدأ المبادى وعلة العلل والغاية القصوى فى كل زيادة من فضيلة وخير فهو نور الانوار فهو احق بأن يرى ولسنا احق بان نراه لبعد نوعنا عن مقام منظره ومداه فهو الظاهر الخفى اما ظهوره فبذاته وصفاته ووجوده الواجب بذاته وما وجب عنه فى سائر مخلوقاته واما خفاؤه فعند من ضعف بصره الذاتى عن ادراكه كضعف عين الخفاش عند ضوء النهار يخفى عليها لكونه اظهر فيعجزها ويبهرها

ولله تعالى اسماء تسمى بها بحسب المعانى التى تعرف بها كما تسمى خالق الخلق ومعطى الرزق والموجد بعد العدم والموجب لوجود الممكنات والقادر والقاهر والرحيم والجواد ونحوها من الاسماء التى بحسب المعانى المختلفة عند العارفين فى تعرفهم ومعرفتهم ومابه عرفوا وكيف عرفوا وليس فى هذه الاسماء اسم يدل عليه بذاته دلالة الحرارة على الحرارة من جهة المعنى فكذلك نسميه بنور الانوار وانما يسميه باسم يدل على ذاته من عرف ذاته معرفة ذاتية فسماه من حيث عرف على طريق الوضع كما سميت الحرارة حرارة والنور نورا وحينئذ لايفهم معنى ذلك الاسم منه الامن عرفه كما عرفه وواطاه على التسمية من حيث عرفه فله عندالعارفين به اسماء يناجون بها انفسهم وغيرهم ممن شاركهم فى المعرفة والمواطأة على التسمية بحسب المعرفة واذا كان هو تعالى يعرف ذاته وهو بذاته اعرف من سائر مخلوقاته فتسميته لنفسه تكون كذلك ايضا فاذا تعرف الى عبد من عبيده وقدره على رويته ومعرفته وما اختاره من الاسماء لذاته فى تسميته كان ذلك الاسم هو اسم الذات على الحقيقة فهو اخص الأسماء من اخص المسمين لاخص مسمى فلاعجب ان ينطاع للداعى به ما فى السموات والارض جميعا .

وقد ادعى فى هذا من الدعاوى وقيل فيه من الاختلافات المحالة ما لا يتناهى

(١) كو - بالعلماء .

بقياس زماننا ومعرفتنا وفيه حق لامحالة من هذا القبيل يعرفه من يعرفه ويشتبه على من لا يعرفه بما ليس منه فاعرفه انت على طريق الجملة هكذا .

فاما من يعتقد فيه تعالى انه يرى بالعين التى هى هذه الجارحة فقد اخطأ وبعدعما اوضحناه جدا فان العين حجاب بقياسه يستعان بتركها على ابصاره لابها بل هو على ما قيل اظهر فى وجوده واخفى من ان يدرك بها فانها آلة للنفس فى ادراك ما دونها لا فى ادراك ما فوقها والادراك لما فوقها اولى بذاتها منه بآلاتها وانما نستعين على رؤيته بما هو أعلى واقرب اليه منها لابما هو ابعدوادنى . فقد صح ان ذات المبدأ الاول ان استعير لها اسم من جهة المعرفة بها فنور الانوار لائق بتسميتها

وقد يعرف الانسان مالا يدركه بما يدركه حيث تحصل له المعرفة به من المشابهات الموجودة فيما يعرفه والمخالفات التى يتميز بها فيقال ان العنقاء لها جناح مثل ما للنسر وانتصاب قامة كالانسان ومخلب كالمفترس واثداء فى الصدر كالمرأة وريش كالطائر ومنسر كالجارح وليست بادية البشرة ولا ناطقة كالانسان ولا عديمة الاثداء كالطائر ولا ذات اربع كالحيوان الذى هو كذلك . فاجتمعت معرفتها من صفات هى مشابهات ومباينات فى ايجابات وسلوب فيعرفها بذلك من لم يرها ولا رأى نظيرا لها فى نوعها فيعرف الشىء بجنسه كما عرفت العنقاء بانها حيوان وبفصله النوعى كما عرفت بأنها طائر ثم بالمشابهات والمباينات من الاعراض والخواص والله تعالى لا شريك له فى جنس فيعرف بجنسه ولا فى فصل منوع ولا فى نوع فأنه واحد الذات لا يتجنس ولا يتنوع واذ ليس له مشاركة ذاتية فى الماهية لموجود آخر فليس له فصل ذاتى يميزه عن الآخر .

واما الاعراض والخواص فليس له شبيه ولا مماثل فى شىء منها فيعرف به فبقى ان يعرفه العارف اما بمعرفة عرضية مركبة من افعاله ونسبته اليها كما يقال مبدأ اول وعلة العلل . واما بسلوب صفات هى موجودة لغيره كما يقال انه لايأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يموت ولا يعدم ولاهو ابيض ولااسود ونحو ذلك من صفات المخلوقات التى يجل عنها وتنتفى عنه بالدليل النظرى . واما معرفة

ذاتية تدرك فيها ذاته بذاته على ما قلنا فهذا هو الذى حصله النظر وعبر عنه المنطق من معرفة الله تعالى ودل عليه من معرفة العارفين به .

الفصل الثالث والعشرون

فى الطرق العلمية التى ينتهى منها الانسان بعلمه الى معرفة الله تعالى

قد بان مما قيل فى هذا الكتاب ان الاستدلال على المبدأ الاول من الحركة على ما قيل ليس بحق ولا هو الطريق الخاص الى معرفته فانهم قالوا ان الحركات ترجع فى السببية الى الحركة المكانية ومن جملتها الى الحركة الدورية التى هى حركة الافلاك ووجود الزمان يتعلق بوجود حركة وهو دائم لا يتصور له بداية ولا نهاية زمانيتان فالحركة التى يتعلق وجوده بوجودها دائمة غير متناهية البداية والنهاية فالمحرك الذى يحركها غير متناهى القوة لانه يحرك مدة غير متناهية ولا يكون غير المتناهى من المتناهى، قالوا على ما بينا واوضحنا فى كتاب السماع الطبيعى حيث قالوا ان كل عظم وذى عظم موجود فهو متناهى المقدار فهو متناهى القوة فلا يمكن ان يكون محرك الحركة الدورية عظم البتة ولا له عظم والا لكانت قوته متناهية وذو القوة المتناهية لا يحرك حركة غير متناهية المدة بل فعل المتناهى متناه . ونحن فقد اوضحنا ان التناهى واللاتناهى الذى احتجوا به فى الطبيعيات حيث قالوا ان قوة الجسم المتناهى متناهية .

وانما احتجوا عليه بأن قالوا ان قوة للبعض (١) منه بعض قوة الكل ونسبة البعض الى الكل فى الجسم نسبة متناه الى متناه فنسبة البعض الى الكل فى القوة نسبة متناه الى متناه فكل قوة جسمانية متناهية . وتمثل على ذلك بقوة الحجر الهابط وثقله وميله فانه فى البعض بعض ما فى الكل من جهة الشدة فاما من جهة المدة فلم يذكر هناك ولم يبرهن عليه بل نقول نحن الأمر فيه بالعكس فان المدة فى البعض اكثر منها فى الكل فان الكل ينتهى بحركته الطبيعية الى مداه وموضعه المطلوب فى مدة اقصر من التى ينتهى فيها الجزء لان الكل اسرع حركة لكونه اشد قوة والجزء ابطأ حركة

(١) صف – البعض منه بعض قوة .

لكونه اضعف قوة فالحال فى المدة بعكسها فى الشدة فكيف يلزم نقل الحكم من جهة الاسم المشترك وهو انما اراد القوة غير المتناهية المدة فى تحريك الفلك لا الشدة فانه قد ذكر فى الطبيعيات ان القوة المحركة لا يصح ان تكون غير متناهية الشدة اذ لو كانت كذلك للزم ان يكون تحريكها فى غير زمان فالشدة فى هذا تخالف المدة زيادتها بنقصانها ونقصانها بزيادتها فكيف ينقل اليها حكمها والذى قاله هنا لك فى حركة الفلك من انه لو فرض منه جزء منفصل حتى تكون حركته فى الدوام مثل حركة الكل للزم منه ان يكون جزؤه مثل كله وهذا محال . والذى صح (انه محال -١) فيه هو المناية فى المقدار لا فى الفعل . واما قياس المدة على الشدة فقد صح فيه من جهة المدة الزيادة لا المساواة اعنى زيادة الجزء على الكل والضعيف على اقوى . فان قيل ان ذلك للبطء والسرعة والبطؤ بعض السرعة فى قوة الفعل وانما الكلام فى المساواة والدوام وهو الذى قيل انه لا يمكن، مثاله ان عشرة يحملون حجرا ويسيرون به بسرعة محدودة يوما واحدا بغاية جهدهم وطاقتهم ثم تنتهى طاقتهم فيلقونه فهو الذى لا يمكن ان يقال ان الواحد منهم يمكن ان يقله ويحمله ويسير به بتلك السرعة بعينها تلك المدة بعينها فهذه هى مدة التحريك التى لا يساوى فيها جزء القوة كلها بل كلما كانت القوة اقوى كانت على الدوام اقدر فالتى تحرك على الدوام كذلك مدة لا نهاية لها هى قوة غير متناهية فيقال ان هذا يقال فى الطبائع المتباينة التى يقهر بعضها بعضا كالحجر الذى تحرك الى فوق اوالى جهة غير جهة السفل فان قوة ثقله تتعب المحرك فتعجز قدرته عن الدوام وينتهى الى حد نا ما حيث تكون القوة واحدة فلا (منازع لها -١) فانا لو فرضنا الحجر الهابط يتحرك مدة طويلة او قصيرة ولا ينتهى فيها الى مركزه لم يكف ولم يتعب لا صغيره لصغره ولا كبيره لكبره بل نراه كلما تحرك هابطا ولم ينته الى مستقره ازداد ميلا وثقلا تسرع (٢) به حركته ولو كان يضعف على الدوام لقد كان يضعف فى بعض الزمان ضعفا له نسبة الى الاضعاف فكان كلما امعن فى الحركة ابطأ كما يبطئ الذى يتعب لكنه لا يتعب وانما يكف

---

(١) من كو (٢) كو - لا تسرع

لانتهائه الى المستقر المطلوب . وقد أقروا بان الفلك لايتعب لكون القوى فيه لا تتنازع بين موجب وصارف كما يتعب الحيوان فى سعيه بحركته الارادية وحمل مايحمله . فهذا البرهان لايلزم فى الحركة الفلكية التى ليس للتحرك فيها غاية محدودة ينتهى اليها ولا فى الجسم الذى يحركه النفس الفلكية قوة طبيعية يجاذبها ويمانعها فيتعب بالمجاذبة والمقاومة بل كما لا يتعب الحجر فى نزوله الى اسفل ولا تضعف قوته المحركة بتحريكها كذلك لا يلزم ان تضعف قوة الفلك ولا يعجزه الدوام فان موجب حركة يوم عنده مثل موجب حركة شهر بل مثل حركة سنة ودهر ولا يتغير الموجب اعنى لا تتغير الحركة ولا يتغير المتحرك .

والبرهان على ذلك غير مستقيم لأنه استعمل فيه الاسم المشترك فى المتناهى وغير المتناهى فلم تدل الحركة على المبدأ الاول على ما قالوا خاصة وقد اوضحنا فى الطبيعيات ان الزمان لا تعلق لوجوده بالحركة فى السببية ولا هو عرض لها يتبع وجوده وجودها على ما قيل وأنه كما ان الحركة فى زمان كذلك السكون فى زمان ولايرتفع وجوده بارتفاع الحركة ولايجب وجوده بوجودها . وقالوا بعد ذلك ان المبدأ الاول الذى هو غير متناهى القوة انما تحرك لا بأن يباشر الحركة لكنه تحرك كما يحرك العاشق المعشوق بشوق العاشق اليه . ونحن نقول ان المتحرك انما يتحرك بشوقه الى معشوقه ليقرب منه بحركته اليه ويطمع فى انتهائه الى مشاهدته او مجاورته فى مكانه ان كان ساكنا او يتبعه ان كان متحركا والحركة الدورية لا تنقل الفلك من مكان الى مكان بل تحرك الى جهة وعنها بالدور فان كان المطلوب فى الجهة التى اليها الحركة فما باله يتحرك عنها وان كان المهروب منه فلم يتحرك اليها فان الحركة تكون من والى وما من شىء هو من فى الحركة الدورية الا وهو الى بعينه من حيث يتحرك (١) كل جزء ثم يعود اليه ثم يعود عنه ولو تجدد فيه من والى المتميزين لوقف المتحرك عند انتهائه الى ما اليه تحرك ولم يعد الى ما منه تحرك . اللهم الا بسبب آخر يوجب عزيمة غير الاولى على قصد غير الاول وما زادوا على الشوق والمعشوق حتى لا يجعلونه

(١) صف – يتنهى .

مباشر للحركة قالوا فان مباشر الحركة يكون نفسا فى ذلك الجسم المتحرك فيحرك الجسم بالذات ويحرك نفسه بالعرض بحركة الجسم كحركة الملاح فى سفينته بل المبدأ الاول يوجب الحركة من المحرك المباشر للحركة فيتحرك لاجله عشقا له او شوقا اليه ولم يذكروا كيف هذا الشوق والى ماذا ولو قال لامتثال أمره وطاعته فى تقديره لكان اولى واسهل فان هذا يعرف منه لم وكيف ولايعرفان من ذلك، فالطريق الى معرفة الله تعالى من جهة الحركة الفلكية على الوجه الذى قالوا غير مهد، وانما الطريق التى سلك فيها من جهة المعلولات الى عللها والمبتدئات الى مباديها هى الطريق التى اوجبت عند عقول النظار وجود علة اولى لا علة لها وهدتهم الى مبدأ اول لا مبدأ له .

وهذا انما اهتدى به الحكماء القائلون بوجود العلة والمعلول معا فى الزمان حتى امتنع عندهم ذهاب ذلك فى علة قبل علة للمعلول الموجود الى غير نهاية وهى باسرها مع المعلول فى الزمان الواحد معا بل ويجب التناهى الى مايجب وجوده اولا وقبل حتى يوجد الثانى ثم الثالث حتى ينتهى الى المعلول المستدل منه وتكون القبلية فى وجوب الوجود لا فى الزمان فمن هذه الجهة حقت المعرفة بعلة العلل واول الاوائل .

ثم من جهة الوجود الممكن والواجب وهو ايضا من جملة النظر فى العلة والمعلول يخالفه فى العبارة واشباع النظر من جهة الامكان والوجوب وتستحكم المعرفة به من جهة ما يؤدى اليه النظر من وجوب تقدم وجود موجود هو واجب الوجود بذاته قبل كل موجود بغيره .

ثم صح بالنظر ان واجب الوجود بذاته واحد كما صح ان المبدأ الاول واحد فهذه ايضا طريق استخرجها المتأخرون المهتدون بعلم ارسطوطاليس وبمذاهبه وانظاره وفيها زيادة بيان ووضوح محجة وحصول معنى وسهولة مأخذ .

وطريق اخرى من جهة العلم وتعليمه وتعلمه ينتهى فيها النظر كما انتهى فى الوجود المعلول الى غير المعلول كذلك ينتهى فى النظر العلمى من عالم يتعلم من غيره حتى

ينتهى الى العالم بذاته الذى علمه لذاته بذاته من ذاته والطريق فيه بعينه هو طريق العلة والمعلول فى العلم من العلم حتى يكون (١ - العلم) الاول الذى هو علم الاول علة لكل علم بعده وهو غير معلول لعلم قبله قال بذلك الانبياء والعلماء ومحجته واضحة فى حدود العلة والمعلول فان المتعلم الذى تراه يستفيد علما من الناس انما يصح ان يستفيده من عالم وذلك العالم ان استفاد من عالم قبله حتى يمضى الى غير نهاية لزم فيه المحال الذى لزم من جهة العلة والمعلول وان انتهى الى عالم غير متعلم من غيره فذلك هو العالم الاول الذى علمه له بذاته كما كان وجوب وجوده له بذاته، لست اقول ذلك فى العلوم التى يتعلمها التلميذ من أستاذه على طريق النقل بل على طريق التصور والعقل فان التعليم من الاستاذ يكون بايراد لفظ يسمعه المتعلم فاللفظ من الاستاذ والسمع ليس منه وكذلك الفهم فان الاستاذ يقول والتلميذ قد يفهم ما يسمعه منه وقد لا يفهم فالفهم ليس من الاستاذ وكذلك التصور وكذلك التصديق وكذلك القبول وكذلك الرد وهو التعليم الحقيقى فان معطى الفهم والتصور والتعقل والتصديق والقبول والرد هو المعلم لا القائل، الا ترى ان القائل من البشر لا يقدر على تعليم كل علم لكل متعلم وانما يقدر من ذلك على ما يساعده عليه ذهن المتعلم بفهمه وتعقله وتصديقه وقبوله ورده اذ كان كل شئ من هذه فى موضعه وموقعه فذلك ليس من عطاء الاستاذ البشرى ومن اوتى الفهم والتصور والحكم بالتصديق والتكذيب والقبول والرد والاستدلال باستخراج الحجة على واجب الحجة العقلية فقد اعطى العلم بالقوة القريبة جدا من الفعل بالفطرة بحيث يستغنى بنفسه عن كل معلم من البشر وبذلك يزيد كثير من تلاميذ الحكماء فى الحكمة على استاذيهم وبه يصير كثير ممن لا استاذ له فاضلا حكيما فان المعلم الاول هو العالم الاول والكتاب هو أم الكتاب اعنى به الوجود لا بل أم الوجود الذى هو علم الاول الذى بحسبه امر فكان ما امر به على ما امر به بقدرته التى لا تعجز ولا تمانع فهذا ايضا طريق يهدى الى معرفة الله تعالى .

---

(١) من صف

وطريق

وطريق اخرى هى من جهة الحكمة العملية فان الذى رأيناه من خلق المخلوقات من السماويات والكيانيات (١) والجمادات والحيوانات والنبات من النظام فى الشخص الواحد والاشخاص الكثيرة والانواع المختلفة دل على ان الافعال فيها ترجع الى حكيم يسوق المبادى الى غاياتها والاوائل الى نهاياتها ويجمع بينها على حالة يستبقى بعضها ببعض وينتفع بعضها ببعض كما نرى فى النبات ان العرق الناشب فى الارض لاجتذاب الماء من اعماقها مخلوطا بما يجرى عليه وينجذب(٢) معه من اطائف الارض فى انجذابه وسيلانه حتى يصير غذاء للنبات ثم يحمله الى الساق الواحد الذى يصير ارضا فوق الارض بل واسطة بين النبات والارض حتى يقل مواضع الثمر من الشجر عن الارض الى الجو الذى يلقى فيه الهواء المنضج الملطف ويتلقى الافعال السمائية من جهة القوى الروحانية ثم تتفرق الاغصان فى الجهات حتى لا تتزاحم الثمار وتكثر بقدر كثرة المادة التى يحملها الساق من تلك العروق من تلك المياه الغائرة فعرقها ناشب فى الارض لاخذ المادة الجسمانية وفرعها صاعد فى الجو لاستمداد القوى الروحانية فيعيش هذا بامداد هذا وهذا بامداد ذاك احدهما بالروح الهوائية النارية والآخر بالمادة المائية الارضية ويجتمع لهما معا بذلك قبول القوى الفعالة السمائية حتى نرى النخلة تموت بقطع القلب الذى هو الرأس الاعلى وتجف العروق الناشبة فى الارض السفلى مع بقاء المادة عندها كما يموت القلب بانقطاع العروق الممدة ايضا هذا ولا يعرف احدهما مصلحته بالآخر فالعقل والنظر يشهدان بان الخالق المصور جمعهما بحكمة ومعرفه بمبدأ حالهما ومآلهما وكذلك نرى الاشخاص للانواع مسخرة فى الايلاد باستثمار النبات واستنتاج الحيوانات من غير ان تعرف الام والاب من الشجر ومن كثير من الحيوانات ذلك بل والناس ايضا مسخرون له باللذة الموجودة فى حركة الجماع للذكر فى الاعطاء وللانثى فى القبول حتى نرى الصدفة تنفتح على وجه الماء حتى يقطر فيها من الجو ما يقطر كالمنى من الذكر فى الفرج ثم تنطبق عليه وتغوص الى القعر محكمة الانطباق

---

(١) كو – الكائنات . (٢) كو – ينحدر –

الى ما تكمله القوة الفعالة درة فمن علم الصدف ذلك وهى مما لا حس له فكيف ان يكون له علم لحافظ الانواع بالاشخاص هو المسخر الملهم المصرف لهذه القوى فى هذه الافعال التى لا تعرفها كما يسخر الكاتب القلم فى كتابة الحروف التى يكتبها .

ثم نعلم ان هذا النظام ليس يصدر عن كثرة تعدد الاشخاص واجزاء الاشخاص من الاعضاء والاجزاء فى الحيوان والنبات والا لكان فعل كل جزء منها وكل شخص لما يخصه كما تجذب الجاذبة وتدفع الدافعة بل محصل الغرض المقصود بالجذب والدفع هو واحد للجاذبة والدافعة بل وللمدة والكبد فى الشخص الواحد بل وللذكر والانثى بل للذكور والاناث من النوع الواحد .

وخالق النظام فى افعال الانواع هو واحد للانواع الكثيرة والجامع فى ذلك بين الافعال السماوية والارضية ، هو واحد فى السماء والارض فهو ذلك الواحد الذى كان معلم المتعلمين بأسرهم هو مسدد افعال الفاعلين بأسرهم فهو عالم العلماء والعالم الاول والعالم بذاته وحكيم الحكماء والحكيم الاول والحكيم بذاته اذا عنينا بالحكمة ههنا احكام العمل بالعلم .

واعلم ان معرفة الواحد منا بصاحبه من اشخاص الناس ليس هو بان يراه بعينه فان المرئى منه بالعين هو جسمه الذى يناله البصر بلونه وشكله وما من ذلك ما هو هو له بالذات وانما هو له بالعرض اعنى الجسم واللون والشكل على ما عرفت فلو رأى الانسان صاحبه مرارا كثيرة فى زمان طويل ثم لم ير منه سوى ما تراه العين لم يكن قد عرفه الا معرفة بالعرض لا بالذات وبالاعراض البعيدة لا بالقريبة فان عرفه بافعاله الخاصة به كصناعة من صنائعه مثل كتابته او تجارته او صناعته(١) كانت معرفته له بما هو اقرب واخص واعرف فان عرفه بعلمه ومعرفته ورأيه ومذهبه واعتقاده كانت معرفته له اتم واخص من جميع ذلك لانه يصح ان يعرفه بما عرفه منه فى حضوره وغيبته وحياته وموته فان من يعرف ارسطوطا ليس الآن بمقالته فى علمه وحكمته اعرف به ممن رآه فى وقت حياته بشخصه وصورته ولم يعرف منه ما عرفناه الآن من علمه ومعرفته اللذين هما افضل صفاته

(١) كذا — ولعله — اوصياغته — ح

وخواصه

وخواصه فمن رأى شخصا من الناس ولم يعرف شيئا من خواصه وفضائله واعماله وصنائعه ولم يسمع له كلاما اوسمع ولم يعرف له معنى يعرفه به لم يعرفه وان عرفه ببعض ما فيه من الخواص دون بعض لم يعرفه حق معرفته فمعرفة الانسان بصاحبه بما لايرى من صفاته وافعاله اخص واكثر واشد معرفة منه بما يرى كمن عرفه بمقالاته ومعارفه وعلومه على ما قلناه فما نقص المعارف بمالا ترى العين هو المعرفة به من قبيل ما يرى بالعين لبعده عنه بالطبيعة والنوع فاذا كانت المعرفة باشخاص الناس لاتتم بالمشاهدة بل قد تكون بالإخبار والآثار أتم منها بالمشاهدة فمعرفة الله تعالى بافعاله ومعلوماته ومعلولاته ومخلوقاته اتم فى المعرفة من معرفة الانسان بصاحبه من مشاهدته له بالعين .

فاما اذاخاطب الانسان لصاحبه بان قال له وسمع منه وسأله واجابه فان الخطاب والمسئلة والجواب يكون باللفظ الذى يكون بالصوت المسموع وبحركة اللسان والشفتين فى الفم من الحلق بالهواء المتردد فى آلات التنفس فهو انما يدرك منه اولا وبالذات حالا فى الهواء وهى من الشخص ابعد بالنسبة اليه من صورة جسمه المرئية بالعين لكنها تدل دلالة ما على المعانى المقصودة من نفس القائل لنفس السامع فهى بذلك اخص من جهة ما تدل عليه من المعانى بمفهومها لامن الكلم بمسموعها فالمفاوضة معاملة تكون بين الانسان وصاحبه يعرف الجواب منها بالسؤال والعبارة بالاشارة فكذلك يكون لاهل الفطنة والمعرفة ما يعرفون به ربهم معرفة اتم من المعرفة برؤية العين حيث يدعوه الداعى فيجيبه لابصوت مسموع بل بمطلوبه المقصود ولو اجابه بكلام ليس فيه الغرض الذى طلبه لقدكان انقص فى اجابته له ومعرفته به من اجابته بغرضه ،وللعارفين من ذلك فى يقظتهم ومنامهم وما يتأملونه من حال امسهم فى يومهم ما تصح به المعرفة وتتم به المعاملة فى السؤال والجواب وما يدل الانسان من ذلك على ما عند غيره وانما يدله ما عنده ان كان له منه عند فان فى الناس من هو فى ذلك غنى مكثر ومنهم من هو فيه فقير مقل ومنهم من يعتبر بتامله وفكره ومنهم من لا يخطره

بباله ولا يتأمل فيه حالا من احواله فهذا بيان لمن يعرفه بما يعرفه ويدل كل انسان بحسب ما يعرفه .

فان قيل انه اذا رأى الجواب فمن اين يعلم ممن هو، قيل انه يعرف العلم من العالم فيعرف ان العالم بحاله عالم والذى سمع مقاله سميع والذى لبى دعوته سميع الدعاء والذى انصفه ممن ظلمه اوعوضه عن ظلامته عادل منصف والذى اعانه على من هو اقوى منه قوى قادر عالم بما فى السرائر مطلع على الضمائر فيعرف من هذه الاحوال والافعال فاعلها وانه ليس من البشر الذين يراهم ويسمع كلامهم ثم يرى فى ذلك من دليل العقل ما يزيده معرفة فيكون الداعى فى الارض والجواب فى السماء كطالب المطر للسقيا والغيم للجنة والصحو للتخلص من شدة المطر فى السفر ونحوه فمن يسمع فى الارض ويقدر على ما فى السماء هو ملك الارض والسماء ثم قد يجد ذلك فى مطالب اخص كمن يدعو لمريض اشكل امره على حذاق الاطباء فيبرئ برأ يشهد من خارج عما يعرفه المداوى ويؤثره الدواء واعجب من ذلك ان يكون الداعى فى بلدة والمدعو له فى بلدة اخرى بعيدة منها جدا بل والداعى فى جيل والمدعو له فى جيل بعده بمئين او ألوف من السنين أليس ذلك مما يدل على ان سميع الدعاء مع قدرته ورحمته دائم البقاء ولولا ان سبيل البيان وطريق البرهان غير طريق الدعوى لشرحت من ذلك ما عرفته من احوالى فى خاصتى واحوال من عرفته ممن له من ذلك نصيب نعرفه ونعتبر به لكن المخاطب بهذا لا يكفيه الاخبار فى الاعتبار دون الاختبار وانما يستدل من هذه السبيل كل احد بحسب دليله الخاص بمعرفته وبحسب خبرته واعتباره من تجربته وليس ذلك من خواص الخواص من الناس دون العوام الذين ما منهم الا من يلجأ عند ضرورته بطبعه الى من يظن انه سميع الدعاء حتى البوادى من العرب والاتراك والاكراد الذين لا يعرفون نبيا ولا علما ترى عندهم من ذلك معرفة بتجارب يعملون بحسبها يوفون بالنذور ويصدقون فيما يحلفون عليه ويدعو المظلوم على الظالم ويخاف الظالم النقمة فى ظلمه واذا

اتفق

اتقح وظلم فيكون متعديا على خبرة بل والحيوانات غير الناطقة ايضا تستسقى الوحوش المياه فى الفلاة وتضج الايايل من العطش رافعة رؤوسها الى منزل القطر من السماء كما الفت نزوله من هناك وتتحرك اليه بالطبع ويصيح المتأذى منها صيحة تدل على الاذى كصيحة المفترس من فزع المفترس والخائف من المخوف منه والهارب من الطالب والطالب بحسب طلبه وان كان لايعرف كيف يدعو والى من يدعو كما لا تعرف الطبيعة المسخرة فى ابدان النبات والحيوان ما تفعله من الجذب والامساك والاحالة الى طبائع الاعضاء .

وادق من هذا انا اذا اعتبرنا وجدنا لكل ارادة من كل مريد منا سببا ومبدأ منها ما نعرفه من اسباب ترد من خارج كسؤال سائل والتجاء ملتج وشكوى شاك واستدعاء مستدفع ومنها ما لا نعرف سببه وموجبه ونجد منها مايذهب بنا الى اغراض لانعرفها ولو عرفناها لطلبناها بجهدنا كمن ينفره ذاعر عن طريق مهلكة اويرده راد من ذاته (١) الى اسباب سلامته ولا امثل فان المخاطب بهذا من سبقت عنده فيه الامثال وكان له بها الاعتبار الان كل واحد منها يدل على فاعل لامحالة وان كان لايدل على من الفاعل وما الفاعل حتى يعتبر بما ذكرناه فيعرف من العلم انه عالم ومن القدرة انه قادر ومن تباين الطرفين انه عام القدرة ومن الاحكام انه حكيم ومن المعرفة انه عارف ونحو ذلك من الاحوال الحاصلة من الاعتبار فى كل حال فمن عرف من هذا القبيل بهذه المعرفة الخاصة الاعتبارية بعد المعرفة العلمية النظرية التى تضمنها هذا الكتاب فقد حصل له من هذا الاعتبار ما تزيد به معرفته بربه على معرفته بصاحبه ورفيقه من اشخاص الناس .

واما هل وراء هذا معرفة اتم فكيف لاهى معرفة ذات العارف منا الذات المعروف التى هى كما قلنا اعرف من كل ما نعرف لأنها بها يعرف كل مايعرف فان الموجد هو المظهر والمظهر هو فى ايجاب المعرفة من العارف بما اظهره اكبر من معرفة العارف والذى وجوده اوجب واتم فهو اظهر اذا كان الاظهار

(١) كذا — ولعله — من اذائه — ح

بالوجود فالمظهر هو الموجد والظاهر هو الموجود فالذى وجوده اوجب من كل وجود يجب ان يكون ظهوره اتم لكون وجوده الاقدم والاوحد وانما الظهور كما قيل قد يكون عند بعض المدركين حجابا وكما انه اذا انست العين بالنور الاضعف قدرت على ابصار النور الاقوى وتدرجت من الاقوى الى الاقوى فالاقوى حتى ترى ما كانت تعجز عن ادراكه فى اول بروزها من الظلمة فكذلك تكون النفس الانسانية اذا انست بالمدركات الظاهرة من عالم الربوبية قويت باقربها منها على ادراك ابعدها عنها حتى تنتهى بمعونة الاقرب الى الابعد والادنى الى الاقصى .

ودليل ذلك من العلوم النظرية والمعارف الحكمية ظاهر جدا حتى ان النفس لا تقدر على ثانيها قبل اولها وتعجز عنه عجزا يجعله عندها كالممتنع قبل الاول وبعده تراه عندها فى غاية السهولة، ومن ارتاض فى العلوم التى هى فى الترتيب قبل هذا وانتهى الى هذا يكون هذا القول عنده اقرب الى القبول ممن لم يرتض بشيء من ذلك فتلك هى السعادة القصوى التى لا غاية بعدها لطالب ولا فى الوجود فاما كيف تكون السعادة القصوى بذلك فقد قيل فى علم النفس وسيعاد فى خاتمة الكتاب .

الفصل الرابع والعشرون

فى الفرق بين الهيولى والنفس والعقل من جهة ما يحلها من الصور والاعراض

قد قيل فيما عناه القدماء بما سموه بالهيولى فى الطبيعيات ما حقق انه الجسم بمجرد معنى جسميته الذى يتصور فى الاذهان معقولا بتجريده ولا يوجد فى الاعيان على حال تجريد من الاشياء التى هى فيه التى سميت بالصور التى هو هيولى لها وقيل فى الجسم ما قيل مما فرق بين معنى جسميته ومعنى هيولانيته وان معنى جسميته هى كثافته التى بها يمانع الخارق له والنافذ فيه وان معنى هيولانيته هى قبوله للانفعال من الفاعل الذى يصوره بالصورة وان الهيولى الاولى بمجرد معناها

هى

هى التى لا كثافة لها ولا ممانعة فيها كما قال ارسطوطاليس، بجسم اجسم ولم يرد به اعظم بل اكثف (مما هو ألين منه واقل صلابة – ١) وانها لاتكون كذلك فى الوجود اعنى خالية من الممانعة .

والشىء النافذ فى الشىء يكون على ضربين ، احدهما نفوذ الاصلب الاكثف فيما هو الين والطف منه كنفوذ الحديد فى الخشب والحجر فى الماء والهواء ويكون ذلك لخرق الاكثف لما هو منه الين واقل كثافة وبتفريق النافذ لاجزاء المنفوذ وتحريكها الى الافتراق، والثانى نفوذ الالطف فى الاكثف كنفوذ الحرارة فى الجسم الصلب كالحجر واللين كالماء ويكون على طريق السريان والمداخلة من غير خرق ولا تفريق والنفوس فى الارواح والابدان انما تكون من هذا القبيل وسائر القوى الطبيعية والنفسانية على هذا الوجه تحل فى الاجسام فالاجسام فيها بوجه وهى فى الاجسام بوجه آخر لان الاجسام منها تتبع النفوس والقوى فى تحريكها لها نحو قصدها الطبيعى والارادى والنفوس والقوى تتبع الاجسام فى حركاتها الطبيعية والقسرية فان نفس الانسان اذا ارادت ان تتوجه الى مكان حركت الجسم معها نحوه ولو حمل الانسان قهرا الى مكان يحركه اليه القاسر على طريق الجر والدفع او وقع بطبعه الجسمانى من عال الى اسفل لتبعته النفس ولم تنفصل عنه فى حركته تلك فالنفس فى الجسم والجسم فى النفس ولذلك يقول فلاطن ان الهيولى تتحرك الى الصورة لا الصورة الى الهيولى يعنى ان الصور النفسانية والطبيعية تحرك الاجسام الحركة المكانية الى الاحياز الطبيعية كما تحرك صورة النارية جسمها الى العلو وصورة الارضية الى اسفل اوحركة النمو كما تحرك القوة النامية مادة الغذاء الى الزيادة فى اقطار الجسم حتى ينتهى الى المقدار والشكل الذى تقتضيه الصورة ولا يزيد على ذلك فالصورة عنده وعلى رائه للصورة اعنى صورة الشكل واللون والمقدار المرئية للصورة النفسانية التى هى غير مرئية فهكذا تكون الهيولى فى الصورة والصورة فى الهيولى ويكون الفرق بينهما ان الهيولى هى المنفعلة

(١) من كو .

والصورة الفاعلة فيخص المنفعل منهما باسم المحل للفاعل والفاعل منهما باسم الحال فى المنفعل .

والاعراض التابعة قد يكون منها ما محله النفس دون البدن ويكون منها ما محله البدن دون النفس فاما التى محلها البدن دون النفس فالالوان المرئية ونحوها واما التى محلها النفس دون البدن فالمعارف والعلوم وما يشبهها ويجرى معها وقد يكون من ذلك مايكون فيهما معا كالنور المرئ فانه يظهر فى الجسم الكثيف عن القوة المنيرة (على ما ذكرناه غير مرة — ١) وفى النار والنور الذى يظهر عنها اذا خالطت الكثيف من الاجسام مخالطة باعتدال ولا يظهر عنها وفيها بمفردها ولا يظهر فى الكثيف بمفرده ولا فى اللطيف الشفاف بمفرده بل فيهما معا ويكون الفرق بين الهيولى (والصورة — ١) الجسمانية بالنسبة الى ما فيهما من الصور وبين النفوس والعقول بالنسبة الى ما فيهما من صور المعارف والعلوم مما ينبغى ان يطلب ويسأل عنه اذلم ينته الينا من كلام القدماء فى ذلك ما يعتد به بل قالوا ان النفس الناطقة التى هى نفس الانسان هى عقل هيولانى وعقل بالقوة ومن شأنها ان تصير عقلا بالفعل اذا تصورت بصور المعلومات وقبل ذلك فهى نفس محركة للبدن فكأنهم سموها عقلا هيولانيا لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها فتصير من هذا ان الهيولى التى فيها صورة دائمة ملازمة ابدا كالسماء ليست هيولى وما قالوا هكذا بل قالوا ان للازليات هيولى لا تفارقها الصورة وللكائنات الفاسدات هيولى تستبدل صورة باخرى بالكون والفساد وسموهما كليهما هيولى فاذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس ايضا هيولى للصور العلمية المعقولة قالوا لا بل العقل اذا عقل شيئا فذلك المعقول صورة مجردة عن الهيولى يكتنفه العقل بها ويصير هو هى وهى هو فيكون العقل والعاقل والمعقول واحدا، وهذا عجيب جدا فان الذى صار هو اعنى الذى صار شيئا فقد استحال الى ذلك الشىء كما يستحيل الهواء الى النار فكيف يصير هذا ذاك وذاك هذا معا أبالاستبدال حتى ينتقل الهواء نارا والنار هواء ويجتمعان

معا

(١) من كو. (١) من — كو — ولعله خطأ — ح

معا فيكون مجموعها مجموع نار وهواء كما كان قبل الاستحالة والاستبدال أو تبقى النار على ما كانت نارا ويستحيل اليها الهواء فقد صار الهواء والنار نارا واستحال احدهما الى الآخر ولم يستحل الآخر اليه فقد صار هذا ذاك ولم يصر ذاك هذا فكيف يتصور ان يصير هذا ذاك وذاك هذا ويكون مجموعهما واحدا، أترى ما ذلك الواحد ان كان هو العقل فالمعقول استحال وان كان المعقول فالعقل استحال، والحق هو ان العقل استحال في هذا المقام ان كان المعنى هذا وان كان المعنى غير هذا فما يفهم من هذا الكلام فان كان قد تغير في العقل أو لم يتغير فانا نتحقق ان العقل غير المعقول والمعقول غير العقل والا لكان العاقل اذا عقل فرسا يصير فرسا ويصير الفرس عقلا وكذلك اذا عقل غيره من سائر الاشياء واذا عقل أشياء كثيرة يصير أشياء كثيرة وهو واحد بعينه كما كان اولا فهو انسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك وما هو شيء منها فما الفرق بينه قبل ان يعقل وبعد ان عقل، فان كان العقل المحل فهو الهيولى والمعقول الصورة وان كان المعقول هو المحل فالمعقول قبل العقل ولا يكون الحال قبل المحل. ثم ان المحل واحد متقدم الوجود لحلول ما يحل فيه وتحله اشياء كثيرة تشترك في الحلول فيه ويكون محلا مشتركا لها والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها كالنفس للصور التي تعلمها وتعرفها فباى فرق تسمى هذه عقلا هيولانيا ويسمى ذاك عقلا مطلقا.

ولا اطيل الجدال بتكثير القيل والقال فيتسع المجال ويتعدى حد الحاجة ويضيق عنه ذهن المتأمل وزمانه، بل اقول ان النفس محل لما تعقله وتعرفه وتلك الاشياء كالصور الحالة فيها والعقل كذلك ولكن بينهما وبين الهيولى الجسمانية فرق بين، وذلك أن الهيولى الجسمانية تقبل بانفعال ثم انها لا تفعل وانما تفعل الصورة فيها واذا فعل جسم في جسم كان فعل الفاعل بصورته وانفعال المنفعل بهيولاه وانما تفعل الصورة التي في هذا الجسم في هيولى الجسم الآخر اذا قهرت صورة الفاعل لصورة المنفعل وقهرها لها هو تأثيره في هيولاها حتى ينتهى القهر الى

ان يتملكها فيطردها عنها ولا يسعهما معا فتكون الضدية بينهما لضعف الهيولى عنهما وفى النفوس لا تكون الحال هكذا بل تحلها ضدان ولا يتمانعان فلا يكونان فيها ضدين كما تعرف، النفس الحار والبارد معا والابيض والاسود جميعا ولا تمنعها صورة هذا من صورة ذاك واذا فعلت نفس فى نفس فانما تفعل بان تنقل اليها صورة من الصور العلمية التى فيها ولا تطرد عنها صورة اخرى ولا تقهرها ولا تستولى عليها فتنفرد بها كما تفعل الصور المتضادة فى هذه الهيولى فهذا فرق بين فيما بينهما، والفرق الآخر هو من جهة الفعل والانفعال فهذه الصور لا تفعل فى هذه الهيولى على ما قلنا ان صورة النار الحاصلة بالمعرفة فى النفس لا تحرق وصورة الثلج فيها لا تبرد وانما تفعل النفس التى هى المحل، فههنا المحل هو الفاعل لا الصورة وان فعل فى بعض الاوقات بالصورة كما ترحم بالرحمة وتجود بالكرم الا ان النفس هى الفاعل بالرحمة لا الرحمة فلهذا يخص هذا المحل باسم الهيولى ولا تشاركها النفوس والمعقول فى ذلك، اعنى فى اسم الهيولى بهذا المعنى اعنى باسم الانفعال دون الفعل والتملك والقهر فالمحل اعنى الشرف ههنا للمحل وهناك للحال فالهيولى الطبيعية تشرف بما يحلها من الصور الفعالة والمحل النفسانى بل العقلى يشرف بهما اكثر مما يحلها (١) أعنى ان الذى تعرفه العقول الملكية يشرف بمعرفتها له. اللهم الا ما علا عنها فانها تشرف هى بمعرفته والاول تعالى شرفه بذاته وشرف كل شىء به وعنده العلوم والمعارف الاولى على التمام والكمال.

وكان فلاطن يسمى بالعوالم والعالم للطبائع والنفوس والعقول وما علا عنها فيقول عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل وعالم الربوبية ويجعل كل ما فى عالم الطبيعة معلولا لما فى عالم النفس وما فى عالم النفس معلولات واشباح مما فى عالم العقل وما فى عالم العقل مما فى عالم الربوبية. ويقول ان الصور التى فى عالم الربوبية هى مثل كالقواليب التى يعمل عليها الصناع ما يعملونه من الصور وما فى كل عالم يخالف ما فى غيره كما قلنا ان نار النفس لا تحرق كما تحرق نار الطبيعة

(١) كو – يحملها

وثلجها

وثلجها لا يبرد والا ضداد فيها لا تتفاسد ولا تتمانع كما تتفاسد وتتمانع فى عالم الطبيعة فهى اضداد ههنا لا هناك فعد من هذا الموضوع على تأمل قول من قال أن الله تعالى لا يعرف الاشياء ولا يعقل سوى ذاته وانه لو عقل الاشياء لكانت تكون ذاته هيولى لصور المعقولات والهيولى عنه فى الافق الاقصى من الشرف والمرتبة فى الوجود فنظر فى الاسم ومتأمل المعنى والاسماء من موضوعات البشر الاختيارية التى لا مناقشة فيها وانما الكلام فى المعنى والمعنى هو هذا فكيف يشتبه الفاعل الاول الذى عنه صدر كل فعل فى كل مفعول بالمنفعل الذى لا يفعل فليس اذا اشتركت اشياء فى اسم من جهة مسمى مشترك فى المعنى ولا ان اشتركت فى معنى تشترك فى كل معنى ولا يلزم ان تكون الشركة بالسواء فقد تختلف اعيان المعانى بالاقل والاكثر وتختلف نسبها بالاقرب والابعد كما اختلف معنى الجود والكرم فى العلة الاولى وفى مخلوقاته كالانسان مثلا وكذلك اختلف معنى لفظة الموجود والعلة والمبدأ وما اشبهها والعارف يفرق ولا تشتبه عليه الاشياء المتقاربة فكيف المتباينة جدا .

المقالة الثانية

الفصل الاول

فى بداية الخلق والايجاد عن المبدأ الاول

اما معرفة الاله تعالى بطريق الاستدلال الكلى والجزئى فقد قيل فيه ما انتهى اليه الوسع وساعدت عليه القدرة التى فى غريزة النفس والتى من جهة الاجتهاد والكسب بالنظر الحكمى والتأمل العقلى مما ادركناه وعرفناه من الموجودات المخلوقة المعلولة واخذنا فيه من المعلولات التى عرفناها الى العلل التى دلت عليها ومنها الى ما بعدها حتى انتهينا الى علة العلل واول الاوائل فعرفناه بأنه واحد واجب الوجود بذاته عنده كمال كل شىء رأينا منه وفيه نقصا، وكلية كل شئ رأينا منه بعضا(٢) والغاية القصوى من كل شئ رأينامنه أنموذجا، ومبدأ علمنا ذلك بدليل المبدائية والعلية الاولية وبقى علينا الآن ان نجهد افكارنا ونردد أنظارنا فى

(١) كو—نقصا —وهو كما ترى —ح

معرفة كيفية صدور الخلق عنه ووجود بداية الوجود من عنده فنكون قد عدنا بنظرنا من حيث انتهينا الى حيث ابتدأنا واخذنا من العلة الى المعلول كما انتهينا من المعلول الى العلة ان كان ذلك يكون لنا اليه سبيل ونجد عليه فى مذهب النظر حجة ودليلا لما تقدره الاذهان وتحدسه الافهام ويجوزه الامكان النظرى والتفكر العقلى فان معرفة الموجودات بطريق الاستدلال لا تعطى كنه المعرفة كما لا يتساوى الخبر والعيان وانما يعرف الاشياء على حقيقتها من ابتداءها وانشاءها وجمع مركباتها من مفرداتها واظهر من عللها معلولاتها، ألا ترى ان الواحد منا لو خلط دواء مركبا من ادوية كثيرة مفردة لما امكن ان يعرفه كما هو بمفرداته ومقاديرها فيه الا الذى ركبه وخلطه ودقه وعجنه فكيف والامر اخفى واعلى من ان يضرب له المثال من هذا فانا ضربنا المثال من محسوسات ومحسوس ومعروفات ومعروف تصح تجربته كما صحت تجربتها والتصرف فيه بالتحليل والتفريق والتصعيد ونحو ذلك من التصرفات التى يتصرف فيها البشر بصنايعهم فيفرقون بين الذهب والفضة والنحاس المسبوكة المخلوطة معا ويخلصون المفردات من التركيب هكذا، فكيف لهم بذلك فيما يرى بالعين ولا يبلغ اليه(١) تصرفنا كالسموات وكواكبها او فيما لا يرى بالعين من الارواح والقوى التى نعرف منها ما نعرف بطريق الاستدلال من افعالها التى نراها، فكيف لنا بما لا نرى له ذاتا ولا فعلا ومن لنا بان نرى كل موجود اونرى فعله الخاص به الدال عليه وقد صح عندنا ان ما لا نراه اكثر وجودا وعددا فى الذوات والخواص والافعال مما نرى لكنا نتشبث من ذلك بما يبلغ اليه اجتهادنا بنظرنا وتنتهى اليه قدرتنا فى تأملنا من جملة لا نعرف لها تفصيلا وكلا لا نعرف له اجزاء ومعرفة مشتركة لا نهتدى فيها الى التمييز فلا نترك لاجل ما لا نقدر عليه ما نقدر عليه وهذا هو الذى قاله ارسطوطاليس فى فاتحة كلامه فى الالهيات ان علم الحق لا يقتدر عليه بحسب ما يستحقه واحد من الناس ولا ولا يستعسر على جميع الناس اقول ولا يستعسر جميعه على جميع الناس فان نسبة علم البشر الى العلم باسره كنسبة نوع البشر

(١) صف – فيه .

الى انواع الموجودات بأسرها من جهة القلة الى الكثرة والعجز الى القدرة وهو فى هذا الاسلوب قاصر لكونه (١) يريد ان يهتدى من الابعد الى الادنى ويستدل بالاخفى عنه على الاظهر فله من ذلك ماله مما تركه لاجل ما ليس له فاول ما نبتدئ به من ذلك هو آخر ما انتهينا اليه وهو ان المبدأ الاول واحد هو واجب الوجود بذاته ليس له فى وجوب وجوده بذاته وكونه مبدأ اولا شريكا من ضد ولا نظير فهو الموجود الاول الذى اذا لحظته بذهنك رأيته موجودا وليس معه موجود آخر من حيث كونه لا شريك له فى الوجود الاول المتقدم بالذات على وجود كل موجود فتراه فى الوجود والوجود له وليس معه غيره.

فنقول ما قاله كثير من الفضلاء المتأخرين فى الزمان المتقدمين فى المعرفة حيث قال(٢) لا هو الا هو فانك اذا اعتبرته من جهة كونه غاية تصوى سميته الها من حيث تتوجه بالنظر العلمى من معلولاته ومخلوقاته اليه فيكون هو الاله، واذا عرفته انه وحده فى ربوبيته قلت لا اله الا هو، واذا نظرت اليه من جهة وجوب وجوده بذاته فلم تر معه غيره فى مرتبة وجوب وجوده قلت لا هو الا هو (٣) فكما لا شريك له فى كونه الها للكل كذلك لا شريك له فى كونه موجودا والموجود هو الذى يقال له هو فاذا كان من الموجودات ما هو موجود بغيره ومنها ما هو موجود بذاته فلفظة هو بالموجود بذاته اولى منها بالموجود بغيره واذا كان الموجود بذاته هو الذى منه وعنه وبه وجود الموجود بغيره كانت هوية الموجود بغيره له فله انه هو الموجود وله انه هو الموجد فهو هو من كل وجه ولا هو الا هو اعنى ليس الوجود الحقيقى الا له. وقد علمت مما انتهى بك اليه النظر على طريق الجملة لما كان فى نظرك ومعرفتك الغاية القصوى والنهاية الاخرى التى لا نهاية بعدها بل لا بعد لها فهى بعد كل بعد وانه المبدأ الاول الذى لا قبل له فهو قبل كل قبل ووجود كل موجود فى الوجود عنه ومنه وبه فنريد الآن ان

---

(١) كو – لانه (٢) بهامش – صف – يعنى به الغزالى (٣) كو – لا اله الا هو.

نعرف كيف بدأ منه الوجود حتى انتهى الى حيث ابتدأت منه بنظرك حتى انتهيت اليه .

الفصل الثاني

في ذكر رأي ارسطو وشيعته في بداية الخلق

قال من يعتبر كلامه ان الله تعالى الذي منه بدأ الخلق واحد (من كل وجه – ١) لا كثرة فيه بوجه والواحد لا يصدر عنه الا واحد فأول ما خلق من الموجودات موجود واحد هو اقرب الموجودات اليه واشبهها به . قال واسميه عقلا ويكون معنى العقل عنده معروفا من معنى النفس الانسانية من جهة كونه جوهرا روحانيا لا جسمانيا كالنفس لكن للنفس علاقة بالبدن كنفس الانسان الشخصية ونفس الفلك ونفس الكواكب المحركة له على انها تباشر التحريك والعقل بريء من الاجسام وعلائقها وتكون النفس بالقوة من جهة تحريك الاجسام وتبديل حالاتها فتشعر بمتجدداتها في الاين والكيف وغير ذلك مما يتجدد للمتحركات بالحركات والعقل بالفعل فيما يعرفه ويعلمه لا يتجدد له علم ومعرفة بشيء لم يكن يعلمه ويعرفه فهو بالفعل ابدا فيما يعقله على حالة واحدة والنفس على حالات مختلفة من جهة ما تعرفه وتبتديه من الاجسام وفيها بحركاتها وتحريكاتها لها فالنفس عقل بالقوة والعقل عقل بالفعل والعقل يعقل جميع المعقولات والنفس تعقل بعضها فان تجردت النفس عن الاجسام وانقطعت علاقتها بها وكانت مما يعقل وممن يعقل صارت عقلا بالفعل ايضا وتكون مرتبتها بحسب نوعها في الموجودات وكسبها من المعلومات قالوا فاول العقول هو هذا الذي هو اول ما وجد عن العلة الاولى . وكانوا اول ما سموا عقلا سموه من جهة النفس الانسانية حيث قالوا انها عقل بالقوة وتصير بالفعل وما بالقوة لا يخرج نفسه الى الفعل وانما يخرجه الى الفعل شيء هو بالفعل كالنار بالفعل تجعل النفط الذي هو نار بالقوة نارا بالفعل ولا يشعل النفط نفسه فيجعل نفسه نارا بالفعل فهذا الشيء الذي هو عقل بالفعل الذي يجعل نفس الانسان التي هي عقل بالقوة عقلا بالفعل

---

(١) من كونه

يسمونه

يسمونه العقل الفعال ويقولون انه لنفوسنا كالاستاذ والمعلم والمبدأ الذى عنه توجد فهو مبدؤها القريب فى الوجود ومعادها الادنى فى الكمال .

قالوا ولكل فلك نفس محركة ولكل نفس عقل مفارق تقتدى به فيما تفعله وتعقله حتى تنتهى الى الفلك الاول فتكون نفسه اول النفوس وعقله اول العقول وهو اول موجود وجد عن المبدأ الاول .

ويقولون عن المبدأ الاول انه عقل ايضا لكنه اعلى العقول مرتبة وهو بالفعل ابدا وكل عقل غيره يقتدى بغيره وقدوته هو مبدؤه القريب وهو تعالى قدوة كل مقتد ومبدأ كل مبدأ فهو المبدأ الاول والاله الاقصى. ولا يتحاشون عن تسميته عقلا وهذا العقل هو الذى يقولونه الآن بالعربية منقول من لفظة قيلت فى لغة يونان ليس موقعها فى تلك اللغة موقع هذه فى العربية من جهة الوضع الاول على ما قلنا فى علم النفس فان فى اللغة العربية يراد بالعقل الشيء الذى يمنع الخواطر والشهوات من الناس ويوقفها عن ان تمضى (فى - ١) العزائم بحسبها فان الانسان يؤثر اشياء بخواطره الاولى التى بمقتضى شهوته وغضبه وترده عنها فكرته ورأيه ونظره فى عواقب امره فهذا الناظر المفكر الراد عن الخواطر الاول هو الذى يسمونه عقلا من حيث يصد الانسان عما هم به كما يصد الناقة عقالها عن الحركة الى حيث تشاء فهذا هو الذى يسمونه عقلا والعلم بهذا انما يصح بدليل من جهة النظر حيث يقولون انه انما رد الخواطر بفكر صدر عن علم فهو عقل من جهة العمل لا من جهة العلم وهذا الذى يسميه اليونان هو من جهة العلم لا من جهة العمل ويصير مبدأ للعمل بدليل فتفرق بين الوضعين والقسمين (٢) من جهة العلم ومن جهة العمل فان العمل علاوة على العلم .

وهم يقولون ان النفس الانسانية مجموع قوتين اولها قوتان قوة علمية وقوة عملية فالذى اراده العرب بالعقل بالقوة العملية (٣) اولى والذى اراده يونان بالعلمية اولى ونحن فقد قلنا ان العالم منا هو العامل وما هما اثنان ولا النفس مجموع اثنين وانما هى شيء واحد والعقل والعمل فعلان من افعالها يعرف

---

(١) من صف (٢) كو - صف التسميتين (٣) كو - العلمية .

الانسان ذلك من نفسه اذا راجع ذهنه عرف انه هو العالم وهو العامل وهو العازم المريد وهو الممتنع المتوقف بحسب حالتين ونظرين اراد من جهة الشهوة وامتنع من جهة المرض والمريد الممتنع واحد ارادو امتنع بحسب حالتين سنحتا فى ذهنه (١) وهما الشهوة الحاضرة والمرض المحذور منه فهم يسمون الاله تعالى عقلا بهذا المعنى والعقل عندهم هذا معناه نعم وليس له فى عرفهم المعنى الاضافى وله فى العربية ذلك فان العقل عقل لشىء ومعنى العقل المقول فى لغتهم لايراد به الاضافة الى شىء وان كانوا يعرفونه بشىء ومن شىء ويسمونه باسم يخصه فى ذاته لامن جهة اضافاته وان اضيف فالى فعله الخاص به كالعلم والعالم فالعاقل والعالم والعقل والعلم عندهم اسماء مترادفة ويقولون ايضا ان فعل العقل الذى بالفعل هو ذاته فالعقل والعاقل عندهم واحد وقد قلنا فى هذا فنعود الآن الى نسق ما قالوه فى بداية الوجود .

قالوا ان الاله تعالى هو الموجود الاول وهو الموجود بذاته ولاموجود معه فى مرتبة وجوده واول ماوجد عنه هو شىء واحد جادت ذاته بايجاده وصدر ايجاده عن ذاته بذاته لاجل ذاته فكان كناظر فى مرآة شبح فيها بنظره فيها صورة مماثلة لصورته قالوا فالعقل الاول كذلك صدر عن الاول تعالى بعقله لذاته ونظره الى ذاته فذاته له كالمرآة والرائى والمرئ معالانه يرى ذاته فى ذاته بذاته وهذا صدر عن رؤيته لذاته فى مرآة ذاته وهو لايزال يعقل ذاته فهذا الموجود لايزال موجودا عنه ولايتقدم وجوده على وجوده تقدما زمانيا وان تقدم عليه تقدما عليا وهو واحد احد فالذى لزم عنه بذاته واحد .

قال المتأخرون فى بيان هذا ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد. قال والمثال على ذلك ان ـ ا ـ من حيث هو ـ ا ـ اذا صدر عنه ـ ب ـ وصدر عنه ـ ج، وج غير ـ ب ـ فمن حيث هو ـ ا ـ صدر عنه ـ ب ـ وصدر عنه غير ـ ب ـ ومن حيث صدر عنه غير ـ ب ـ لم يصدر عنه ـ ب ـ فمن حيث هو ـ ا ـ صدر عنه ب ـ ولم يصدر عنه ـ ب ـ هذا خلف .

(١) صف ـ علمه .

واذا كان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فالموجودات بحسب هذا ينبغى ان تكون علة ومعلولا على نسق من لدن الاول الى المعلول الآخر ولا تتكثر الا طولا حتى يكون ـ ا ـ علة ـ ب ـ وب ـ علة ـ ج ـ وج ـ علة ـ د ـ وكذلك الى المعلول الآخر كائنا ما كانت وما كان يوجد فى الوجود موجود ان معا الا واحد هما علة للآخر او معلوله ونحن نرى فى الوجود اشخاصا لا يتنا هى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلول له كالانسان والفرس وانسان وانسان من سائر اشخاص الناس وفرس وفرس من سائر اشخاص الفرسان لا يلزم ان يكون احد هذه علة للآخر ولا الآخر معلوله فليس كل ما ليس هو علة لشىء ماهو معلول له فمن اين جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الاول وكيف قالوا ان المبدأ الاول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول الاول والمعلول الاول يعقل ذاته ويعقل علته ويعقل من ذاته حالتين امكان وجوده بذاته وهو امر بالقوة وفى القوة ووجوب وجوده بالاول وهو امر بالفعل فمن جهة عقله للمبدأ الاول يصدر عنه عقل بالفعل ايضا ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئان احدهما من جهة امكان وجوده وماهو منه بالقوة والآخر من جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الاول ومن جهة ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الاول المحركة له . والذى صدر عن المبداء الاول واحد وعن المعلول الاول ثلثة اشياء وكذلك يستمر فى فلك بعد فلك من جهة عقل بعد عقل وتتكثر العقول والنفوس والافلاك بذلك حتى ينتهى الى الفلك الاخير وهو فلك القمر .

قالوا وعقله هو العقل الذى به تهتدى نفوس البشر وهو الذى يسمونه العقل الفعال وعنه تصدر نفوس البشر وقالوا لا بل العقل الفعال الذى لنفوس الناس هو معلول عقل فلك القمر وجعلوا عدد العقول التى يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الافلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا فى الحركات الفلكية وما قالوا فى العناصر الكيانية التى هى النار والهواء والماء والارض ولا فى

النفوس النباتية والحيوانية شيئا يعتد به ولا فى انواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها وهذا هو الذى نقل عن شيعة ارسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالاخبار النقلية اشبه منه بالانظار العقلية فلنأخذ الآن فى تتبعه واعادة النظر فى القول من اوله .

الفصل الثالث

فى اعادة النظر فيما قد قيل فى (١) النفوس والعقول المفارقة

قد تقدم فى علم النفس ما نستغنى عن اعادته وعم الكلام فى ذلك النفوس النباتية والحيوانية والانسانية والملكية والقوى الطبيعية المعدنية فكان الذى يحصل من ذلك من جهة الآثار والافعال المحسوسة فيما عندنا من الاجسام الطبيعية من حيث دل المحسوس على المعقول والشاهد عندنا على الغائب عنا وما بعد فينسى وانتهى النظر الى ان الذى قالوه فى انتقال النفس بالعلم من كونها عقلا بالقوة الى صيرورتها عقلا بالفعل انما هو فى التسمية من جهة التعليم والتعلم لا ان الجوهر يتغير فان العلوم للنفوس اعراض داخلة على جواهرها فلا يتبدل الجوهر فى جوهريته ولا تقلب عينه فى نوعيته ولا تنقلب الاعيان ولا يصير شىء شيئا على الاطلاق الا باستبدال الحالات مع ثبات الذات والعين المستبدلة وان الذى قيل بان للنفس معلما عالما بالفعل يعلمها هو قول حق ايضا لكنه لا يعلم هل هو واحد للكثير والكل ام كثير للكثير اوكثير للواحد فان العلم لم يدلنا من ذاك الاعلى معلم مطلق لاعلى واحد ولاعلى كثير وهم فى هذه المقالة يقولون ان هذا العقل الفعال هو العلة القريبة التى عنها صدر وجود النفوس الانسانية وبحسب ذلك يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف فى جواهرها وانما تختلف فى حالاتها العرضية التى تلحقها من جهة الابدان وامزجتها والعادات والتعاليم .

ونحن فقد اوضحنا بطريق النظر الاستدلالى من احوالها وافعالها اختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة فهى عن علل كثيرة لاعن علة واحدة

(١) كون من .

كما قالوا ولم يبق بحسب ذلك النظر شك فى كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ولم يبق شك فى كثرة عللها لكنه لم يتضح وضوحا شافيا هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها او لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها بل كان هذا الاشبه والاولى من جهة ما بين اشخاص طوائف منها من التشابه والتناسب كما بين طوائف منها من التباعد والتباين وان الذى قيل من الفرق بين النفس المعروفة بآثارها وافعالها فى الابدان وبين العقل الذى سموه عقلا مفارقا فعالا ليس بفرق وذلك انهم قالوا ان مدرك المعقولات غير مدرك المحسوسات والمتخيلات والمحفوظات والمتذكرات. واوضحنا نحن انه واحد وما قيل فى مدرك المعقولات من انه لايدرك المحسوسات لم تثبت الحجة عليه بل صح ان ذلك لايمتنع بما قيل فالنفس من حيث تعقل الكليات والاشياء غير المحسوسة اولا وبالذات من علم الشهادة والغيب بالاسباب والدلائل هى عقل ومن حيث تصرف الابدان وتتصرف فيها هى نفس وانما الخلاف بين نفس اشرف من نفس واقوى وعقل افضل من عقل واعلى والنفس عقل والعقل نفس من جهة العلم والمعرفة والاختلاف بالنسبة الى الفعل كما قيل .

وبقى فى التقدير ما ذكرناه فى علم النفس من ان النفس الانسانية لها العلاقة المعلومة بالابدان وصح فى معقولنا ان قوامها ليس بها وهى فى وجودها غير مفتقرة اليها ويصح ان تتجرد عنها وتبقى موجودة بعد مفارقتها لها وجودا فاضلا بحياة وفعل اتم وافضل مما لها مع الابدان و فى مقارنتها،فاخرج لنا الامكان بالنظر والتقدير التجويزى وجود جواهر فعالة عارفة عالمة مدركة غير متعلقة بالابدان علاقة ترتبط بها كارتباط نفوسنا هذه بالابدان من حيث يحصل لنا هذا التقدير والامكان .

فقلنا ان الذى يبصرنا ويرشدنا ويناجيناذها نا(١) فى يقظتنا ومنا منا هومن هذا القبيل وقال كثير من الناس انا رأينا من ذلك وسمعنا فقلنا هذا هذا وقال قوم

---

(١) من هنا الى ما بعد الفصل الرابع سقط من صف وزدناه من كو

ان من النفوس التى تفارق الابدان بالموت ما يصير هذه حالها ابدا – وقال آخرون لا بل المفارق مفارق ابدا ما تعلق ولا يتعلق اعنى علاقة رابطة هكذا او هذه النفوس تعاود ابدانا اخرى لكنها تنسى معها حالها فى الاولى والنفوس المقارنه للابدان انما يصل بعضها الى بعض بوصول الابدان والذى يناجينا من ذلك فى اليقظة والمنام لا نرى معها شخصا جسمانيا والا شاركك الرأى فى منامه لكل من هو عنده وبالقرب من مكانه فالمناجى فى المنام جوهر لطيف روحانى ليس له علاقة رابطة بجوهر كثيف جسمانى يدركه الحس البصرى واللمسى منا فقوى الرأى منا على اعتقاد وجود موجودات فعالة عالمة عارفة هى غير محسوسات سماها قوم بالملائكة وقوم بالارواح وقوم بكليهما لبعض وبعض وقيل ان من هذا القبيل الجن يعنى الاشخاص المستترين عنا اشتقاقا من الجنة الساترة وجعل لهم وللارواح والملائكة المذكورين مراتب ذكرها قوم على طريق الاخبار عن مشاهدة واختبار والاخبار يدخلها الصدق والكذب حتى تحقق الحق منها الشهادة والبينة فان الذى يقول لك رأيت من ذلك ما لم تر لاتقدر على رده من هذا التجويز النظرى ولا على تصديقه الا بمشاركته فى مشاهدته – اللهم الا ان تحسن الظن – وطريق العلم النظرى الاستدلالى وما يحصل منه عن غير طريق المشاهدة والاطلاع وما يحصل منهما وكما صح فى هذه النفوس البشرية ان تكون النفس الواحدة منها نفسا وعقلا بالقياس الى امارة البدن وعلم العلوم والمعارف فى الشهادة والغيب ولم يمتنع بما منعوا ان يكون مدرك المعقولات هو مدرك المحسوسات كذلك لا يمتنع فيما هناك ومن هذا القبيل قلنا فى العلة الاولى انه يحيط بكل شيء علما من كلى وجزئى وحسى وعقلى ومن هذا القبيل قالواهم ايضا اعنى من تبيل رأيهم فى ذلك انه لا يعرف الجزئيات ولا يشاهد المحسوسات حتى انهم قالوا انه لا يعرف غير ذاته ويجهل عن معرفة ما عداها وقد اشبع القول فى ذلك بما يتسق لك على هذا فدع ذلك التصنيف الذى نشأ لك من النفس والعقل وتلك التفرقة بينهما وعد الى المعلول والعلة والكثرة والقلة والقدرة .

والقدرة والعجز والضيق والوسع على ما رتبنا ورتب الجواهر الروحانية على هذا فهو الفرق الحقيقى الذى يجعل فيه ما للعلول من علته شبيها مقاربا يختلف بالاشد والاضعف والاقل والاكثر اعنى صفات العلة والمعلول كنور من نور على ما مثل لك فتكون العلة الاولى فى جميع ذلك الغاية القصوى فهذا حديث العقول والنفوس مطلقا ويبقى لك الفرق فى ذلك بين جوهر يقوم بنفسه ويشعر بقيامه بنفسه وبين جوهر يعرف العقل ولا يشعر بقيامه بنفسه الابطريق الاستدلال للعلماء منهم اعنى ان نفوس الناس من شأنها ان تقوم بنفسها وهى لا تشعر من ذواتها باستغنائها فى وجودها بذاتها مجردة عن الابدان بل تتصور الوجود والحياة بهما معا. واذا عرف العلماء منهم بطريق الاستدلال النظرى صحة قيامها بنفسها مجردة مستغنية عن الابدان فى وجودها كان ذلك علما استدلاليا لاشعور من الذات وانما يجرى العلماء مجرى الاخبار لا مجرى المشاهدة .

والجواهر الاخرى التى قدرنا وجودها تقديرا نقدر فيها معا قدرنا انها تعلم استغناءها فى وجودها بذواتها اعنى عن الابدان ولا يتصوران قوامها فى وجودها بها فان قاربتها وفارقتها بسبب ما كانت كمن اخذ بيده قلما وكتب به ثم القاه وهو يعلم انه شىء آخر لا اصبع من اصابعه ولا جزء من اجزاء يديه والناس يتصور الواحد منهم فى غريزته ان بدنه ذاته اذا انفصل عنها فقد عدم اوعدم حياته التى هى حسه وحركته ويقولون عن الجثه الميتة ان هذا فلان وأنه هو الذى يدفن ويبلى والذى عدمه بموته هو خاص فعله وهو معنى حياته اعنى حسه وحركاته ولولا ذلك لما حامت النفوس عن الابدان المحاماة التى نراها من العلماء والجهال فاعرف الفرق وسم ما شئت ان شئت عقلا وان شئت ملكا وان شئت روحا بعد ان تعرف المعنى والاشتراك فى فعال غير محسوسة الذات ولا تسلب العقل الذى نراه ونعتقده علة ما نوجبه للنفس التى نراها معلولة كما سلبوا وتجعل القدرة سببا للعجز وتقول هذا لايمكن فقد امكن ولم يكن لما قيل فى انه لا يمكن اصلا .

الفصل الرابع

في تتبع ما قيل في بداية الخلق من العقول المفارقـــة ونفوس الافلاك واجرامها

فنعود الآن الى ماقيل من ان الواحد لايصدرعنه من حيث هو واحد الاواحد فنقول ان هذا قول حق فى نفسه وليس يلزم منه انتـاج ما انتجوا ولا يبنى عليه مابنوا فانهم قالوا فى المبدأ الاول انه لايصدر عنه الاواحد قالوا ويصدر عن الثانى ثلاثة وهو واحد الذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لاباضافة ذات اخرى الى ذاته الواحدة بل من جهة تعقلاته وتصوراته فلم لايجعل مثل ذلك عندالمبدأ الاول ويجعل فى الترتيب اولاوثانيا ومقدما وتاليا كما جعلوا فى الثانى وهوبالاول اولى وكانوا يقولون عوض قولهم ان الثانى بمايعقل الاول يصدر عنه عقل وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس ان المبدأ الاول بما يعقل ذاته عقلا اوليا بواحدانيته وبذاته كما قالوا يصدر عنه موجود هو اول مخلوقاته فاذا اوجده عرفه وعقله موجودا حاصلا فى الوجود معه كان بمايعقله يصدر عنه آخر غيره وكذلك يعقل فيوجد ويوجد فيعقل وتكون مخلوقاته عنده دواعى مخلوقاتــه فيوجد الثانى لاجل اول وثالث لاجل ثان كما جاء فى خبر الخليقة انه خلق آدم اولاوخلق منه ولاجله حواء ومنهما ولاجلهما ولدا،لست اقول ان الرأى هذا لكن هكذا فى القبل والبعد العلى لافى الزمانى حتى لايخرج عن قولهم اصلا ويكون احرى واولى وانما يكون التقدير الذى ليس غيره هوالمعتبر او الذى يوجد غيره لكن يكون الاول هوالاولى لا اذاكانا سواء اوكان الثانى الاولى وههنا الثانى الذى قلناه هوالاولى اعنى ان يكون المبتدأ الاول هو الذى خلق بتصوره لا الثانى ولاا قل من ان يكونا سواء فلم يخص هذا دون هذا فان الفاعل الواحد يفعل اشياء بحسب اشياء اخرى سواء كانت تلك الاشياء معلولاته ومفعولاته اومفعولات غيره كمن يشترى لنفسه عبدا ولعبده عبداوقد يشترى العبد لنفسه عبدا فيكون عبدا للاولى الاول ايضا

فإن

فان عبد العبد عبدا ايضا فلا يحجب ان يخلق الله صورة وللصورة هيولى ونفسا وللنفس بدنا وفلكا وللفلك محركا فكيف لزم الترتيب على ذلك الذى نصوا عليه لكنهم كما اقتصروا به على عقل ذاته دون غيره من مخلوقاته اقتصروا كذلك فى فعله وخلقه على ماصدر عنه بذاته عن ذاته وجعلوا الدواعى والاسباب المختلفة والمعقولات المتفننة عند غيره اسبابا بالصدور والمعلولات الكثيرة عن علة واحدة ولم يقولوا فيه كذلك ايضا لكونهم(١) لم يقولوا بكثرة مفعولاته ومعلوماته وكذلك لو قالوا بعلمه بالكائنات حتى قالوا انه سميع لقالوا انه مجيب وكان يصير سماعه للدعاء عندهم سببا موجبا عنده بحكمته ورحمته وعدله ورأفته للاجابة وكشف الكربة فمن اعتقده سميعا قال انه سميع الدعاء ومن عرفه بصيرا قال انه ينتصف للظلوم شكى اليه اولم يشك رفع ظلامته اليه اولم يرفع ففروع العلوم بحسب الاصول فى الانظار وفساد الخمير القليل يوجب فساد العجين الكثير كما قال ارسطو على طريق التمثيل فى النظر .

وقولهم بأنه لايدرك الجزئيات والمحسوسات قالوه فى سائر الأشياء التى سموها عقولا بل وفى كل ما يعقل وخصوه وحده بكونه لا يعقل غيره وكان ينبغى لهم بحسب هذا الاصل ان يقولوا فى الثانى كذلك ايضا انه لايعرف ما دونه وان عرف مافوقه فيعرف الثانى الاول ولا يعرف الثالث ويعرف الثالث الثانى والاول ولا يعرف الرابع اذ كان عدم المعرفة جاء من قبيل الفضيله والتنزيه للاعلى عن الادنى وتركوا الكواكب بأسرها سدى لاعقول ولا نفوس لها وجعلوا ذلك للافلاك من جهة الحركات وقالوا انها اجرام شريفة ازلية البقاء يستحق كل واحد منها ان يكون له نفس وحياة وهو احق من الانسان بها ونسوا الكواكب على كثرتها فلم يذكروا لشيء منها نفسا ولا عقلا كأنهم رأوها فى الفلك كالاجزاء مثل ماتكون الاعضاء فى البدن وما الاعضاء فى البدن سدى وكيف وقد خصوا كلا منها بقوة من القوى فما بال تلك خلت من هذا ولم يعرجوا عليها فى النظر فاوجبوا لها وسلبوا عنها وهى بذلك اولى لما يظهر من افعالها بشعاعاتها وانوارها وقواها وروحانياتها وما المتحيرة منها على قلتها اولى بذلك من الثابتة فى فلكها

(١) كو – كذلك لكنهم .

على عظمها وكثرتها ومانراه ومالا نراه منها،فهذه حكمة اوردوها كالخبر ونصوا فيها نصا كالوحى الذى لا يعترض ولا يعتبر وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه وان كان جاءهم عن وحى فكان يليق ان يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتتبعون .

الفصل الخامس

فى ذكر ما ادى اليه النظر من بداية الخلق والاحتجاج عليه

قد قيل فى عدة مواضع من هذا الكتاب ان النظر فى العلوم يختلف والاحتجاج عليه يتفنن فى كل علم بحسبه فليس البراهين الهندسية كالبراهين الطبيعية ولا البراهين الطبيعة كالالهية ولا ما السبيل اليه من المحسوس مثل ما السبيل اليه من التقدير الذهنى فلذلك لا تتسق ولا تتفق الانظار فى العلوم ولا تتساوى البراهين فيها والادلة عليها، ألا ترى ان صاحب علم الهيئة أخذ مبادى علمه من الحس بالرصد والتجربة فى الزمان والحساب بالنسبة ثم قدر لذلك فى التعليل تقديرا فيما نص عليه من الافلاك وعدتها واشكالها واوضاعها فى هيئتها وقال هكذا يمكن ان يكون ولم ير الافلاك ولا اوضاعها ولا اشكالها فى هيئتها ولو قدر مقدر غير ذلك بحيث تتسق عليه نسبة المحسوس من ذلك لقد كان يكون كذلك ايضا ولا يتأتى للعاقل ان يحكم بأحد القوانين ولا يخرجها من حد الامكان فانه لم يقل فيما قال انه هكذا يمكن ان يكون وعلى غير هذا الوجه لا يمكن ان يكون كذلك الذى قاله شيعة ارسطو فى بداية الخلق بنوه على رأيهم فى البداية وعلى الافلاك فى الهيئة وعلى حركاتها ومحركاتها المقارنة والمفارقة على رأيهم ولم يقولوا بل لم يبرهنوا انه لا يمكن ان يكون على غير هذا ، والذى بنوا عليه الأمر بطل بالتعقب والنظر وظهر انه غير واجب لا فى المحركات المقارنة ولا فى المحركات المفارقة ولا فى عدتها ولا فى ايجاب ماسموه مفارقا ولا على الوجه الذى سموه ولا لازم من حيث الزم وجوده على الوجه المذكور فى المفارقة فلم يلزم الجنس ولا النوع ولا العدة اذ لم يلزم الخلاف بين النفوس والعقول التى سموها من حيث الزموها بل يقولون على

وجه آخر اما ان المبدأ الاول واحد هو الغاية القصوى فى نظر الناظرين ومعرفة العارفين فقد صح وثبت وان جميع ما عداه عنه ومنه وبه واليه اعنى عنه صدر ومنه بدأ وبه: ام واليه مآله فى الغاية اعنى فيما لاجله،ومن اجله. والذى وضعوه فى بداية الخلق عنه حيث قالوا ان ذاته التى طبعها الجود وصدور الايجاد عنها بالذات (١) والارادة انما يصدر عنها شيء هو موجود واحد هو المعلول الاول يسلم لهم ذلك .

واما ما قالوه بعد من ان ذلك المعلول يعقل علته الاولى ويعقل ذاته فبما يعقل علته الاولى يصدر عنه مثله وبما يعقل ذاته يعلم منها امكان وجوده بذاته ووجوب وجوده بغيره فمن جهة الامكان يصدر عنه جرم هو هيولى فيكون محل الامكان ومبدأ ما بالقوة ومن جهة وجوب الوجود بالفعل تصدر عنه الصورة التى هى نفس فتكون عن ذلك المعلول الاول عقل مفارق وفلك بمادته وصورته التى هى النفس المحركة له فيقال فى هذا التقدير كما قلنا لم لا يقال انه تعالى جاد فاوجد واوجد فجاد علم فخلق وخلق فعلم وعلم فخلق (٢) فلم يقتصر ايجاده على موجود واحد بل اوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا اولا ثم بجريرته ولاجله اما من جهة تصوره له واما من جهة ايجاده موجودا آخر وذلك الموجود الاول كذلك ايضا تصدر عنه اشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره مثل الواحد منا فيما يقدر عليه حيث يريد الكن والستر فيتخذ من اجله بيتا ومن اجل البيت وتحسينه نقشا وزينة (تزنيه – س) وسترا وفرشا وكذلك يقتنى فرسا ولفرسه مركبا وزينة يزينه بها فهو المتخذ لها لكن للفرس وايجاده اياها للفرس لاجل نفسه حتى يكون فرسه حسنا مجملا كذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه والذى عنه منه لاجله ومنه لاجل ما عنه .

فعلى هذا الوجه ينزل الغيث فينبت النبات ثم ينزل فيسقيه ثم يثمر النبات فيزر

---

(١) صف – بالطبع (٢) كذا – وكأن هذا مكرر مما قبله – ح (٣) من – كو.

لحفظ نوعه من شخصه فهكذا يعرف الاشياء من ذاته و مايحسن و يليق بها فيخلق شيئا لاجل شيء فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار وتكون عن العلل الاول كالنار الكلية عن الموجد ولايلزم ذلك النسق فيكون من افعال الله تعالى القديم الذى هو اول الخلق ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة مثل انزال الغيث وتحريك الرياح وتقوية قلب انسان واضعاف قلب آخر واحياء شخص واماتة آخر واجابة داع وانتصاف لمظلوم من ظالم وكل ما ينسب اليه من الافعال الجزئية فى الاوقات المختلفة لايمتنع شيء من ذلك لان الذى كان اوجب ذلك كان ما قيل فى العقل ومفارقته وكونه لا يدرك الجسمانيات ولا يتصور الجزئيات وجميع ذلك بطل من حيث اثبت فعادت هذه الاشياء كلها الى الجواز فيكون الله تعالى بحسب ما وجب من مبدأيته الاولى وقدرته وحكمته اراد الخلق باسره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لاخراج كل ممكن فى التصور والتقدير الى الفعل بحسبه فى تقديره وتوفيته ازليا وزمنيا الزمنى لاجل الزمنى والمتأخر لاجل المتقدم والمتقدم لاجل المتأخر والشخص لاجل النوع من جهة دوام البقاء والنوع لاجل الشخص من جهة الحصول فى الوجود فتصدر من الموجودات اشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ويفعل اشياء يكون منها (١) بعض مخلوقاته كالآلات والاسباب اما فى صدورها عنه واما فى كونها مقتضى حكمته فيتسق جميع ذلك على ارادته الاولى بتفصيل ارادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائما وفى وقت ما ولايلزم فى ذلك ما لزم من ان الواحد بذاته لايصدر عنه الا واحد — فهذه اشياء كثيرة صدرت عن واحد باسباب كثيرة مقتضية — كما اقتضى عند اصحاب ارسطو ان يصدر عن الواحد الذى هو المعلول الاول بحسب التصورات الكثيرة اشياء كثيرة فان الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته وضيق وسعه يفعل اشياء كثيرة متشابهة ومتناقضة متناسبة ومتباينة بحسب الدواعى والصوارف التى تقتضيه بها

---

(١) صف — فيها .

فيحسن

فيحسن الى شخص ويسيئ الى آخر ويحب شخصا ويبغض آخر ويشتاق شخصا ويمل آخر وعلى هذا النسق كما نعرفه من افعال الناس كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضية لحكمته بما يجوز ويجب منها، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود ولا نقصد مخالفة الجمهور باباطيل نتفرد بها عنهم ليكون لنا بها ميزة فيما بيننا وبينهم، فليس من قال، خالفوا تعرفوا، بمن احسن فى القول، بل من قال اصدقوا ووافقوا على الحق وخالفوا على الباطل سواء عرفتم بذلك اولم تعرفوا فان من اراد المخالفة وقد سبق الى الحق فلا بد ان يقع الى الباطل فما ارى فى هذا سوى هذا .

والقول فى الارادة القديمة والحادثة وكونها عرضا وكون العرض فى محل وكراهية من كره ان يكون الله تعالى محلا لارادته، فقد قيل فيه مالانحتاج الى اعادته وكذلك فى علمه ومعرفته لما يعرفه من مخلوقاته وبتصوره قبل خلقها ويعرفه منها فى وقت خلقها وبعده وكون ذلك من الصور الذهنية التى يلزم من يقول بها اما ان يجعل ذاته محلا لها اويجعلها جواهر مفارقة بذاتها قد قيل فيه ايضا ما فيه كفاية، وقيل ان المردود هو الذى يرد بحجة برهانية لا على طريق الاختيار والايثار ممن يقول به بغير حجة وانما يستشهد عليه بشاهد الوجود لابقول القدماء الذى حكمه فى حكمه الحاجة الى الحجة .

فنعود فنقول قولا على طريق الابتداء فى اعادة ما مضى اما ان الواحد بجوده الواحد وارادته الواحدة لا يصدر عنه الا موجود واحد فالأمر فيه كذلك مطلقا فى كل شئ منا او الى العلة الاولى فان الواحد منا بارادته الواحدة وتصوره الواحد وخلقه الواحد بجوده مثلا لا يصدر عنه الا واحد لامحالة فان صدر عن المريد الواحد فعلان فبارادتين صدرتا عن خلق واحد فى وقتين اوعن خلقين متشابهين او متباينين بحسب الفعلين فى الزمان الواحد اوفى الزمانين والله تعالى واحد احد فرد صمد على ما قيل واحد الذات والجود والارادة فالذى يوجد عنه بذاته فى بداية ايجاده واحد لا محالة فذلك الواحد اقرب اليه واشبه به من

سائر مخلوقاته لان وجوده صدر عن ذاته بارادته لاجل ذاته فهو فاعله وهو غايته ثم ان اوجد موجودا ثانيا لاجل الاول فهو ايضا لاجله لانه من اجل ما هو ومن اجله فهو للاول غاية اولى وهو الغاية القصوى وللثانى غاية قصوى وليس هو الغاية القريبة الاولى وغاية الغاية وهي الغاية البعيدة احق بمعنى الغاية من الغاية القريبة فان كل شيء من اجل الغاية البعيدة والبعيدة ليست من اجل شيء فاذا خلق من اجل ما خلقه من اجل ذاته فقد خلق الثانى من اجل ذاته ايضا فيفعل اعنى يوجد موجودا لاجل ذاته وموجودا لاجل الموجود الذى اوجده بذاته فيوجد ثم يوجد من اجل انه يريد ثم يريد ارادة تتسبب من ارادة وموجودا من اجل موجود فلا يتوقف ايجاده على موجود واحد كما قيل بل ان الموجودات منها ما يوجد عنه لاجل ذاته ومنها ما يوجد عنه لاجل الموجود الذى وجد عن ذاته كما خلق العينين وخلق الرأس من اجلهما والشعر على الرأس من اجل الرأس والاسنان لاجل المضغ والفكين من اجل الاسنان على ما عرفته فى خلق الحيوان والنبات فى ثمره من لبه ولحمه وقشره وورقه واغصانه وساقه كذلك ايضا فتكون الموجودات عن الله تعالى لان منها ما عنه ومنها ما هو عما عنه وما عنه منه ما هو لذاته عن ذاته وهو واحد كما قيل ومنها ما هو لاجل ما عنه ومنه تبتدئ الكثرة فيما عنه وفيما عما عنه طولا وعرضا فتتضاعف الى نهاية وغير نهاية فى الازلى والزمنى فيكون من افعال الله تعالى ما هو ازلى لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالموجود والموجودات التى صدرت عنه بذاته ومنه ما هو زمنى وهو ما يفعله لاجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات من الآيات(١) والمعجزات واللطائف والكرامات وما يظهر ويخفى من خاص العنايات ولطيف الهدايات التى لا يقدر عليها غيره ولا يصح ان تنسب الا اليه وان كانت نسبتها الى غيره هى ايضا نسبتها اليه ، فالذين عبدوا غيره هم الذين طلبوا خيرهم من غيره واستدفعوا شرهم بغيره والذين عبدوه هم الذين طلبوا خيرهم منه واستدفعوا شرهم به ورأوه مع بعده عنهم فى الجلالة والعظمة والعلية والالاهوتية قريبا

(١) كو - من الحوادث .

منهم بالعلم والمعرفة والسمع والابصار والاطلاع على ما خفى من احوالهم وما ظهر وبالرحمة والرأفة والالتفات جل وما جل عن الالتفات الى ما قل وما قل بالتفاته اليه بل كان التفاته الى اصغر مخلوقاته من جلالته وعظمته وسعة قدرته وسعة رحمته وانما يقل بالتفاته الى القليل من لا يسع الكثير والقليل فيلفته عن الكثير والكثير التفاته الى القليل والصغير فاما من يسعهما جودا ورحمة ومغفرة وقدرة فكلما انتهى وجوده ومعرفته ورحمته وعنايته الى اصغر صغير كان ذلك اعظم لعظمته واتم لقدرته. وهذا يجهله اكثر العقلاء ممن عبد غيره اجلالاله عن ان يلتفت اليه وتنزيها لقدرته عنه لاستصغاره نفسه ونوعه وجنسه وما علم ان الاجلال من هذا الاجلال والتنزيه من هذا التنزيه اتم فى باب الاجلال والتنزيه بدليل ايجاده للكل وقدرته على الكل وعلمه ومعرفته بالكل على ما اوضحنا من ان كل قدرة فى المعلول عن العلة وفى معلول المعلول فى العلة وعلة العلة فالعلة الاولى جامعة لكل قدرة فى الوجود من حيث انها تكون عنها او عما عنها وما عما عنها عنها بالحقيقة . ألا ترى ان ضوء النهار كله يكون عن الشمس وما هو منه على الجدار المحاذى لها وهو الشعاع الذى يقع عليه منها وقوعا اوليا والضوء الذى يوجد على الجدار المحاذى له من الشعاع والضوء الذى يوجد فى بيت محاذ لذلك الجدار المضئ من ذلك الشعاع على جدار فى بيت يحاذيه وما على الجدار الذى فى البيت المحاذى لذلك المحاذى كذلك بانعكاس ضوء عن ضوء ضعيف عن قوى حتى ينتهى الى الظلمات التى تكون فى الكهوف وفيما تظله السقوف فان ذلك الضوء بأسره قليله وكثيره عن الشمس بوساطة الشعاع فهو عنها وعما عنها لا يصح ان يقال ان الجدار المتوسط كان علة بنفسه فى الاضاءة لاجل ما خصه من النور بل الكل عن العلة الاولى كذلك كل قدرة وفعل وما بالفعل فى الوجود من الواجب الوجود بذاته وليس من غيره فى الوجود سوى الانفعال والقبول ويتسبب ايضا من فعله وايجاده بقصد ثان وبالعرض لا من جهة العلم والارادة بل من جهة التسبب وانه يعلم

ما يوجد قبل ان يوجد قبلية بالذات ويريده ويرضاه ويعلم بما يتبع وجوده وجوده ويلزم عنه مثل الظل عن الجدار الذى يبنيه البناء ويرضى به ايضا فيكون عن علمه بالذات وعن فعله بالعرض فالمبدأ الاول هو الواحد غير المعلول فى وجوده وماهيته وبذاته ايجاده ذاته وارادته والارادة الاولى صفة لذاته من ذاته لامن سبب يوجبها لذاته فان الارادة الاولى قبل المخلوقات باسرها قبلية بالذات وهو بتلك الارادة الاولى المعقولة المرضية الصادرة عن ذات المريد بذاته علة للوجود باسره على طريق الجملة والعموم وعلة لموجود هو اول الموجودات المخلوقة المعلولة فهو ملك فى تسمية المتبوعين (١) واجل الملائكة واشرفها واقواها واقدرها واقربها الى ربه واعلاها. ثم ان الله تعالى يخلق غير ذلك من الخلق الازلى والافعال الزمنية بارادات سابقة ولاحقة قديمة وحديثة دائمة متبدلة يريد فيكون ويكون فيريد شيئا لاجل ذاته وشيئا لاجل شيء هيولى لاجل صورة وصورة لاجل فعل وفعلا لاجل صورة والسبب القريب الموجب لوجود كل موجود هو تصوره فى العلم الاول الذى هو علم الاول وارادة كونه ووجوده لاغير فاذا تصور ذلك الشيء وتصور معه ارادة وجوده كان كأنه قد قال كن فكان لكن قول العلم والارادة الذى يناجى به القائل نفسه لا قول العبارة عنهما الذى يناجى به القائل غيره فانه لاغير هناك فيكون قوله للتصور فى العلم كن حاصلا فى الوجود فيكون بتقديره وفعله لا بالمقول له ولا بقوله المسموع من لفظه.

وقد يكون غير فى مكان ويقول له افعل فيفعل لكن البداية هى على الوجه الاول الا ان ارادة خلق الشيء الازلى القار الوجود هى بعينها ارادة دوامه واستمرار وجوده يبقى ببقاء الارادة اما دائما بدوامها واما محدود الزمان بحدها فمشيئته وارادته تكون اوائلها عن ذاته وثوانيها عنه ايضا باستدعاء حكمته فى مخلوقاته على ما مثلنا كالرأس لاجل العينين فى خلقهما وشعر الحاجبين لوقايتهما فيخلق بمشيئته الصادرة عن ذاته ويخلق بارادة تسببت من جهة مخلوقاته ويوجد الموجودات التى تصدر عنها موجودات اخر وافعال

(١) صف — الشرعيين.

اخر علم صدورها عنها حين خلقها وتسببها بجريتها حين اوجدها فعرف الخلق والمخلوقات قبل وجودها قبلية بالذات ورضي ما خلق وامضى ما تسبب لعلمه به من جهة اسبابه التى خلقها كذلك وافعاله ازلية وزمانية وافعال مخلوقاته كذلك ايضا منها دائمة ومنها متجددة فما يختص فعله بالازلى دون الزمنى ولا بالزمنى دون الازلى بل بجميع ذلك. هذا فى افعاله الخاصة. واما فيما يتسبب ويتأتى من الخلق والمخلوقات فهو فعله ايضا بواسطة وبغير واسطة اما بواسطة فلأنها مفعولات مفعولاته ومفعول المفعول مفعول من جهة الفاعل الاول ومنسوب اليه وان كانت نسبته القريبة اولا وبالذات الى الواسطة واما بغير الواسطة فلانه عرفه فى اول الخلق من جهة معرفته بنسبته من جهة اسبابه التى خلقها كذلك فكان فيه رضاه من حيث قدره وامضاه .

فاما ترتيب الخلق فى القبلية والبعدية فالقول فيه من طريق التحقيق هو تقدم العلة على معلولها والازلى على الزمنى فى التقدم الذى بالذات والتقدم الذى بالزمان والصورة تتقدم على هيولاها فى التقدم الذى من جهة القصد والغاية والهيولى تتقدم على صورتها من جهة الوجود والبداية فان الصورة لا تكون دون الهيولى التى هى الموضوع والهيولى التى هى الموضوع توجد من دون الصورة فصورة السرير لا توجد قبل الخشب فالخشب قد يكون موجودا قبل حصول صورة السرير والقبلية والبعدية فى ذلك من جهة الفاعل والغاية تعرف من الموجودات وكذلك فى الزمان .

فاما الترتيب الذى رتبوه ونسقوه فى الافلاك فالاشبه والاولى فى النظر يرى ان المحيط من الافلاك قبل المحاط وعالم الازل قبل عالم الكون وكذلك الملائكة الذين لهم عنايات خاصة بالجسمانيات المحسوسة الاقدم للاقدم والاعلى للاعلى والاعم للاعم والاخص للاخص على نسبة محدودة فى الوجود وان لم يحدها علمنا على التفصيل كما حدوا ويعدها كما عدوا والاشبه الكثرة الكثيرة اكثر من عدد الكواكب المحسوسة وافلاكها وقد سبق فى العلم الطبيعى ان غير

المحسوس من الكواكب لصغره وبعده كثير ايضا وربما كان اكثر من المحسوس الذى نراه منها يشهد على ذلك ان الابصار من الناس تختلف فيما تدركه منها بحسب حدتها وكلالها فيرى الحديد البصر منها ما لايراه الكليل والاحد من الاحد يرى الاخفى من الاخفى وما قدرت فى وجودها بحسب ابصارنا فانها لم تخلق لاجل ابصارنا وليس ما لانراه منها لصغره صغيرا فان صغيرها كبير بقياسنا وقياس ما عندنا .

والذى يقال فى الملائكة من التجريد والتبرئ عن الاجسام والارواح بالتصرف والادراك بطلت حجته وضلت محجته بل الامكان يقضى بأنها تتصرف فى المحسوسات وتتعلق بها من جنس ما ذكرنا فى الآثار العلوية وفى علم النفس وتكون المعرفة بمراتبها للعارفين بذواتها والذين كشف عن بصائرهم لادراكهم ومعرفتهم هم الذين يعرفون مراتبهم بحسب ما يعرفونه ومن يعرفونه ويعرف بعضهم بعضا ويحيط اعلاهم علما بما يليه بقدر زيادة قدره فى شرف جوهره وعلو عليته وقرب معلوليته من العلة الاولى ومن طمع ان يعرف عالم الربوبية وهو فى عالم الحس وظلمات الجسم الكثيف فقد طمع فى غير مطمع فان الغائص فى قعر الماء لايرى كما (١) يرى من فى الهواء وكذلك لايرى من هو فى سفل فلك الهواء ما يراه النسر فى الجو الاعلى وكذلك لايرى من فى اعلى الهواء كما يرى من فى السموات العلى للعلو والصفاء وارتفاع الحجب الكثيفة من البين فى النظرين والمنظورين اعنى نظر البصر ونظر البصيرة فان بينهما من التشابه فى الافعال والاحوال مايكون نظيرا فى كل فن فكما للبصر نور يبصر به مثل نور الشمس ونور المصباح كذلك للبصيرة التى نعنى بها الباصر الحقيقى من الانسان الذى هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة نور تقوى به هو النور الملكى والعقلى والربوبى فانها تقوى بادراك ما فى كل طبقة من ذلك على ادراك ما يعلوعنها وليس كذلك فى ادراك المشاهدة التى بالذات وفى ادراك الاستدلال من اللوازم والعرضيات. واما الذى من قبيل اللوازم والعرضيات

(١) كو - كمن يرى ما

فقد

فقد مضى فيه الكلام فى استفادة العلم من العلم على ترتيب المعلومات فى البعد عن أذ هاننا وفى القرب منها فنعرف بالاقرب منها الينا الابعد منها عنا. كذلك ههنا تستعين النفس فى مشاهدة عالم الملائكة وعالم الربوبية وتستأنس من معرفة الاقرب اليها بمعرفة الابعد عنها فهكذا تكون معرفتها بذاتها فيما من شأنها ان تدركه بذاتها بتجردها له عن شواغلها وملازماتها فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازى عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والافلاك التى نعرفها والتى لا نعرفها وربما زاد على ذلك حتى كان بعدد انواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة فى المادة ومستبقى الانواع باشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة وما هو مظنون بل محقق معلوم ان حافظ الصورة مع اختلاف الاحوال بالعدم والوجود والزيادة والنقصان واحد لامحالة هو ملقن الاشخاص ومعلمها ما لا تحتاج فيه الى تعليم من خواص طبائعها التى تجرى على شاكلتها الطبيعية فى اشخاص بعد أشخاص من غير تعليم كما ذكرنا فى انواع النبات والحيوان من الاشكال والالوان والخواص والقوى والافعال والمقادير وباقى الاحوال حافظها فى كل نوع على تبدل الاشخاص وتغيرها فى الازمان هو واحد باق لامحالة غير متبدل ولا فاسد فالاشبه والاولى فى طريق النظر يدلنا على كثرة كثيرة فى الروحانيات الملكية نعرفها ولا نعرفها ويعرف بعضنا منها بعضا ولا يعرف البعض وبعضنا لا يعرف ولا يعرف بعضا .

فان قيل ان فلك الكواكب الثابتة له بجميع ما فيه حركة واحدة فله محرك واحد قيل صدقتم فى ان له محركا واحدا يحركه بجميع ما فيه من الكواكب وذلك المحرك ملك واحد لتلك الحركة الواحدة ولكن الكواكب اشخاص يجب لها ما وجب للسماء من الحياة والنفس والعقل وسائر ذلك بل هى به أحق بدليل أنوارها الفائضة عن صور هى نفوس اوعقول او ما شئت سمه من القوى الفعالة الالهية وهى متحركة فى فلكها بالوجه الذى عللت به حركة الفلك وحركتها

فيه دورية على مراكزها يدور كل واحد على مركزه وقطبه ولا يفارق بحركته موضعه من فلكه على ما ترى .

ويقول قوم ان تلك الحركة مرئية بالعيان وذلك الاضطراب الذى يرى فى لمعانها منها ولا يكون فى المتحيرة لسكون كل واحد منها فى فلكه كالقلب الذى منه مبدأ حركة جميع البدن كذلك يكون منها وفيها مبدأ حركة افلاكها على ما قلنا فى الطبيعيات وانما هذا قول كلى فى معرفة الارواح والملائكة والجواهر الفعالة المفارقة للاجسام المحسوسة. واما التفصيل فمن علم المكاشفة والمشاهدة لا من علم الاستدلال .

الفصل السادس

كلام فى الحركة وما يشبهها (١) مما فيه بعدية وقبلية على الاستمرار على وجه يليق بهذا العلم

كان قيل فى الطبيعيات ما اثبت به ان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك بتلك الحركة. واوضح البيان بدليله فى الحركة المكانية وقيس بها على غيرها من الحركات الاخر. وقيل فى بيان ذلك ان الحركة مجموع معان متفرقة فى المعقول مجتمعة متحدة فى التسمية والوجود يكون بمجموعها المتحرك متحركا وذلك ان المتحرك بحركته المكانية يكون فى مكان ويزول عنه فيصير فى مكان آخر فتكون حركته مؤلفة المفهوم من مماسة شئ ومفارقته ومماسة شئ آخر بعده ولا تجتمع المماسة الاولى مع الثانية فى الوجود ولا تجتمعان ولا احدهما مع الزوال والمفارقة فان المماسة الاولى قبل الزوال والثانية بعده ولا يعقل الزوال عن من دون الى بل يتصور فى الحركة الموجودة من والى وقيل ان الحركة لا يمكن ان تكون للمتحرك بذاته لذاته وعن ذاته بل عن محرك آخر هو غيره لانها ان كانت له بذاته عن ذاته وهى مجموع مماستى من والى اعنى ما منه تحرك وما اليه تحرك مع الزوال المعقول الذى به ترك المتحرك ما منه وطلب ما اليه فانها هو الذى له بذاته وانما الذى له بسبب غير ذاته فان كانت المماسة الاولى للمتحرك

---

(١) صف - يسيها

بذاته ومقتضى ذاته فلايجوز ان يفارقها ويزول عنها بذاته وان كانت المماسة الثانية التي هي مماسة ما اليه له بذاته فكيف كان مفارقالها حتى تحرك اليها ولايكون الابسبب يبعده عنها وكذلك الزوال وقد رضت الحركة التي هي المجموع بغير سبب خارج عن الذات فالمحرك اما ان يكون هوسبب المماسة التي منها مثل من جعل حجرا في مكان في الهواء وخلاه فتحرك هابطا طالبالحيزه فامنه وهو موضعه الذي كان فيه في الهواء لم يكن فيه بذاته بل ما اليه وهو الحيز الطبيعي هو الذي طلبه بذاته ولوبقي فيه مهما بقي لما طلب الحركة بذاته فالذي اوجب الحركة له الى الحيز الطبيعي هو الذي طلبه ونقله الى غير الحيز الطبيعي حتى تحرك عنه بطبعه ثم هذا الحيز الطبيعي لو طلبه الجسم بذاته ومن حيث هوجسم لقد كان يكون طبيعيا لكل جسم لكنه انما يطلبه بذاته بعض الاجسام فهو طبيعي لبعض الاجسام فالمحرك اليه هوشئ يخص بعض الاجسام دون بعض كما قلنا وهوالمحرك اليه والمسكن فيه لكن هذا شيء موجود في المتحرك اعني المحرك الى الحيز الطبيعي وذلك شيء خارج عن المتحرك وهوالذي حركه الى الحيز غير الطبيعي وتركه فيه فكان سببا للحركة الطبيعية بالعرض وللقسرية بالذات فصح هذا البيان في حركات الاجسام التي تنتقل بها من مكان الى مكان .

واما الحركة الدورية التي لايترك المتحرك بها مكانا ولاحيزا ولايطلبه فالمتحرك بهاتارك طالب ايضا وان لم يكن فيه ترك المتحرك بجملته لجملة مكانه وكليته بل الاجزاء تطلب الاجزاء وتترك الاجزاء اعني اجزاء المتمكن لاجزاء المكان على انه لا يوجد في الافلاك المتحركة بالحركة الدورية اجزاء بالفعل متميزة بالانفصال لكن فيها زوال بعد زوال غير منفصل بل ذاهب في الحركة على الاستمرار والاتصال ولايخالف مخالف في ان تلك الحركة استبدال احوال في الوضع بالنسبة الى المجاور المماس او المحاذي وفيها ترك وطلب وهو معنى الحركة وان لم يكن منفصلا بل ذاهبا على الاتصال ولايكون المتروك فيها من الحالات والهيئات الوضعية مطلوبا بالذات ولاالمطلوب متروكا بالذات فهي تقتضي تركا وطلبا

بسبب غير الذات ايضا فذلك السبب هو الفاعل المؤثر المحرك والجسم القابل المنفعل هو المتحرك عنه فذلك السبب المحرك اما ان يكون فى المتحرك كما كان السبب المحرك للحجر الى الحيز الطبيعى واما خارجا عنه كالسبب الحامل للحجر الى الحيز غير الطبيعى الذى كان سببا لحركته الطبيعية بالعرض والقسرية الحاملة له الى الحيز غير الطبيعى بالذات وعلى سائر الاقسام فالمحرك اماان يكون محركا بكونه متحركا تحرك بحركتـه كتحريك المركوب للراكب والجار للمجرور والدافع للمدفوع واما ان يكون محركا غير متحرك، قال القدماء كتحريك العاشق للمعشوق فان العاشق يتحرك الى المعشوق من ذاته لابحركةمن المعشوق ولافرق فى ذلك بين المعشوق المذكور وبين الحيز الطبيعى المطلوب الذى يتحرك اليـه الجسم الذى هو طبيعى له ويكون هو السبب المحرك لا بان يتحرك بل بطلب المتحيز له ومثاله تحريك المغناطيس الحديد يجذبه اليه لكنهم يقولون ان الحركة الى الحيز الطبيعى بطلب من المتحرك للحيز لا بجذب من الحيز للمتحيز وحركة الحديد الى المغناطيس تكون بجذب من المغناطيس له .

واستدلوا على ذلك بان هذه الحركة من الحديد الى المغناطيس تبطل بحال تطرأ على المغناطيس مثل مسح الثوم عليه ولا تبطل بحال تطرأ على الحديد من امثال ذلك فهذه هى الاشياء المحركة للجسم المتحرك من خارجه امابحركة المحرك الذى من خارج كالدافع والجار والحامل واما بغير حركة من المحرك كالحيز الطبيعى والمغناطيس والمعشوق وان كان المعشوق والمغناطيس من قبيل واحد من جهة التحريك فيبقى تحريك المحرك للمتحرك وهو فيه كالحرارة التى هى طبيعية فى الجسم الطبيعى والنفس فى ذى النفس فاما الطبيعة فانها مسكنة بالذات محركة بالعرض اعنى مسكنة للجسم الطبيعى مادام فى حيزه الطبيعى ومحركة له اذاخرج عنه وعن حالاته الطبيعية فى اعادته اليهاواما النفس فان الواحد منا يشعر من ذاته برويته فى حركته الارادية ويشعر فى رويته بما يتجدد ويتصرم من خواطره وخيالاته وذكره ونسيانهوفكره وعلمه ومعرفته التى توجب حدوث

ما يحدث

ما يحدث وبطلان ما يبطل من رويته وارادته وعزيمته فى حركته فيتحرك حركة واحدة ذات اجزاء بعزيمة واحدة تتبعها عزائم تتجدد وتتصرم بحسب ما يستجد من حركته ويترك من اين قبل اين بعد اين كما يعزم على سلوك مسافة ما محدودة الطرفين اللذين هما فيها من والى فتكون عزيمته الواحدة بحسب ارادته الواحدة على تلك الحركة الواحدة ثم يشرع فيها بنقل قدميه خطوة بعد اخرى من بعيد المسافة الى قريبها ومن القريب الى الاقرب منه .

فاذا تحرك الخطوة الاولى كان لحركته طرفان هما الابعد من النهاية المطلوبة وهو اول المتروك الى ما هو اقرب منها وهو اول الخطوة الثانية فيريد بعزيمته الجزئية فى ابتداء حركته الخطوة الاولى لاجل ارادته الكلية فى المسافة بكليتها لنهايتها المطلوبة ولا يقدر عليها بخطوة واحدة بل بخطوة بعد خطوة من الابعد الى الاقرب فيتصور بذهنه نهاية الخطوة الاولى وانه يقطع بها جزأ من المسافة المطلوبة تقرب به من النهاية المطلوبة ويريدها ويعزم عليها فيحرك قدمه بالانتقال من بدايتها الى نهايتها ويعرف انه وصل الى نهاية الخطوة الاولى وان نهاية الخطوة الثانية كذلك فيريد فيتحرك ويتحرك فيريد ارادة تتقدم حركة وحركة تتقدم ارادة فيستمر كذلك فى الذهن ارادة بعد ارادة لحركة بعد حركة وتكون تلك الارادات الجزئية لاجل الارادة الكلية لتلك الحركات الجزئية من اجل الحركة الكلية يتحرك فيريد ويريد فيتحرك .

ويكون ذلك للطائر المتحلق فى الجو على الاتصال الذى لا انفصال فيه وللماشى بانفصال اجزاء يتبع بعضها بعضا فالمنفصل والمتصل فى ذلك سواء من جهة تجدد الارادة وتصرمها لمتجدد الحركة ومتصرمها فقد حاذت الحال فى الذهن من التصور بعد التصور والارادة بعد الارادة للحال فى الوجود من الحركة بعد الحركة وفى الارادات الجزئية على الاتصال وعلى الانفصال لاجل الارادة الكلية كالحركات الجزئية على الاتصال او على الانفصال لاجل الحركة الكلية فالنفس المحركة فى تحريكها بالارادة حال يضاهى الحركة فى التجدد والتصرم

على الاتصال او على الانفصال .

وهذه الحال يشعر بها الانسان من نفسه فى ذهنه لا فى ارادات حركاته فقط بل وفى ملحوظاته بذهنه امام من مدد محسوساته او من خزانة محفوظاته اذا اعرض عن محسوساته فيرى الذهن لا يقر على ملحوظ بالتذكر من المحفوظات بل ينتقل بروية وارادة كمن يتذكر كلاما حفظه مثل ابيات من الشعر او رسالة فيبتدئ الذهن من اولها فيلحظها اولا فاولا لفظة بعد اخرى حتى ينتهى الى آخرها او بغير روية كما يسنح للاذهان عند من يتأمل حال ذهنه فى اليقظة والمنام فاما ان يكون ذلك بحركة المحفوظات الملحوظات مترددة على مرآة الذهن حتى يستجليها بالملاحظة وهى ثابتة اولها قبل ثانيها وسابقها قبل تاليها واما ان تكون بحركة النفس مستحيلة لها او بحركتهما معا .

واقول ولا يمكن ان يكون ذلك بحركة من المحفوظات والملحوظات فانهما مما لا يتحرك بذاته بطبع ولا بارادة وانما هو بحركة النفس مع سكون المحفوظات والملحوظات والدليل على ذلك ان المحفوظات فى وقت ما نتذكرها بالروية نتذكرها على الصورة التى حفظناها عليها من تقديم المقدم وتأخير المؤخر ويعسر علينا التشويش والقهقرى ولو كانت الحركة منها لاختلفت الحال فى ذلك ولم يلزم ان ترى وقتا على حالتها الاولى .

فللنفس حالة هى حركة او كالحركة وهى علة الحركة فيها قبل وبعد وتقديم وتأخير من تجدد وتصرم فمن شاء ان يسميها حركة سماها ومن شاء ان يسميها باسم خاص لم ينا قش عليه وهى علة الحركة الارادية .

والقدماء يقولون اذا اشترك فى اسم واحد بمعنى واحد علة ومعلول فالعلة احق بذلك المعنى والاسم من المعلول فالنفس المريدة متحركة بذاتها فى متصوراتها وملحوظاتها وعزائمها وارادتها حركة بذاتها هى العلة فى تحريكها الابدان بحسب تلك الارادات وهى حركة غير ناقلة ولا محركة(١) من مكان الى مكان بل حركة من الذات (على الذات – ٢) بالذات وعلى ما فيها بالعرض لان النفس تطالع بذاتها على

(١) كو – مخرجة (٢) من صف

ذاتها

ذاتها اطلاعا على الاتصال فتلحظ ما(١) في ذاتها من محفوظاتها وسوانح خواطرها ومتصوراتها بالعرض وفي اثناء ملاحظتها لذاتها فحركتها الروحانية شبيهة بالحركة الدورية لانها لا تخرجها عن ذاتها وما في ذاتها كما لا تخرج الحركة الدورية المتحرك بها عن مكانه الى مكان آخر، فللنفس كما قلنا في علم النفس حركة هي علة الحركة المحسوسة وليست من جملة هذه الحركة المحسوسة فكذلك لكل فاعل بالروية والارادة من العلل الاوائل حركة عقلية علمية تصورية فكرية ذكرية بها يحرك ما يحرك بارادته وبها يستجد ويترك ما يفعله من افعاله.

ولو رام الواحد منا ان يثبت ذهنه على ملحوظ بعينه زمانا ما لما قدر فهذه الحركة بالطبع والروية معا ولا تستولى عليها الروية دون الطبع منا بل قد يستولى عليها طبع النفس دون رويتها كما قلنا (في المنام-٢) وتكون الملحوظات الذهنية تتجدد وتتصرم اما بحركة النفس في ملاحظة مستودعات الحفظ واما بحركة الملحوظات الطارئة من خارج كما يطرأ من جانب المحسوسات وغير المحسوسات من جانب آخر كما يكون من جانب الملائكة والارواح التي تناجي نفوسنا من حيث نشعر ومن حيث لا نشعر في اليقظة والمنام فعلة كل حركة محسوسة جسمانية حركة معقولة روحانية لا محالة والحركة هي العلة الموصلة قديم العلل بحديثها والواسطة بين سابقها ولاحقها فعلل الحوادث من حيث هي حوادث بعد ما لم تكن هي الحركة اما الجسمانية المحسوسة واما الروحانية المعقولة غير المحسوسة وعلة الحركة المحسوسة الجسمانية هي الحركة المعقولة الروحانية وعلة ما في المعلولات منها هو ما في العلل اعني حركة العلل علة حركة المعلولات من جهة الحركة واعني بقولي من جهة الحركة ان النار علة الاحراق والحركة علة تجدد الاحراق فان الحركة تنقل الحطب الى النار او تنقل النار الى الحطب فتوجب لقاء المحرق للمحترق والمحرق يحرق المحترق بلقائه له فعلة الاحراق النار وعلة تجدد الاحراق الحركة التي نقلت المحترق الى المحرق او المحرق الى المحترق فالحركة علة الحدث والحادث معلول علته من جهة حصوله موجود الا من جهة حدوثه

(١) كو - ما في ذاتها بالذات ومحفوظاتها (٢) من كو

لان حدوثه من جهة الحركة فالموجودات على السرمد والدوام فان وجود المعلول منها معلول وجود العلة بل معلول العلة الموجودة وعلل الحوادث هى موجبات وجودها والحركة موجبة حدوثها وليس هذه فى الطبيعيات دون الالهيات بل هو فى الكل على حد سواء .

الفصل السابع

فى اتصال العلل والمعلولات الدائمة بالحوادث (١)

العلل الموجبة لوجود مايوجد عنها من المعلولات اولا وبالذات تكون على ضربين احدهما بالطبع والثانى ما بالارادة وما بالطبع يصدر عن الذات من حيث هى هى وما بالارادة يصدر عنها عن علم ومعرفة وارادة حاتمة عازمة والعزم يكون بعد الروية المستعرضة المتأملة للشىء الذى يراد فعله وايجاده بحسب لوازمه وغايته حتى لايكون فيها مايوجب عند المروى منع فعل مايسنح فى الروية فان المريد يسنح فى رويته المراد لغرض ما ولغاية فان كان الغرض والغاية هو ذلك المفعول بعينه كالخير المحض مثلا الذى هو مقصود المريد كان الغرض الاول المفعول هو الغاية .

فان كان الفاعل يفعله لذاته ومن اجل ذاته فالفاعل هو الغاية التى من اجلها والمفعول هو الغرض المقصود وان لم يكن المراد هو الخير المحض المقصود عند الفاعل المروى بل ما يسوق الى الخير وينسببه كان المفعول هو الغرض القريب والغاية هو المقصود المطلوب الآخر الذى من اجله والروية تستعرض فى مثله المسببات والاسباب الوسطى وما يلزمها ويتسبب عنها حتى تنتهى الى الغاية القصوى فان كان الذى يلزمها ويتسبب عنها مما لايكرهه الفاعل ولا يأبى وجوده تم العزيمة وفعل لاجل غرضه المقصود وان تسبب ولزم فيما يلزم من الاسباب والمسببات التى تتسبب من مفعوله مايكرهه ويأبى كونه ترجحت رويته وترددت فان كان ايثار الغرض اكثر من كراهية ما تسبب ولزم بالغرض حتى ترجح الايثار على الكراهية تم العزيمة وفعل وان رجحت الكراهية لما يلزم

(١) كو – بالحدوث .

ويتسبب بالغرض من وجود الغرض ترك وان تساويا عند العاقل المريد وهو تارك لم يفعل او هو يفعل لم يترك وانما يكون فاعلا اذ لك عن غير معرفة تامة سابقة بل حاصلة لاحقة ويترك فلا يفعل قبل ان يفعل اذا سبقت له المعرفة بالموجب والمانع من غير ترجيح او مع رجحان الكراهية لما يلزم فان فعل عن غير معرفة لما يرجح الكراهية لما يتسبب ويلزم ثم عرفه بعد ان شرع فى الفعل رجع عن فعله وابطل مفعوله الذى لزم عنه من ذلك ما لزم .

فالذى يحيط علما بالاسباب والمسببات ويسعهما معا لا تتوقف عزيمته عن رويته ولا يرجع عن فعله بعد عزيمته والذى لا يحيط بذلك علما بل يعلم الموجبات فيفعل فاذا عرف الموانع بعد فعله عاد عن فعله وندم فهذه حال الفاعل بالروية والفكر وهى استقراء الاسباب الموجبة والمانعة بحسب الغرض والغاية المقصودة والموانع اللازمة المكروهة فهذا حكم الفاعل بالارادة .

والارادات منها ارادات دائمة تدوم بحسبها المفعولات وتستمر الافعال كما فى السماء الدائمة الوجود المستمرة الحركة على سنن واحد فى كليتها بحسب الارادة الكلية لها من حيث عرفنا ومنها ارادات تتجدد وتتصرم مثل الارادة الموجبة لاشخاص الكائنات الفاسدات فى كونها وفسادها ابنا بعد اب وابا بعد جد ومستأنف بعد سالف فالارادة لها تتجدد وتتصرم وبحسبها يكون تجددها وتصرمها وكذلك فى جزئيات الحركات من الذوات (١) المعقولة واجزائها فان الدائر يدور بحسبها والمحرك يحرك على نسقها يريد فيحرك ويحرك فيريد ارادات على الاتصال لا ينفصل القبل فيها عن البعد بل يستمر استمرارا واحدا لكون واحد يتصل فيه التصرم بالتجدد وارادات منفصلة لاكوان منفصلة ينقطع التجدد فيها عن التصرم والتصرم عن التجدد وينفصل فيها الكون عن الكون والفساد عن الفساد فى موضوع واحد يتحرك ويسكن او موضوعات كثيرة تكون وتفسد كما نرى فى عالم الكون والفساد من الحركات المنقطعة والكائنات (٢) المفترقة والمجتمعة مما يكون بالروية منها فسبب الحركات

---

(١) صف – الدورات المعقولة (٢) كو – الكليات .

الارادية الارادة وسبب استمرارها استمرار الارادة وسبب انقطاعها انقطاعها وسبب عودها (١) عودها فالارادة بسبب الحركة السابقة مثلا من – ا الى – ب – .

ثم المعرفة بالوصول الى – ب – بسبب الارادة للحركة من – ب – الى – ج وتلك الارادة الثانية المتسببة عن الحركة الاولى تكون سببا لحصول الحركة الثانية من – ب – الى – ج – والمعرفة بالوصول الى – ج – الحاصل من الارادة الثانية تكون سببا للحركة من – ج – الى – د – وكذلك على الاتصال .

فان انفصلت الحركات من المتحرك الواحد فى المسافة الى مسافات كان الدور فيها كذلك ارادة الاولى منها سبب حصولها المعرفة بحصول الاولى وحصول الاولى سبب لارادة الثانية وارادة الثانية سبب لحصولها فتنفصل ازمان الحركات بازمان الارادات وازمان الارادات بازمان الحركات هذا فى المنفصلات واما فى المتصلات فتتصل الارادة بالمعرفة والمعرفة بالحركة والحركة بالحركة من غير انفصال بل يستمر ذلك معا وتكون الارادة مساوقة للحركة والحركة مساوقة للعرفة فتوجب الارادة حركة وتوجب الحركة معرفة وتوجب المعرفة ارادة فيتصل ذلك على الاستمرار ولا ينفصل فيما لا ينفصل من الحركات فتتساوق الحركة الدائرة معرفة بحصولها دائرة وتساوق المعرفة الدائرة ارادة توجبها دائرة يكون التجدد والتصرم فى المسافة مساوقا لتجدد وتصرم فى المعرفة والتجدد والتصرم فى المعرفة مساوقا للتجدد والتصرم فى الارادة اعنى الارادات الجزئية فعند المريد للحركة الكلية الارادية تجدد وتصرم فى ارادته الجزئية يوجبه التجدد والتصرم فى معرفته الزمانية التى يوجبها التجدد والتصرم فى الحركة الموجودة .

فهذا التجدد والتصرم عند المتحرك فى حركته هو الذى يسمى حركة فان سمى التجدد والتصرم فى المعرفة المساوقة له فى الارادة المساوقة للمعرفة حركة سمى كل متحرك بالاراده متحركا وكانت الحركة الحاصلة فى المتحرك عنه مسببة

(١) كو – وجودها .

حركته

حركته التي له في نفسه بمعرفته وارادته الجزئيتين الحاصلتين عن ارادته ومعرفته في الكليتين .

وبالجملة ما يتجدد ويتصرم عند المريد من الارادة هو سبب ما يتجدد بالارادة وعنها وما يتجدد للمريد مما يسنح ويزول من الخواطر هو السبب في تجدد ما يتجدد وعدم ما يعدم من الارادات التي هي سبب ما يحدث ويعدم من المرادات، فللمريد معرفة وشعور باشياء يلحظها بسره ويتركها الذهن ويتحول عنها الى غيرها مما في سره من المحفوظات او مما يرد عليه مما يدركه من خارج من واردات المعارف الحسيات وغيرها فبحسب ما يتجدد له مما يلحظه ويتركه من ذلك تتجدد له الارادات بالخواطر والافكار وبحسبها يتصرف في المرادات .

فلكل حركة تصدر عن محرك بارادة حالتان شبيهتان بها في ذلك المحرك تساوقانها معا في التقدم والتأخر والقبلية والبعدية وهما الشعور والارادة الجزئيتان يشعر فيريد ويريد فيفعل ويفعل فيشعر بفعله المتقدم فيريد ان يلحق به الثاني والثالث بالثاني والرابع بالثالث اولا يلحق بل يقف عند مقتضى الارادة ولا تفتر الذات المدركة المريدة من تردد بالملاحظة في المدركات على الاستمرار بل تكون ابدا مطلعة ملاحظة لاشياء مما في الذهن ومن الواردات معا وقبل وبعد وبحسب ذلك تكون ارادتها التي تستجدها والتي تتركها وتعرض عنها معا اوقبل وبعد فكل محرك بالارادة متحرك بالتردد والتصرم والتجدد حركة في ذاته بحسبها تصدر الحركة في التحريك عن ذاته لكن الحركة الاولى له بذاته وعن ذاته وهي السبب في الحركة الثانية الصادرة عنه في غيره .

فالقول بان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك (١) يكون حقا ايضا بهذا المعنى من اجل ان الارادة غير المريد والمدرك المشعور به غير المدرك وغير الادراك والشعور فالمحرك بالارادة له حركة في ذاته وفي ارادته بحسب معارفه وسوانح ملحوظاته التي هي غيره .

---

(١) صف — عن المتحرك

فاما ان يتحرك المتحرك بذاته بغير سبب يوجب حركته غير ذاته فلا، فعلى هذا الوجه تكون الحوادث الارادية فى العالمين اعنى العالم الازلى وما يصدر عنه وعالم الكون وما يتجدد فيه .

واما الحوادث والحركات الطبيعية باسرها فهى خارجة عن الطبيعة فان الطبيعة تقتضى القرار والثبات على الاحوال الطبيعية مثل السكون فى الحيز والثبات على الكيفية الملائمتان للطبيعة ويطرد ذلك فى كل ذى طبيعة لا ارادة له واذا اطرد فيها باسرها فى كل واحد من ذاته فليس لاحدها من ذاته حركة ولا تغير ولا لبعضها من بعض فان المحرك يتحرك وليس فيها مايتحرك بطبعه فاسباب الحركات فيها ترجع الى محركات غير طبيعية قاسرة لها ومخرجة لها عن احوالها الطبيعية فيتحرك فى ذلك الخروج اماحركة المكان واما حركة الاستحالة واما كلاهما وهو من قاسر لا يفعل بطبعه بل اما بقسر آخر من قاسر آخر كما يحرك الحجر الحجر واماباردة كما تحرك اليد الحجر وتنتهى السببية الاولية الى الارادة والحركة الارادية فاسباب الحوادث الطبيعية والارادية ارادية لامحالة واسبابها الشعور والارادة المذكورين والقسر يتسبب فى البين اعنى بين الارادى والطبيعى فاذا اعاد الطبيعى بحركته الطبيعية الى حاله واينه الطبيعيين فليس مرجوع السببية فى ذلك الى طبيعته بل الى القاسر الذى اخرجه عن الحالة والاين الطبيعيين حتى اعادته الطبيعة بالحركة اليهما والقسر راجع الى الارادة فاسباب الحركات باسرها فى عالم الكون والازل هى الارادة لامحالة، فهكذا تتصل العلل والمعلولات الدائمة بالحادثات فى السبب والمسبب اعنى من جهة الارادة والمعرفة الذاتيتين الدائرتين بالعلية والمعلولية احدهما على الآخر كما قيل فاما ما يقتضيه طبع المريد فان ارادته لا تستولى عليه فى الابطال ولافى الايجاب بل يريد ما يريده بحسب موافقته فان خالفت ارادة مريد طبعه فاما ان لا تكون الارادة والطبع معالشىء واحد بل لشيئين مقترنين مثل ارادة نفس الانسان وطبيعة جسده فان النفس والطبيعة فى بدن الانسان ليسا شيئا واحدا بل هما شيئان مقترنان بحلولها فى ذلك الجسد فاما ان يكون الطبع

والارادة

والارادة لشيء واحد وتناقض الارادة الطبع فلايكون ذلك لاجل الطبع فى نفسه بل لطلب شيء آخر هو اوفق للطبع مماانا قضته الارادة فيه ومنعته عنه كما ينا قض الحقود والحسود نفسه ويردها عن مقتضى طبيعتها فى الحقد والحسد ايثار الثواب الآخرة الذى هو الذ عندها وانسب اليها من الحقد والحسد اوللهرب من شيء آخر هو اكره عندها من الصبر على ذلك المكروه بالطبع مثل الحذر من العقوبة التى هى شر عليها من الصبر على ما حقدت لاجله اوحسدت عليه ويكون ذلك من المريد بعلمه ومعرفته اللذين اوجباعنده مخالفة الطبع لموافقته اعنى اوجبا مخالفة لالعين المخالفة بل لموافقة اوفق فاما ما لايعترضه ولايعارضه معارض يوجب اويمنع فارادته تريد لاجل طبعه وبحسبه كما يريد السخى الاعطاء والجواد الجود والكريم الكرم والرحيم الرحمة والخير الخير والشرير الشر فتخدم الارادة الطبيعة فان الارادة تريد لغاية ومن اجل شيء واذا استقصيت فى نظر ذلك الشيء وجدته مقتضى طبيعته كجود الجواد وكرم الكريم والطبع لايفعل لاجل شيء بل لذاته كالجواد يجود لاجل انه جواد فالارادات الاولى من العلة الاولى مسلطة على الكل لا يعارضها معارض ولا يناقضها مناقض ولاتخالف الطباع الاولى الالهى فلاتخالف ارادته جوده ولاكل ماصدرعن ذاته لذاته ومن اجل ذاته فانه لايفعل لاجل شيء غير ذاته .

واما ارادته التوابع واللواحق بعد الارادة الاولى فانها تكون من اجل الاشياء وبحسبها فتوجبها وتسلبها الاشياء مثل ارادة عقوبة المذنب تناقضها ارادة رحمته وغفران خطيئته لاجل توبته وما يتبع من حسناته فهو سميع الدعاء بهذاالمعنى ينقم ويرحم ويعاقب ويثيب فيكون هذا بحسب اراداته الجزئية المتسببة من معارفه الجزئية بجزئيات خلقه ويكون مساق ذلك فى الغاية اليه ايضا فيكون هو الغاية القصوى فى افعاله الكلية والجزئية والدائمة المستمرة والمتجددة المتصرمة وجب ذلك بحجة فى نسق على ماقلنا ولايمتنع بحجة مماقالوا وانما كان ذلك بحسب الاستقصاء فى النظر والتوسط فيه فكان المتوسط استدرك على اوائل النظر

العامى والاستقصاء اعاد الامر بالحجة اليه على مايريه التامل والتصفح لسائر ماقلناه الى هذا الموضع .

الفصل الثامن

فى القضاء والقدر

الذى يدل عليه العرف اللغوى من لفظة القضاء هو الحكم القاطع والامر الجزم الذى لايراجع يقال قضى له اوعليه وحكم له اوعليه او فيه بكذا وسميت بالقضية كل مسئلة فيها حكم جزم بات بنفى او اثبات او قبول اورد، ولفظة القدر مأخوذة من التقدير والتقدير يقال بالذات على المقادير وبالعرض على ذوات المقادير من اجل مقاديرها فالاول كالجسم وطوله وعرضه وعمقه والثانى كالبياض والسواد اللذين يقدر ان فى بياضيتها وكمية انبساطهما بماهما فيه من سطوح الاجسام ويقال بالاستعارة والمجاز على غير المقادير وذوات المقادير كالحرارة والبرودة فى شدتهما وضعفهما وكالاخلاق والعلوم والمعارف ونحوها مما لاطول ولاعرض ولا مقدار ولاتقدير له بالذات .

والمتداول من لفظتى القضاء والقدر بمعنييهما يقال على ماكان ويكون من الحوادث فى عالم الكون والفساد لما سبق فى علم الله تعالى وحكمه اولما جرى ويجرى بمقتضى حركة الافلاك وكواكبها، والقضاء من ذلك هو الامر الكلى اما الذى فى سابق العلم واما الذى فى حركة الافلاك، والقدر هو تقدير ذلك بحسب توزعه على الموجودات وما يتعين منه لشخص شخص فى وقت وقت بمقداره وحده وكيفيته وزمانه ومكانه واسبابه القريبة والبعيدة ونسبته الى ما قدر له بالمناسبة والمباينة واللذة والاذى والخير والشر والسعادة والشقاوة ، ومثال ذلك من علم الله تعالى وملائكته انه قضى فى علمه السابق بموت كل انسان وقدر فى تفصيل قضائه اعمارهم وآجالهم الطبيعية والعرضية على اختلافها واسبابها البعيدة والقريبة تقديرا محدودا لواحد واحد منهم حتى كان موت زيد مثلا بعد مائة سنة من عمره باجل طبيعى وموت عمرو فى الارض الفلانية فى يوم كذا

من

من شهر كذا من سنة كذا و موت عمرو بعد خمسين سنة من عمره باجل عرضى وموت اخترامى بعلة عرضية فى يوم كذا وعلى حال كذا وكذلك فى غيره من الآجال بل فى سائر الاكوان والافعال فذلك مفهوم القضاء وهذا مفهوم القدر اذا حقق فيهما النظر بحسب عرف القائلين كما يشهد به التداول المعتبر .

وينقسم القائلون بهما الى فرقتين بمذهبين مختلفين فتقول فرقة بعمومه وشموله لسائر الحوادث والاكوان من الوجودات والاعدام .

وتنقسم هذه الفرقة ايضا الى فرقتين احداهما تنسبهما الى ماسبق فى علم الله تعالى منهما ويقولون انه يعلم علما قديما ازليا بكل ما كان ويكون فيوجد ويعدم فى جميع العالم ويحيط علمه فى ذلك بالجزئيات والكليات وينتهى الى سائر الاجزاء والجزئيات على التقدير الذى يكون عليه فى حدود الزيادة والنقصان وفى المكان والزمان فلايحدث شيء ولايعدم ولايكون ولايفسد من اصغر صغيرا واكبر كبير الا وقد سبق فى علم الاول(١) الذى هو العلم الاول العلم به على ما هو عليه لا يفوته صغير ولا يقصر عن كبير من جميع المخلوقات فى سائر الاوقات وهو ثابت فى علمه كما يثبت فى اللوح المحفوظ فلا يتعداه الكون والفساد ولا يخالفه فى صغيره ولا كبيره وانما يكون جميع ذلك بحسب ماسبق فى العلم الاول .

والفرقة الاخرى ترفع علم الله تعالى عن ذلك باسره فى قليله وكثيره على ماقلنا فى العلم وتنسب القضاء والقدر الذى يحكمون به فى سائر الموجودات صغيرها وكبيرها على حدود كيفياتها وتقديراتها وازمانها الى حركات الافلاك وكواكبها وجريها على سنن واحد محدود لا اختلاف فيه وتعلق الحوادث (٢) كلها بها .

ويقولون ان الذى يتعلق بالقدر المحدود ولا يخرج عنه فى عدم ولا وجود ولا فى زيادة ولا نقصان على وعن ذلك السبب المحدود هو ايضا مقدر محدود والفرقة الثانية من الفرقتين الاوليين تقول بذلك من جهة علم الله تعالى السابق لكنها لاتقول بعمومه فى جميع الاشياء (٣) بل تخرج منه ما دخل تحت الاوامر والنواهى الشرعية قالوا ان الحكمة الالهية فرغت فى اول الخلق بالقضاء والقدر

(١) كو ـ الازل (٢) صف الحركات (٣) كو ـ ذلك .

من جميع ما كان ويكون وجعلته ضروريا وكالضروري واخرجت من ذلك مايتعلق بالاوامر والنواهي الشرعية فلم تدخله في ضروري القضاء والقدر السابقين بل تركته تحت الجواز والامكان حتى يكون منه مايكون ويبطل مايبطل باختيار الانسان ليستحق بذلك الثواب على ما اطاع فيه والعقاب على ما عصى وخالف فيه ولولا ذلك لكان الثواب والعقاب ظلما وعبثا والله تعالى يجل عن ان يقضي على العبد قضاء حاتما بالمعصية ثم يعاقبه عليها اوبالطاعة ويخصه بالثواب عنها .

وبين هذين الفريقين القائلين بالقضاء والقدر المختلفين في عمومه وخصوصه مع اشتراكهما في نسبته الى علم الله تعالى خلاف دائم وجدال طويل فاما الفريقان المتفقان في عمومه المختلفان في نسبته الى علم الله تعالى والى حركة الافلاك والكواكب فقد جمع القدماء فيه بين المذهبين ولفقوا بين المقالتين .

فقالوا علم الله السابق حوى ذلك باسره وكان فيما حواه من ذلك حركات الافلاك والكواكب وما تقتضيه فكل ما عداها عنها وبحسبها وهي فبحسب امر الله تعالى وتقديره . ومن انظار الفرقة التي اخرجت من القضاء والقدر ما يتعلق بالتكاليف الشرعية قولهم ان الله تعالى امر ونهى ووعد وتوعد بحسب طاعته ومعصيته في امره ونهيه للطائع والعاصي ولايكون الامر والنهي والثواب والعقاب على الطاعة فيهما والمعصية الا في امور يمكن المأمور بها والمنهي عنها فعلها وتركها حتى يستحق بالطاعة في الفعل والترك الثواب وبالمعصية فيهما العقاب والا لكان ذلك عبثا وجورا من مكلفه . اما العبث فلان الثواب الذي وعد به والعقاب الذي توعد به لاجلهما لايتعلق بهما . واما الجور والعدوان فلانه ان تعلق الثواب والعقاب بالمعصية والطاعة فيهما (١) مما لا يقدر المامور على التفصي عن المقدور منهما والمقدور من جهة الآمر الناهي ايضا فكيف يأمر بشئ قد منع المامور به عن فعله او ينهى عن شيء لمن يلزمه بفعله قهرا (٢) كمن اضطر غلامه الى كسر آنيته وعاقبه على ذلك .

وقال الآخرون الذين هم القدريون حقا وهم الذين عموا بالقضاء والقدر كل

(١) كذا – ولعله فيهما – ح (٢) صف – فهذا

شئ

شيء ان الله تعالى ملك سلطان يتصرف فى ملكه وملكه كما يشاء لا يسئل ولا يعارض ولا ينسب اليه ما ينسب الى خلقه فيما يعتمدونه من تصرفهم فيما لا يملكونه من العدل والجور.

وقال الذين نسبوا ما نسبوا من ذلك الى حركات الافلاك والكواكب الجارية على سنن واحد ان هذا كذا جرى ويجرى واستمر ويستمر لا يتعلق برضا رب ولا عبد ولا كراهيتهما ولا يكون الا ما تجرى به حركات الافلاك والكواكب ويتسبب من جهتها لا غير فلا طاعة الاوامر الشرعية تسعد ولا معصيتها تشقى ولذلك ترى طائعا شقيا وعاصيا سعيدا بنيل خيرات الدنيا وحرمانها وانما السعيد من جرت له الافلاك والكواكب بالسعادة واسبابها والشقى من جرت له بالشقاوة واسبابها فكان ممن عم بالقضاء والقدر من رد القول بما جاءت به الشرائع وابطله. ومنهم من يحلله وثبته(١) فالرادون المبطلون هم الذين نسبوا ذلك الى الافلاك وكواكبها والمتمحلون والمثبتون (٢) هم الذين نسبوا ما نسبوه الى علم الله تعالى وقدره وقالوا قدر هذا لهذا وهذا لهذا فى القدر الاول والقضاء الذى سبق فى الازل فلا يكون الا كذا وكان فى التقدير الطاعة والسعادة معا والمعصية والشقاوة معا فمن قدر له احدهما قدر له معه رفيقه.

ورفع قوم القضاء والقدر مطلقا فى مقابلة من اثبته مطلقا وقالوا ان الكل ليس يتعلق بارادة مريد ولا عزيمة عازم يقضى به ويقدره بل اتفق كما اتفق وعلى ما اتفق ويتفق.

وعورض القائلون بخروج ما فيه الاوامر الشرعية عن ضرورة القضاء والقدر وتركه فى حيز الامكان حتى يعمل به العاملون ويخالف المخالفون (٣) فيستحقون هؤلاء الثواب ويجب على اولئك العقاب، فقيل لهم ولم لم ينعم الله تعالى على خلقه بالثواب بغير تكليف ويخلصهم من العقاب. ألستم تقولون بان التكاليف التى كلفهم لا تعود عليه بمنفعة تصله ولا مضرة فتدفع عنه فاى حاجة به

---

(١) صف — بينه (٢) صف — المتنبهون (٣) الى هنا انتهت نسخة — صف.

الى هذا التكليف . فقالوا فى الجواب ان الله تعالى فعل ذلك لعنايته فان عطية الاستحقاق فى مذهب العقل اتم وافضل من عطية التفضل عند المعطى فلذلك عرض تعالى عبيده لها حيث امرهم بالاوامر قبلها الطائعون وعملوا بها واتعبوا نفوسهم فيها بقهر الشهوات واحتمال الشقاء فاستحقوا بذلك نعيما يثابون عليها به فقيل لهم وخالف العصاة عليها فاستحقوا عقابا ولولم يؤمروا لما خالفوا فكما جالب الامر والنهى سعادة لبعض جلب شقاوة وعذابا للبعض الآخر ولوكان التفضل المحض بغير تكليف لعم الاحسان وتخلص العاصى من الشقاوة ولم يفت الطائع شىء مما انعم به عليه فى جواب طاعته، فقالوا لان عقوبة العاصى اذا رآها الطائع ازدادت لذته بثوابه ونعمته فى سعادته فالتذ مع لذته بالسعادة بكونه مستحقا لها بعمله وتكون له بما يرى فيه العصاة من العذاب لذة اخرى بحيث يرى ما تخلص منه من البلاء وما صاروا اليه من نعماء فكانت شقاوة العصاة لسعادة الطائعين ايضا .

فقال لهم القائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الاشياء بسابق علم الله تعالى . ان الله علم ما خلق من الذوات وما يصدر عنها من الافعال بحسب ما خلق فيها من القوى واعطاها من القدرة والاستعداد والفعل والانفعال بحسب الدواعى والصوارف فعلم بحسب ذلك ما يكون منها فى كل زمان ومكان وبحسب كل داع وصارف فتقدرت بذلك الافعال والاحوال تقديرا بحسب الاسباب القريبة والبعيدة لا يمكن الزيادة عليه ولا النقصان منه واحاط بجميع ذلك علما فكان كما علم وعلم كما كان فلم يخرج القضاء عن علمه ولم يتعد القدر محدوده وامضى ماعلمه وماقضاه بمشيئته ورضاه وجاءت الاقدار بحسب الاقضية فى تفصيل الجمل وتوزيع الاسباب ولم يبق ممن فى الوجود مما يمكن ان يكون وان لايكون بل يكون ما يكون ولا يكون ما لا يكون على ماسبق فى العلم الاول الذى هو علم الاول فكل شىء بحسب الوجود واجب ان يكون اوواجب ان لايكون امادائما اوفى وقت ما والواجب بحسب وقته ضرورى الكون وفى غير وقته ممتنع الكون وفى التقدير الذهنى

بحسب كونه ولا كونه مع اهمال ذكر زمانه ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون امكانا بحسب اذهان لا تحيط بقسمته علما او لا تعين له زمانا كمن يقول ان الشمس يمكن ان تطلع وان تغيب فيكون قوله صحيحا بالاعتبار الذهني . واما فى الوجود فلا يكون الا بحسب الوقت المعين لطلوعها وغروبها فطلوعها فى وقته واجب وغروبها فى وقته واجب لم يبق فيه موضع للامكان فلا حكم لحاكم فى الوجود ولا تصرف لمتصرف غير الحاكم الاول الذى قضى فامضى وامر فحتم وقدر ذلك تقديرا وقالوا لمن قال بالحكم الامكانى فى الاوامر الشرعية وتعلقها بالارادة الانسانية ماسبق القول به من انه تضى بالسبب والمسبب وقدر الموجب والموجب فقضى لمن قضى بالطاعة والثواب وقدر له اسبابهما وحكم على من حكم عليه بالمعصية والعقاب وقدر له اسبابهما كما يشاء لمن يشاء لا يعارضه فيه معارض ولا يرده فيه راد ولا يجوز عليه فيه حكم عدل ولا جور فان المتصرف منا فى ملكه لا يعارض ولا يحاكم ولا ينسب اليه جور ولا عدل ولا انصاف ولا ظلم . وانما يكون ذلك فيما بين المتعاملين المتصرفين فيما يملكون ولا يملكون . واما مالك الكل فلا يجرى عليه هذا الحكم .

مثال ذلك ان الله تعالى خلق زيدا معتدل المزاج كامل الصحة كيسا فطنا من اب رباه تربية حسنة ويسر له معلما علمه العلوم ومؤدبا راضه بمكارم الاخلاق فنشأ على ذلك وكان شديدا عاقلا لبيبا وخلق عمرا على ضد حاله فى مزاجه وجبلته وابيه ومربيه ومعلمه ومؤدبه فكانت حاله بخلاف تلك الحال فكان الاول طائعا لاجتماع الاسباب الموجبة للطاعة عنده وكان هذا عاصيا على ضد ما عليه الاول لاجتماع الاسباب الموجبة للمعصية عنده وخالق الموجبات والاسباب التى يسرها لزيد دون عمرو هو الآمر الناهى فكيف يساوى فى الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية بين من يسره لاحدهما بوجود اسبابه وموجباته ومنعه عن احدهما بعدم اسبابه ووجود اسباب ضده وبين من لم ييسره لذلك ولم يمنعه عن هذا ويثاب بعد ذلك او يعاقب على ما يسر له واعين عليه اوصرف عنه ومنع منه فلو كان الامر

فى العدل على مايزعمون فى الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية لقد كان من العدل التسوية بين المأمورين فى الاسباب المعينة والمانعة كما كانت التسوية فى الاوامر والنواهى فكيف يستوى فى ذلك من خلق عاقلا لبيبا كيسا فطنا ومن خلق جاهلا غمرا فظا غليظا غبيا ولكل واحد منهما من الدواعى والصوارف ماليس للآخر فليس العدل فيما تقولون ولا الجور فيما تنكرون فان الحكم بالعدل والجور فى ذلك يفسد عليكم بما قلناه من الدواعى والصوارف الباعثة والمانعة من الجبلة والخلق والاسباب الخارجية التى لايمكن انكارها فيسقط القول بالعدل والجور ويرجع الى حكم المشيئة والارادة الالهية فى القضاء والقدر .

وقالوا فى الاستحقاق اذا اثاب الله تعالى عبده الطائع لاستحقاقه بطاعته شريعته فشريعته هى التى عرضته لهذه النعمة فباى استحقاق خصه بها ورزقه تعلمها وانزلها عليه على يد من نقلها اليه وعلمه اياها واعانه بمزاجه المعتدل ونفسه الخيرة ومربيه الشفيق الحكيم ومعلمه العالم ومؤدبه الاديب وهذه كلها نعم مبتدأة قد صارت اسبابا بالنعمة الاستحقاق وهى من التفضل لا من الاستحقاق وما سببه تفضل فهو تفضل ايضا فاين الاستحقاق ممن الذى اسلف الله طاعته قبل احسانه اليه حتى يكون الاحسان اليه باستحقاقه وكذلك فى المعصية وان كان العدل فى عقوبة العاصى حيث يخالف الشريعة فعوقب بذنبه فاين العدل فى انزالها على من سبق فى علم المنزل لها انه لا يقبلها حيث لم يخلق له ما يعينه على قبولها كما خلق لمن قبلها .

وقالوا ايضا ان هذا الاستحقاق ينبغى ان يكون الثواب فيه مساويا لقدر الطاعة والعقاب لقدر المعصية واين طاعة الانسان فى عمره القصير المدة من نعمة الخلود فى جنان النعيم ومعصيته من قدر بلائه وعذابه فى جهنم والجحيم وهل زيادة النعمة على قدر الطاعة مما يبقى لقدر الاستحقاق بحسبها ما يعتد به فاين العدل والاستحقاق فيما قيل .

فترجح بحسب هذا النظر حجج القائلين بعموم القضاء والقدر على حجج القائلين بخصوصه الذين اخرجوا الاوامر الشرعية من جملته ويقولون لهم ايضا

وهذه

وهذه لم تخرجت عن حكمه الذى وجب عن علمه هل علمها فيما علم ام لم يعلمها . ولا يسعهم ان يقولوا علم الكل دونها وان كان علمها فلا يمكن ان يكون الا على ما علم وبحسب ما علم فدخولها فى علمه يدخلها فى ضرورى حكمه الذى نسب اليه القضاء والقدر .

الفصل التاسع

فى الرأى المعتبر فى القضاء والقدر

فاما الذى انتهى اليه الآن النظر والاعتبار فى هذه المسئلة فهو غير ذلك القول الذى كان البناء فيه على اساس وضعه من تقدم ونخالف ذلك فى اصوله وفروعه .
اما فى الاصول فانى اقول ههنا ان احاطة علم العالم الواحد بكل شيء بعينه مما هو موجود فى وقته ومما قد كان وعدم ومما سيكون ويوجد فهو ممتنع فى نفسه غير مقدور عليه والقول بان الله تعالى لا يحيط بذلك لا يوجب فى علمه نقصا ولا عجزا لان المانع من جهة المعلوم لا من جهة العالم فان العلم انما يكون حاصلا بوجود المعلومات فى العالم ولا يحصر الوجود ما يتناهى فكيف ما لا يتناهى فيما لا يتناهى اضعافا فالا يتناهى حاضرا فى وقت الكون ومعدوما قبل الكون وبعده وهذا مستحيل فى نفسه محال ووجوب الحكم به فكيف ينسب الى علم الله تعالى المحال وكيف يلام من ينزهه عنه ويقول بامتناعه عنده وانما تسع قدرة الله تعالى وعلمه لكل ما يشاء كما يشاء حيث يشاء من غابر سالف وموجود حاضر وكائن مستأنف لا يعجزه ذلك ولا يؤوده حفظه فهذا قد وسعه علمه وكفى بذلك قدرة ووسعا فالقول بعموم الحكم الازلى لسائر الاقدار فى سائر الاكوان فى جزئيات الكائنات واجزائها واجزاء اجزائها التى لعلها لا تتناهى فى التجزئة فكيف فى المجزيئات فى الاماكن والازمان فمستحيل .

واما فى الفروع فان الطبائع والمطبوعات الجارية فى كل زمان ومكان على سنن واحد لا تتغير فانه يعلمها علما ازليا فان الحكم الواحد فى العالم الواحد والمعلوم الواحد والزمان الواحد منها لا يخالف الكثير المتناهي وغير المتناهي . واما

الامور الارادية التى تختلف فى الازمان والاشخاص والاحوال بحسب الدواعى والصوارف وكثرتها وقلتها وزيادتها ونقصانها فما لا يدخل فى حد ولا حصر ايضا ولا يحيط به علم عالم واحد ولا يسبق فيها قضاء ولا يتجدد فيها قدر من جهة الله تعالى على طريق العموم والشمول للكل فى كل جزء فى كل وقت بل لما يشاء الله فيما يشاء كما يشاء وذلك معنى قدرته فالقضاء والقدر يعم الطبيعيات الجارية على سنن واحد ولا يعم الارادیات بل يخص ماشاء الله على مايشاء فيما يشاء وكذلك لا ينحصر ما يتركب منهما ويمتزج منهما اعنى من الارادى والطبيعى فى التأتى والتسبب . ومن ذلك القبيل يكون البخت والاتفاق الذى لا ينسب الى محض الارادة ولا الى محض الطبيعة بل الى تركيب يتفق بين الاسباب الارادية بعضها مع بعض وبين الاسباب الارادية والطبيعية بعضها مع بعض لا يقصده قاصد ولا يقدره مقدر .

مثاله ان زيدا اذا خرج من داره ومشى فى محجة ابتدأ بالمسير فيها على خط ما فى زمن معلوم وخرجت عقرب من ذات اليمين وسلكت فى محجة على خط يقاطع ذلك الخط فى زمان آخر وسارت سيرا بطيئا وسار الانسان اما سيرا حثيثا جاز الحد الذى هو ملتقى الحدين قبل جواز العقرب فلم تصادفه أو سار سيرا بطيئا جازت العقرب ذلك الحد قبله او سيرا متوسطا كان منتهى حركة المتحركين فيه الى ملتقى الخطين معا فصادفته العقرب فى حركته بحركتها على الملتقى فلدغته اوداسها فقتلها وما قصدت العقرب هذا ولا قدرت على قصده بطبع ولا روية يقدران لها ذلك ولا قصده الانسان ايضا ولا يقدر على قصده بطبع ولا روية ولا قصده قاصد آخر غيرهما ذلك فى تحريكهما بل يقدر الله على ذلك اذا شاء كما شاء متى شاء فاما ان يعم قصده كذلك فى جميع اجزاء الموجودات من لقاء كل ذرة لذرة وكل موضع وفى كل وقت يكون فيه ذلك فلا لامتناعه فى نفسه لا لعجز القدرة عنه فهى هذه الاسباب الاتفاقية التى لا تنسب الى طبع ولا روية . ومن زعم انها تنحصر بأسرها فى القضاء وتتجدد

فى

فى القدر فاما ان لايتصور ما يقول واما ان لا يقصد الحق فان القول بغير تصور يسهل على القائلين وهذا اصل فى العلم عند من رد القضاء والقدر الى سابق علم الله تعالى .

واما الفروع فى كلامهم فالذين نسبوه الى حركات الافلاك والكواكب وقالوا ان الحوادث الكيانية معلولات الموجودات الازلية،عنها تصدر واليها ترجع بالسببية.والازلى الدائم لايكون بذاته ووجوده السرمدى سببا للاشياء الحادثة على ما اوضحنا فى الكلام بالقدم والحدوث وانما تكون عللها بالحركة الدورية التى هى من الحوادث القديمة لكونها حادثة الاجزاء قديمة الوجود والاستمرار وبها تصير الموجودات القديمة اسبابا للحوادث الكيانية فكل حادث بعد ما لم يكن ترجع سببيته وعليته الى الموجودات الازلية بالحركة المستمرة الدورية فلكونها فى كل وقت يوجد منها مالم يكن موجودا ويعدم موجودها على الاستمرار اويكون كذلك فى كل وقت موجبة من جهة الاسباب القديمة الذوات المتجددة المتصرمة الحركات لوجود ما يحدث من الكائنات وهذه الحركات الدورية للكواكب والافلاك بحسب طباعها وحركاتها المختلفة التى تقرب بها ويبعد بعضها عن بعض وتختلف نسبها مع ذلك بالقياس الى اجزاء عالم الكون والفساد واشخاصه وجزئياته فتتسبب من ذلك اصناف الحوادث لاعن شىء آخر لا قديم ولاحادث لان كل حادث هو فى الحكمة المطلوب سببها ولايكون السبب والاسباب للحوادث بأسرها اولشىء منها الا بالحركة الدورية فلا يخرج شىء من الحوادث من علية الافلاك والكواكب وسببيتها بمقتضى حركاتها فالقضاء هو ماجاء من حركاتها المستمرة على حد واحد من السرعة والبطء لكل واحد منها على الاستمرار وماجملتها من جملة الحركات، والقدر هو تفصيل ذلك فى اجزاء الكائنات وجزئياتها فى اماكنها واوقاتها محدودة فى الزيادة والنقصان والشدة والضعف وذلك التفصيل المقدر محصور من جهة السببية فى ذلك القضاء المجمل . ونعم ماقالوا

في القضية الكلية .

وانما الشك في التخصيص بالحركات السماوية التي للكواكب والافلاك واخراجهم عن تلك الجملة تصاريف الارادات الالهية والملكية والبشرية الانسانية فان الارادة غير الطبع والطبع غير الارادة. فيقولون في هذا الموضع ان الارادة الحادثة بعدما لم تكن من جملة الحوادث التي جمعت باسرها وطلبت اسبابها الموجبة لها من جهة الموجودات الازلية فوجبت عنها بالحركات الفلكية والارادات ايضا حادثة داخلة في اسباب القضاء والقدر المحدود بحركات السماوات وكواكبها هذا كان النظر الاقصى الذي ما انتهى اليه نظر مجادل او معارض فيما سمعنا بل كان بعد كلما قيل واعلى في مذهب النظر وما قلنا من التلفيق بينه وبين القول بعلم الله تعالى لايتعذر على من يرى الرأيين ويجمع بينهما فان حركات الافلاك وكواكبها وما يصدر عنها ويجب ويتسبب عن جملتها وتفاصيلها سبق في علم الله تعالى مع ماسبق فكانت اسبابا وسطى للقضاء والقدر وعلم الله تعالى الذي خلقها وقدر حركاتها ومناسباتها وموجباتها ومعلولاتها هو السبب الاول الا انا نسلم في هذا الرأي القضية الكلية القائلة بان القديم لايكون سببا للحوادث الابموجب حادث يقتضي حدوثه عنه في ذلك الوقت الذي حدث فيه وسبب الموجب المقتضي الحادث حادث ايضا وان ذلك يمضي في القبلية بحسب السببية الى غير بداية زمانية كما في الحركة الدورية والحركات الدورية التي هي كذلك فيما قالوا لكنها ليس هي وحدها دون غيرها جميع الموجبات من الدواعي والصوارف بل الارادات المتجددة عن الاسباب المقتضية والصارفة التي تستمر بحسب سوانح المتذكرات من المحفوظات والواردات من الملحوظات تكون اسبابا للارادات والارادات اسبابا لها على طريق التعاقب والدور كما في الحركات الى غير بداية محدودة في القدم فلله تعالى وملائكته ارادات توافق وتخالف ما تقتضيه السماويات بحركاتها وتزيد فيه وتنقص وتوجب غيره مما ليس فيه وتبطل كثيرا مما فيه. والارادات الانسانية ايضا انما

تجب

تجب بموجباتها الطارئة من سوانح الخواطر وملحوظات الواردات مثل من يسأل فينعم ويحسن اويخاصم فينتقم ويسيء الى من خاصمه اويستعطف فيرضى ويرحم ويتعطف .

وقد يكون من ذلك ما اسبابه معلومة وغير معلومة عنده كملك ينفث فى روعه اوسلطان يطربه ويغريه ولا يكون الكل من قبيل واحد فلاتكون اسباب الارادات الانسانية كلها من جهة الحركات الفلكية فكيف تكون الارادات الالهية . فاما ان لا تكون لله تعالى ارادة حادثة فى الحوادث وبحسبها . فقد ابطلنا هذا المذهب ورددناه فيما رددناعلى من ابطل علمه بالجزئيات بل هو تعالى يسمع ويرى ويثيب ويعاقب ويسخط ويرضى ويلتفت ويعرض كما يشاء بما يشاء لاتتحكم عليه الاسباب وانما هو الذى يحكم فيها وبحسبها ويجدد ويغير بمقتضى الحكمة مايوجبه بحسب الدواعى والصوارف التى يعلمها ويطلع عليها فى العالم بأسره الذى ليس عنه فيه حجاب يحجب علمه واطلاعه ولامانع يمنعه .

وإراداته ومراداته الحادثة ترجع فى السببية الى سببين فاعل ومقتض والسبب الفاعل فى هذا حكمته التامة التى تضع كل شيء موضعه اللائق بالفاعل والمفعول والطالب والمطلوب منه والسبب المقتضى هو ما يعلمه فى كل وقت من متجددات الاحوال الكيانية التى يفعل بحسبها فهوكما قال حكيم يونان. يستعرض نيات السائلين مع الفاظهم فى استحقاقهم لما يسألون فيه فيسمع ويرى او يفعل بحكمته بحسب ما يعلم مما سمع ورأى وله ملائكة موكلون بالعالم ومن فيه يطلعون على ما فيه ويحكمون فيه بحكمه الذى أمرهم به وجعله فى غرائز طباعهم وعقولهم من الحكمة العملية والعلمية، كما خلق فى الدنيا اشخاصا مسلطين يحكمون فيها ويأمرون بحسب مايعرفون ويقدرون وماجبلوا عليه من الاخلاق لكن هؤلاء ربما زل تدمهم بدواعى نفوسهم وحاجاتهم وطباعهم القاصرة واخلاقهم وآرائهم المتجاذبة واولئك ليس كذلك بل هم عن جميع ذلك مقدسون وافعالهم الارادية لاتتعلق جميعها بالحركات الفلكية بل بحسب الحوادث الدائرة بالسبب على المسبب بالقبلية

والبعدية على قياس ما فى الحركات الدورية على ما قلناه والكواكب والافلاك تفعل بطبع لايخالف الارادة ويفعلون هؤلاء بارادة لا يخالفها الطبع فتدخل الآثار الفلكية فى بعض الاوقات والاحوال فى اسباب الارادات مثل مايبرد الهواء فى الشتاء فيتخذ له الانسان دفأ من النار والدثار بارادته التى اوجبتها حال الهواء من جهة الحركة الفلكية ؛ فعلى هذا الوجه تدخل الحركات الفلكية فى الاسباب الارادية فلاتعم فى سائر الاسباب ولاتخرج من جملة الاسباب وتكون الاسباب الاتفاقية دائمة الحدوث من جهة المصادفات فى الحركات والادراكات فلايشملها القضاء ولايعمها القدر ولذلك يرى الناس ماينكرونه فى الحكمة من حرمان المستحقين الذين يعوضهم الله وملائكته فى دنياهم اوفى اخراهم عما حرموه من نعمه ومانالهم من بؤس وشقاوة بغير استحقاق .

وهذه الاتفاقيات انما تكون فى عالم الكون والفساد الذى ليس له نسبة الى ما فى عالم الازل بل هو اصغر واقل وفى قليل من احواله وماتحدث فيه وتتسبب بمعارضة الاسباب بعضها مع بعض على وجه لايشعر به المعارض ولا المعارض كما تمثلنا به فى الانسان والعقرب، فالقائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الاشياء هم بوجه ما مضادون للقائلين بأنه لايعلم الاشياء من جهة المسئلة وبدايتها حيث يقول هؤلاء انه يعلم جميع الاشياء بها كلياتها وجزئياتها حاضراتها وغائباتها ويقدرها تقديرا فى اجزائها وجزئياتها . ويقول اولئك انه لايعلم شيئا سوى ذاته اولايعلم الجزئيات .

واما من جهة الغاية المقصودة فيتفقان على فساد نظام الحكمة العملية والتدابير الانسانية من جهة اسقاطهما للثواب والعقاب فانه كما ان الذى لايعلم بافعال الفاعلين لايثيبهم ولايعاقبهم كذلك الذى يقضى ويقدر افعالهم ويخرجها عن رويتهم واختيارهم لايثيبهم بها ولايعاقبهم عليها، فهذا هو الرأى المعتبر بعد التصفح والتأمل والنظر فى القضاء والقدر . ولم نقف على قول قائل سبق الى هذا الرأى ولم نسمع من الآراء سوى المذاهب التى ذكرناها وهى مذهب من يوجبه فى الكل ومذهب من يسلبه عن الكل ومذهب من يرفعه عن بعض ويخص بذلك

البعض ما جاءت فيه الاوامر والنواهى الشرعية كل ملة على رأيها ويوجبه فى كل شيء سوى ذلك .

والذين اوجبوه فى الكل فمنهم من رده الى سابق علم الله تعالى واحاطته فى القدم بكل شيء مما يتصور فى الاذهان ويوجد فى الاعيان مما هو كائن ومما يكون ومما قد كان. ومنهم من ينسبه الى حركات الافلاك وكواكبها الجارية على نظام لا يتغير فلا يتغير ما يتسبب عنه ايضا ، والذين سلبوه عن الكل فمنهم الذين لا يقولون بخالق قديم للعالم ويردون اسباب الوجود الى الطبائع التى لا تعقل ما تفعل والى البخت والاتفاق اوالى المحبة والغلبة اللذين يرجعان الى البخت والاتفاق ايضا ، ومن هؤلاء اصحاب الاجزاء التى لا تتجزى يجعلونها الاسباب الهيولانية المتحركة ويجعلون المحبة والغلبة الاسباب الفاعلية المحركة ومرجعها الى البخت والاتفاق، وقد نوقضوا وجودلوا بكلام طويل نستغنى عن ذكره بما سبق من البيانات فى اظهار الآراء الحقيقية ونصرتها وابطال ما سواها مما منا قضتها تحصل بقصد ثان وبطريق العرض فان من يتعاطى اشباع الكلام فى كل كلام لا يتناهى كلامه .

وقد اتضح مما قيل ان للعالم بأسره خالقا واحدا قديما هو المبدأ الاول الذى لا مبدأ له والغاية القصوى التى لا غاية بعدها ومبدأ الكل من عنده واليه يتوجه ويعود وأنه واحد بالعدد وبالذات وبالمعنى لا يتركب من اشياء ولا يتجزى الى اشياء . وان البخت والاتفاق يجريان فى مسبباته بالعرض حيث يعارض طبيعيها لطبيعيها وارادیها لاراديها وطبيعيها لاراديها وارادیها لطبيعيها معارضة لا تنحصر بداياتها ولا تتحدد نهاياتها حتى يحيط بها علم عالم وان علم الله تعالى لا يحيط بها بأسرها معا لكونها مما لا يحاط به فان ما يحيط به العلم يتناهى عند العالم بحصوله له واحاطة علمه به وغير المتناهى اذا احاط به علم فقد تناهى وغير المتناهى لا يكون متناهيا فالاستحالة والامتناع من جانب المقدور عليه لا من جانب القادر وقدرته لكنه يحيط منها علما بما يشاء كما يشاء حيث يشاء ويلتفت الى

ما يشاء ويعرض عما يشاء فيتصرف فى خلقه بارادته التى لا ترد وقدرته التى لا تعجز وحكمته التى لا تغلط. والذى سبق من رد القائلين بعموم القضاء والقدر على الذين اخرجوا منه ما فيه الاوامر الشرعية حيث الزموهم فى حجتهم القائلة بالعدل والجور فى عدلهم على الوجه الذى قالوا فيه بالعدل والذى هربوا فيه من الجور.

ولا تثبت مقالتهم فى العموم بابطال مقالة اولئك فى الخصوص المعين على الوجه المعين عليه فى رأيهم بل تبطل مقالتهم ايضا من جهة قولهم بان العلم السابق فى الازل وهو علم الاول تعالى الذى يحيط بما لا يتناهى بل بما لا يتناهى فيما لا يتناهى فى التضعيف والتجزئة والزمان وان تلك الاستحالة والبطلان انما هى من جهة المعلوم لا من جهة العالم القادر على كل مقدور عليه فتبطل احالتهم على سابق العلم وما جرى به العلم فى عموم القضاء وتفاصيل القدر بل القضاء يكون فى اشياء مخصوصة وفى ازمان مخصوصة من دون القدر ويكونان معا فى ازمان واماكن وانواع واشخاص مخصوصة دون حالات آخرى لانه تعالى يقضى بما يشاء كما يشاء فيما يشاء ويقدر ما يشاء فيحيزه بالوجوب ويخرجه بالامكان الى الضرورة ويترك ما عداه مما لا يتناهى كما يشاء وكلما يسبق فى القضاء ويتجدد فى القدر بسابق العلم فقد خرج عن حيز الامكان وتعينت الاسباب الموجبة وغلبت على الاسباب المانعة فنفذت فيه المشيئة فلا مرد له.

واعلم ان العلم الحق يريده العالم لعينه وحقيقته والباطل المحال يرده لبطلانه واستحالته فاذا انضاف الى العلم المحقق علم حقيقة فى صواب العمل كان الربح فى علمه والخسران فى جهله مضاعفا وهو فى هاتين المسئلتين وهما القول فى علم الله تعالى ومعرفته بخلقه. والقول بالقضاء والقدر السابق فى علمه من خلقه ربح وخسارة يعظم خطرهما كما قيل فان الذى يعتقد ان الخالق تعالى يطلع على احوال العالم وافعالهم يوجب عليه علمه الاحتياط والتحرى فى عمله للحياء والخوف من خالقه والذى لا يعتقد ذلك يركض فى ميدان جهله ويسلم قياده الى طبعه ويعدل

عن

عن رأيه وعقله وكذلك الذى يقول بسابق القضاء والقدر فى سائر الافعال والاحوال يسلم الى الطباع ويجعل الاحتراس والاستظهار فى حيز الامتناع واذا علم بما فى الامكان من معارضة الاسباب والمسببات وان ارادته من الاسباب الموجبة والمانعة لما فكر فيما يريده واحسن الاختيار والاختبار فيما يفعله فان كان القائل بهما المعتقد فيهما يرجع الى التقليد فالاولى به ان يقلد فى الانفع له والاجدى عليه حتى لا يعدم الحق فى العلم والصواب فى العمل معا وان كان يرجع الى الحجة ويطلب الحق من المحجة فقد قيل له ههنا ما يكفيه ويكتفى به ويقدر على تفريعه فى المناظرة والاعتراض والمعارضة بحسب فطرته وفطنته ومعرفته . فاذا علم ان القضاء والقدر من سابق علم الله تعالى لا يعم الموجودات فى سائر الاوقات وان للامكان فى الوجود نصيبا يبقى كما كان للضرورة والامتناع فى الموجودات والمتصورات لم يقعد عن ممكن فى طلب الخير الممكن ودفع الشر الممكن . واذا علم بعلم ربه وانه لا يقصر عما يشاء فى خلقه لا عن صغير لصغره ولا عن كبير لكبره بل عرف انه يسمع ويرى لجأ اليه وعول عليه فكفاه واستعان به فاعانه ودعاه فاجابه فانه قادر حكيم جواد كريم غفور رحيم .

الفصل العاشر

فى الهيولى والصورة (١)

كان قيل فى الطبيعيات ما معنى الهيولى وما معنى الصور الحالة فيها وما معنى الاعراض العارضة لها وارانا النظر اشياء نسميها هيولى لاشياء كالخشب للسرير هيولى وللخشب هيولى ايضا من جهة اشياء تشاركها فى المعنى الموضوع وتخالفها فى الصورة فان الخشب اذا احرق بقى منه رماد وانحل منه ماء وهواء فقد كانت الارضية التى هى الرماد والماء والهواء هيولى للخشب تكون منها وانحل اليها فكل واحد من الماء والارض والهواء هيولى للمركبات منها التى تختلف بزيادة بعضها ونقصان بعض ثم هذه الهيولى تشترك فى معنى الجسمية فيكون الجسم هيولى اولى للجميع ولا يكون للجسم هيولى لانا لا نراه يتركب

(١) كذا وفى فهرس – صف – فى الهيولى الاولى

من شيء ولا ينحل الى شيء سوى الاجزاء التى يتجزى اليها بالتفصيل فان كان هناك اجزاء لا تتجزى فهو الهيولى الاولى وقد تكلمنا على ذلك فى الطبيعيات . وقلنا ان الذين ابطلوا وجود الاجزاء التى لا تتجزى انما ابطلوا ذلك فى التجزى الوهمى الفرضى فقالوا ان من قال ان الجسم ينتهى فى التجزئة الى اجزاء لا تقبل التجزى فرضا ووهما فقد ابطل وكان هذا قد صح لهم بحججهم . فاما ان لا يتجزى بالفعل والقسمة المفرقة فما ابطلوه مع ظنهم انهم ابطلوه بل اوضحنا نحن ان الارض لها اجزاء لا تقبل التجزى لانها لا شيء اصلب منها فيجزيها وانما يتجزى المركب من اجزاء ارضية ومائية فتقع القسمة والتفصيل فى الاجزاء المائية او بينها وبين الاجزاء المائية او فى الاجزاء الهوائية والنارية ان خالطتهما والا فالاجزاء الاول التى هى الارضية لا تتجزى لانه لا مجزى لها فان المجزى والفاصل يحتاج ان يكون اصلب واكثف من المفصول المجزى والنار لا تحرقها بل تسخنها والحرارة تصعدها من غير ان تفرقها لكن هذه الاجزاء ليست هيولى اولى لغير الارض وما يتركب منها ومعها وانما الهيولات الاول للتركيب فى الكون والفساد هى هذه الاربع بأسرها او الخمس مع الثلج على ما ذكرنا ويمكن ان تكون منها بسائط اخرى كالدهن الذى يمكن ان يكون عنصرا بين الماء والهواء وكالذهب الذى لا نراه ينحل الى عناصر اخرى لكن العنصر المشترك بالفرض والتصور والمعنى والمعقول الجامع هو الجسم المطلق يدل على ما قلنا .

وقد عارض فيه قوم وقالوا ان الجسم ليس هو الهيولى الاولى بل له هيولى هو مركب منها ومن صورة يكون مجموعهما هو الجسم المحسوس وقالوا ومعناه ان الهيولى شيء غير محسوس فى ذاته يقبل الابعاد والتقدير فيصير بذلك جسما كما يقبل الجسم الصور والاعراض والهيولى فلا هى فى ذاتها منقسمة ولا يلزمها الانقسام اعنى لا هى مقدار ولا ذات مقدار . واما الصورة فهى غير منقسمة ويلزمها قبول الانقسام اعنى ليست هى المقدار بل المقدار لازم لها .

وفصلوا هذا بان قالوا ان هذه الصورة هى التى بها الجسم موضوع لوجود

اقطار فيه متبدلة عليه فى زيادتها ونقصانها او زيادة بعضها ونقصان البعض وان هذه الاقطار المتبدلة المتغيرة التى يخالف بها جسم جسما اعراض موجودة فى موضوع هو الجسم المتقوم بمادته وصورته وان الصورة التى بها يكون الجسم قابلا للتقدير بهذه الابعاد ويكون بها نفس الاتصال المتقدر اوهى بعينها الاتصال ولا يخالف بها جسم جسما هى جوهر مقوم لماهية الجسم فان كل جسم قابل للتقدير والانقسام على اقطار ثلاث متقاطعة على قوائم ولا تختلف الاجسام فى ذلك فانه ليس جسم اقبل للانقسام المتوهم فى اقطاره الثلاث باكثر من جسم آخر وان الشيء الذى يقبل الانفصال والاتصال غير هذه الصورة التى هى اما نفس الاتصال واما التى يلزمها لذاتها الاتصال لان ما لا يقبل الاتصال والانفصال لا يصح ان يكون هو بعينه نفس الاتصال او يلزمه لذاته الاتصال فان ما يلزم الشيء لذاته لا يزول الا بزوال ذاته وهذا قول مردود من وجوه عدة .

فمن ذلك يقال انه ان منع ان يكون الجسم جسما بفصل المقدارية لانه لا يصح ان يكون جسمان هما واحد فى معنى الجسمية ويختلفان فى المقدارية واوجب ان يكون مافيه اتفقا غير الذى به اختلفا فلنوجب ذلك فى المقادير ايضا فان المقدارين يتفقان فى انهما مقداران ويختلفان فى ان احدهما اطول والآخر اقصر وليس الاطول الا الاكثر مقدارية ولا الاقصر الا الاقل مقدارية فلم يجعل مابه اختلفا غير ما به اتفقا فليس الطويل الا مقدار ولا القصير الا مقدار .

فان قال ان الذى به اتفقا هو معنى المقدارية والذى به اختلفا هو عرض اضافى اعنى معنى الاطولية والاقصرية فهلا قيل ذلك فى الجسم وجعل الجسم جسما بفصل المقدارية ومخالفة الجسم للجسم بهذه الاعراض الاضافية ، فان قال لا بل الاجسام تتفق فى معنى الجسمية وتختلف بالمقدارية والمقادير تتفق فى المقدارية وتختلف فى معنى الاطولية والاقصرية والاطوال تتفق فى الاطولية وتختلف فى هذه القايسات الاضافية لم يستفد من ذلك الا تكثير اوهام وتكرير الفاظ

وذاك لان الطول ليس الا مقدارا وليس القصير الا تلك الحال الاضافية وان كان الطول لايختلف فى طوليته فكذلك لايختلف فى مقداريته واذا كان المقدار لا يختلف فى مقداريته فكذلك الجسم لايختلف فى جسميته فهلا جعل المقدار هو بعينه معنى الجسم اوصورته على ما يرون ٠

فان قيل ان صورة الجسم واحدة والمقادير كثيرة كما فرعوها الى الطول والعرض والعمق لم تكن الا هذه الاعتبارات الاضافية فانه لاطول هناك ولاعرض ولا عمق متميزات بعضها عن بعض وانما هو اتصال امتدادى يختلف بمأخذ الحركات فى القسمة وحدوث النهايات بالفعل فان عنوا بالمقادير التى يجعلونها اعراضا للنهايات اعنى المساة سطوحا وخطوطا فتلك اما اعدام لاوجود لها واما احوال فرضية اعتبارية ميزتها الاذهان فى تلاقى الاجسام فانا اذا قلنا ان الجسم انما يماس الجسم ببسيطه فاما ان نعنى بذلك ان البسيط ماس البسيط اوان الجسم ماس الجسم اوذلك كله معا فان كان البسيط ماس البسيط ولم يماس الجسم الجسم لم يكن الجسمان يتماسان بالحقيقة وانما تماس البسيطان فاما ان يكون كل بسيط منهما ماس جسمه فيكون البسيط متميزا عن الجسم فى وضعه تميز الجسم عن الجسم لكنه متصل به فهو ذو وضع بنفسه فهو جسم لكنه متصل بالجسم الآخر ولايمنعه الاتصال الجسمية واما ان يكون البسيط غير مماس لجسمه ولا متميزا عنه فى وضعه بل هو حال فيه والوضع لهما واحد فحيث تماس الجسمان تماس البسيطان فلا بسيط هناك بل الجسم جاور الجسم بحيث تتالى وضعاهما من غير فصل شىء بينهما فسميا لذلك متماسين، فان قيل وما الذى ماس الجسم من الجسم ولقيه اجزؤه أم كله، قيل ان الجسم المتصل اذا قيل له واحد فكله لاجزؤه وان كان ذا اجزاء فالجزء المجاور له من جملتها وكذلك الكلام فى ذلك الجزء ان كان واحدا اوذا اجزاء وكذلك الكلام فى جزء الجزء حتى ينتهى الى الجزء الذى لاجزء له بالفعل ولا يفسد هذا القول بذكر البسيط فان وجه الغلط والمغالطة به قد انكشف فى المماسة وكذلك القول فى الاشارة والتلون وحلولها

البسيط

البسيط دون الجسم .

فان لج لاج وقال انى اجد المنقسم طولا وعرضا وعمقا وهو الجسم غير المنقسم طولا وعرضا فقط وهو السطح وذلك غير المنقسم طولا فقط وهو الخط فقد وجدت جسما وسطحا وخطا والخط والسطح عرضان حالان فى الجسم والجسم جوهر قابل لحلولهما فيه .

قيل فى جوابه انك لا تنفك من ان تسلم ان السطح هو مجموع معنى الطول والعرض وتسلم ان الطول لا يخالف العرض إلا بفرض فتسلم ان الجسم هو هما مع العمق والعمق لا يخالف ذينك ايضا الا بفرض فالجسم عرض كما كان السطح عرضا لانهما مجموعا اعراض ، اوتقول ان الجسم موضوع لهما وقابل .

فاقول ان السطح هو الجسم وليس هو غيره فان هذا قابل اثنين اعنى الطول والعرض وذلك قابل ثلاثة . فان قيل الثلاثة لا تمنع ان تكون قابل اثنين بل هو لا محالة قابل اثنين وقابل واحد اذ من المحال ان يقبل الثلاثة ما لا يقبل الاثنين والواحد فليست هذه الابعاد الابعدا واحدا امتداديا لا يتكثر الابفروض ذهنية اعتبارية اوباقسام حاصلة عرضية وتتأتى فيه القسمة الى بعد واحد واثنين وثلاثة واربعة وخمسة وما شئت بعدان لا تشترط ان تكون القطوع على زوايا قائمة بل ان كانت كذلك فهى ثلاثة لا غير والجسم يلزمه لذاته قبول هذا الانقسام فرضا اووجودا وهذا اللزوم انما هو معنى عرضى للجسم لكنه غير مفارق لانه يلزمه لذاته ولكونه جسما واذا كان لا كثرة فيه بالذات فليس من مقوماته انه الطويل العريض العميق بل من لوازمه العرضية اذ لا طول فيه ولا عرض ولا عمق لذاته متعددة متكثرة بالفعل بل هو قابل لها ويتأتى فيه ذلك وحكمه حكم الخط الواحد المتصل الذى هو واحد باتصاله ومايتأتى فيه من القسمة طولا فغير متناه كذلك الجسم هو واحد بامتداده الاتصالى وعظمه ومايتأتى فيه من القسمة بالقوة فغير متناه وكما ان الخط المتصل طولا غير منقسم فى الطول بالفعل ولا يقومه الانقسام وانما يلزمه قبوله فى جهة واحدة فقط

كذلك الجسم فى امتداده الاتصالى غير منقسم وانما يتأتى فيه قبول الانقسام فى جهات ان شرط تقاطعها على قوائم فثلاث وان لم يشترط ذلك ففى جهات غير متناهية وليس ما يظن من قبول الخط للانقسام فى جهة واحدة هو كقبول السطح له فى جهتين والجسم فى ثلاث جهات بحق فان الخط لا يقبل القسمة الافى جهة واحدة اعنى مأخذا لامتداد الذى لاعرض له بشرط وبغير شرط فاما السطح والجسم فالم تشترط القسمة فيهما على قوائم لم يتخصص هذا بجهتين وذاك بثلاث بل امكن ذلك فيهما فى جهات غير متناهية وكما ان الجسم الواحد باتصاله ليس منقسما بالفعل فى جهات غير متناهية كذلك ليس هو منقسما بالفعل فى جهات ثلاث ولا القول بانه الطويل العريض العميق قول يؤدى مفهومه الى شىء اكثر من انه قابل الانقسام فى جهات ثلاث تسمى احداها طولا والثانية عرضا والثالثة عمقا فاذا لم تحصل القسمة لم تكن هناك جهات معدودة ولا اقطار موجودة .

فاذا قيل ان هذا المعنى اعنى قبول هذا الانقسام وباى فرض هذه الابعاد وايجادها فى الجسم هو صورة هذا الجسم وهى موجودة فى شىء حامل لها كما كان الجسم حاملا لصفات اخرى وذلك المحل هو الذى يسمى هيولى للجسم والجسم مركب من هذه الهيولى ومن هذا المعنى .

قلنا ان لم نجد هذا الشىء المسمى بالهيولى فى الجسم بالحس ولا انتهى اليه التحليل ولا اضطرنا الى القول به حجة عقلية ولا دليل برهانى فالقول الذى اثبت سابقا الى ذلك قد كان هذا جوابه ولم يثبت له قدم فى النظر .

فاما كلام ارسطوطاليس الذى نقل عنه فليس يبعد ان يفهم منه ان الهيولى ما قلناه من مجرد معنى الجسمية الذى هو الامتداد الاتصالى حتى اذا قال ان الجسم مركب من هيولى وصورة اراد بالهيولى ذلك وبالصورة مالا تخلو منه ولا تتجرد دونه من معنى ارض او ماء او نار او سماء او غيرها من المركبات ومأخذ كلامه فى هذا ينطوى على غرض لطيف سيأتى ذكره ليس يكاد يبعد على من احسن التأمل

والتتبع له وخلاصته بل حجته فيه هي ان هذه الاسطقسات يعني النار والهواء والماء والارض يستحيل بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض قال وكل شيئين يستحيل احدهما الى الآخر ففيهما معنى ثالث مشترك لهما ومعنى زال ومعنى حدث وهذا المشترك هو الهيولى وكل مشترك في الكون والفساد والاستحالة والتغير باق بعد الصورة المعدومة ومع الصورة الموجودة يسمى هيولى وينتها هي التحليل في الكائنات الفاسدات الى هذه الهيولى الاولى .

واقول ان هذا هو مجرد المعنى الذي قلناه لا غير فان الماء اذا استحال هواء فقد زالت عنه سائر الاوصاف التي يوصف بها الماء ما عدا الجسمية ووجدت فيه سائر الاوصاف التي يوصف بها الهواء سوى الجسمية فهو المعنى المشترك الثابت فيهما لا غير .

وقد احتج بعض الفضلاء على ذلك بحجة دقيقة رام ان يثبت بعد ما ذكرناه من الهيولى هيولى اخرى لهذه الهيولى ويجعل هذه مركبة منها ومن معنى الجسمية الذي هو معنى هذه ويجعل هذا المعنى صورة لذلك ويحمل كلام الفيلسوف عليها، فقال ان الصورة الجسمية اما ان تكون نفس الاتصال او تكون طبيعة يلزمها الاتصال فان كانت نفس الاتصال وقد يوجد الجسم متصلا ثم ينفصل فيكون لامحالة شيء هو بالقوة كلاهما وليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال لان قابل الانفصال لا يعدم عند وجود الانفصال والاتصال يعدم عند وجود الانفصال فاذا شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال وهو بعينه قابل للاتصال فليس الاتصال هو بالقوة قابلا للانفصال ولا ايضا طبيعة يلزمها لانفصال لذاتها، فظاهر ان ههنا جوهرا غير الصورة الجسمية هي التي يعرض لها الانفصال والاتصال معا وهو مقارن للصورة الجسمية فهي التي تقبل الانفصال(١) بصورة الجسمية فتصير جسما واحدا بما يقومها ويلزمها من الاتصال الجسماني هذا نص كلامه .

وجوابه هو ما نقول . اما قوله بان الانفصال اذا ورد على الاتصال اعدم

---

(١) بها مش - كو - الاتحاد .

الانفصال الوارد الاتصال(١) الذى كان موجودا فى الجسم فيفهم على وجهين احدهما وهو الذى يصلح صغرى قياسه فى انتاج هذا المطلوب مردود باطل ظاهر البطلان لمن يفهمه والآخر حق واضح لكنه غير مفيد فى قياسه هـذا وذلك ان قوله بان المتصل اذا انفصل فقد عدم اتصاله الذى كان اما ان يعنى به اتصاله الامتدادى الذى هو معنى جسميته فذلك لا يبطل بالانفصال بل يتكثر لان الجسم لا يتصور عدم اتصاله الذى هو البعد الامتدادى وهو موجود بل الفصل يكثره الى جزئين كل واحد منهما فيه معنى الاتصال وكذلك جزؤه الى جزئين فاما ان ينتهى به الى ما يتجزى كما قال قوم وذلك مما لا يعتقده هذا القائل وسنبين معناه ونحقق وجوه جوازه وبطلانه او يمضى فيه الى غير نهاية وتبقى بعد كل قسمة اجزاء متصلة هى اجسام ايضا وذلك المعنى فيها قد تكثر ولم تبطل .

واما ان يعنى به اتصال اجزاء موجودة فيه بالفعل بعضها ببعض وهذا ايضا اضافى والانفصال يعدمه لامحالة اذا وقع من الاجزاء موقعه فهو عرضى يرد على عرضى يبطله وموضوعهما واحد لم يفسد ولم يعدم وحال الاجزاء فيه حالها فى التقارب والتباعد لا فى الكون والفساد ولو كان كذلك لقد كان يقال فى الاجسام اذا استبدلت بحركتها امكنة ان ذلك الاستبدال كون وفساد فانها تلاصق وتفارق ولم يقل ذلك ولم يتصور وكذلك اذا قسم وفصل لا يعدم الانفصال اتصال الجسم كما تعدم الهوائية مائية حتى يثبت بذلك شيء مشترك لهما بل يكثره وليس تكثيره عدمه فقد اخذ الاتصال الذى هو معنى الجسمية بوجه والاتصال الاضافى بوجه آخر فسلم له ان الانفصال يعدم الاتصال اى الاضافى وحرفه الى معنى الاتصال الامتدادى وهما من المشتركة اسماؤها والمعنى فيهما مختلف وذلك لا يعدم وهذا لا يثبت عدمه الغرض المقصود فقد بطلت هذه الحجة ايضا ولم تكن للهيولى التى انتهى اليها تحليلنا هيولى اخرى بل هى الهيولى

(١) كذا - والظاهر - عدم الاتصال الذى الخ وما بينهما زائد - ح .

الاولى ولايتصور فيها تركيب اللهم الاعلى ما تصوره اصحاب الاجزاء فالشيء الذي يسمى جسما هو الهيولى الاولى التي ينتهي اليها التحليل الذهني بعد رفع الصفات التي هي الصورة والاعراض وهي المعنى المشترك لسائر الاجسام بعد الاختلاف فيما عدا ذلك فجسم السماء وجسم الكوكب وجسم النار وجسم الهواء وجسم الماء وجسم الارض وجسم النبات وجسم الحيوان واحد في معنى الجسمية وهو معنى مشترك ذهني لها باسرها .

وقد قال قوم انه هو الذي خلق اولا دون الصور والاعراض ثم قسم الى الافلاك وما فيها من كواكب وما تحويه من العناصر والمركبات، قالوا لان الخلاء لا يمكن وجوده ولو خلق الفلك الاول بمادته وصورته في اول الخلق لقد كان يلزم ان يكون داخله خاليا لا ما يخلق فيه ما يخلق ولا يمكن ان يكون ابتداء الخلق وقع من الارض حتى يكون الادنى والاصغر والمنفعل سابقا والاعلى والفاعل لاحقا .

وقال قوم خلق الكل معا والحق ان المعية في الزمان جائزة فاما في العلية والمعلولية والتبعية والمتبوعية فلا، وحديث الخلاء فقد قيل في الطبيعيات ما رد القول بامتناع وجوده وحقق وجوده بادلته، واذا كانت الهيولى آخر الفكرة فهي اول العمل فلا يبعد تقديم خلق الهيولى للصورة وخلق الصورة فيها من بعد وتكون البعدية غير زمانية اوزمانية على ما نراه في الكائنات وهيولى الازليات مشتركة في المعنى لا في الذات وذلك ان كلما له هيولى منها فهي له لا يفارقها ولا ينتقل منه الى غيره مثل هيولى الكائنات الفاسدات التي تستبدل الصور والاعراض ولا تكون الازليات هيولى مشتركة ولا لها وللكائنات معا كما للكائنات فاما الطبيعة في جميع ذلك اعني طبيعة الهيولى فواحدة لا اختلاف فيها ولا يدرك العقل فيها خلافا الا ويكون ذلك الخلاف من جهة الاعراض والصور لا من جهة الهيولى .

واما ترتيب الخلق فقد قيل فيه انه بحسب الارادة السابقة واللاحقة فيما يراد

وجوده لعينه وفيما يراد لاجل غيره وفى كليهما ولا تتخصص الارادة بمعلول اول. ثم يختص ذلك المعلول بمعلول آخر بل يكون للعلة الاولى معلول يفعله ويفعل ذلك المعلول معلولا آخر ويفعل العلة الاولى معلول آخر بخاصيته وتفعل العلة الاولى فيه وبه افعالا ويفعل افعالا خاصية بذاته فى غيره بحسب الارادة فتكون الخلائق من افعال الخالق تعالى ومن فعل الخلق ايضا ومن مجموعهما كالزرع فانه من الزارع ومن المنبت جميعا والخالق الحكيم المريد خلق بحسب ارادته وحكمته وقدرته اصناف المخلوقات وقدر منها ماقدره على ان يفعل افعالا بخاصية ويفعل هو فيه وبه.

واما تخصيص فعله بمخلوق واحد هو الاول ولا يكون له فى غيره فعل فباطل كما بطل اختصاص علمه بذاته والتنزيه ايضا عنه يحتاج الى تنزيه منه فان امر القادر المريد نافذ فيما يملك لا يرتفع ولا يمتنع فقد اتسق الكلام وانتظم العلم بالموجودات على ترتيبها فى وجودها من معلولاتها الى عللها فى الترقى ومن عللها الى معلولاتها فى الانحطاط لسلوك التعليم فى ذلك من الظاهر عندنا الى الخفى عنا ومن محسوسنا الى معقولنا وفى النظر الطبيعى وعاد النظر العقلى يتأمله من الخفى علينا الى الظاهر عندنا ومن العلة الى المعلول ومن المعقول الى المحسوس فكان الترتيب الاول ترتيب العلم والتعليم والترتيب الثانى ترتيب الوجود الحقيقى. وبقى علينا ان نوضح ونبين مواضع العلية والمعلولية فى الهيولى الاولى التى فيها امكان وجود كل ممكن الوجود اذا كان وجوده بعد عدم يتقدم وجوده بزمان وهل هى واجبة الوجود بذاتها ام ممكنة الوجود معلولة مثل غيرها فنقول اما امكان وجودها بذاتها فقد اتضح فى جملة ما اتضح من ان واجب الوجود بذاته واحد احد فرد صمد لا تركيب فيه ولا شريك له فى وجوب وجوده بذاته.

ونقول الآن ان الهيولى اما ان تكون غير واجبة الوجود بذاتها بل ممكنة الوجود معلولة صدر وجودها عن واجب الوجود بذاته واما ان تكون هى

واجب

واجب الوجود بذاته الذى قد سبق القول بوحدانيته فى انيته وماهيته ولايمكن ان تكون الهيولى الاولى هى العلة الاولى الواجبة الوجود بذاتها فان الهيولى تتكثر بالصور المقترنة بها وتتجزى فيصير مع كل واحدة منها غيرها مع الاخرى فيكون الحاصل منها فى الوجود كثرة لا واحدا، وقد بان ان الواجب الوجود بذاته واحد لا كثرة فيه. والهيولى ايضا تنقسم الى قسمين، احدهما هيولى الازليات وهى متكثرة فى وجودها بصورة اشخاصها المختلفة والذى قيل فيها فى الطبيعيات من انها لاتقبل الاتصال والانفصال لم تثبت حجته، والآخر هيولى الكائنات الفاسدات التى تنفصل وتتصل وتقبل الانفعالات المغيرة المحركة والمسكنة فيتكثر واحدها ويتحد كثيرها والواجب الوجود بذاته لايتكثر ولايقبل انفصالا بالتجزى ولا اتصالا بالتوحد.

فان قيل ولم ذلك، قلنا لان المؤثرات فيه المحركة له القاطعة والواصلة تكون من معلولاته فكيف يتحكم المعلول فى العلة ويحركها قسرا او طبعا كما تتحرك الاجرام الهيولانية وكيف يمكن ان يطرأ التكثر والغيرية على الوحدة الذاتية التى تثبت لواجب الوجود بذاته فكيف ان يكون ذلك فيه وله من معلولاته فالهيولى الاولى بذاتها ممكنة الوجود والواجب الوجود بذاته غيرها وهى غيره بل هو الفاعل الاول بالذات وهى المنفعل الاخير.

فان قيل فما علتها القريبة وهل لها علة واحدة او علل كثيرة، قيل انها فى الازليات الباقيات معلولة صورها ونفوسها وبالجملة جواهرها الالهية الملكية فان الهيولى للصورة الفاعلة كالكاغد والقلم للكاتب لا للكتابة فان الكاتب هو الفاعل والكاغد هو الموضوع المنفعل والكتابة هى الفعل كذلك الهيولى عن الصورة وعن الصورة (١) وفى الهيولى وبالهيولى يكون تمام الفعل واما فى الكائنات الفاسدات المستحيلات المتغيرات المتصلات المنفصلات فعلتها هى آخر علة من المعلولات الازلية فانها تلى هيولاها فى مرتبة الوجود والوضع وهى مكان لها بالطبع فصدورها عنها ووجودها بها كما ان الذى فيها من الصور

---

(١) كذا.

هى فائضة اليها من عالم الازل والربوبية وهى آخر مراتب الوجود فى المعلولية النازلة من لدن العلة الاولى فى ترتيب الوجود واول الموجودات الكيانية التى يتعلق وجودها بوجود الازليات الملكية فمنها البداية واليها النهاية فى النظرين وترتيب العلمين فى البداية والعود. فان كان الذى عناه القدماء الاقدمون بالهيولى الاولى هى الاسطقسات الكيانية القابلة للكون والفساد والاتصال والانفصال لكن النظر ادى بحسب ذلك الى القول بالهيولى الاولى للازليات ايضا فهذا نهاية الكلام فى الهيولى .

الفصل الحادى عشر

فى الكلام على الصورة

الذى يوجد فى اقاويل القدماء من الكلام فى الصورة والمادة ينص على ان المقدار والشكل للمادة التى هى الهيولى التى قلنا انها الجسم وليس لشىء من الاشياء مقدار يتقدر به فى طوله وعرضه وعمقه سوى الجسم وهو الذى يتقدر بالذات فى الاقطار الثلاثة دون كل شىء سواه والسطح يتقدر طولا وعرضا لا عمقا لانه نهاية عمق الجسم ونهاية العمق لايكون لها عمق والخط يتقدر طولا فقط لانه نهاية عرض السطح ونهاية العرض لا عرض لها فالجسم طول وعرض وعمق والسطح طول وعرض فقط والخط طول لاعرض له فالجسم هو الذى يتقدر بالذات والسطح من اجله والخط من اجل السطح وما عدا ذلك مما يكون فى الجسم من الصورة والاعراض لا يتقدر ولا يقع عليه التقدير الا فى الاشد والاضعف كما يقال فى الحرارة الاقوى والاضعف ونحوها . ونحن فقد قلنا ونقول ان هذا البيان ليس بحق فان الحرارة اذا عمت الجسم باسره فى طوله وعرضه وعمقه فقد انطبق مقدارها على مقداره وساواه وان لم يعمه فقد قصر مقدارها عن مقداره وساواه(١) وكذلك اللون كالبياض وغير ذلك فالذى خص الجسم بالمقدار والتقدير دون غيره لم يحتج فى كلامه بحجة يثبت بها ذلك والموجود من كلام ارسطوطاليس يعنى فيه بالجسم والجسمية الكثيف والكثافة .

(١) كذا – والظاهر – وما ساواه – ح .

فنقول

فنقول ان الارض اجسم من الماء والماء من الهواء ويقول قائل والهواء من النار والنار من الخلاء ويكون الخلاء مالا ممانعة فيه لما يخرقه ويتحرك فيه بوجه وفى النار ممانعة ما وفى الهواء اكثر وفى الماء اكثر وفى الارض اكثر من الجميع ولعل الكواكب تكون اكثر صلابة وكثافة من الارض فتكون اكثف من الجميع، والذى وجد فى كلام فلاطون هو ان المقدار والشكل للصورة ويقول ان المادة تتحرك الى الصورة لا الصورة الى المادة فاذا ملأت المادة مقدار الصورة فى اشخاص النبات والحيوان كف النمو ولم تتصرف الصورة فى زيادة المادة بتزيد الاعضاء بها كما كانت اولا بل تبقى شحما اوسمينا اوتندفع مع الفضلات وقد كانت قبل ذلك تنمى وتزيد الاعضاء مع الغور وقلة الغذاء واذا راجع الانسان نفسه وجد ذهنه لايتصور ولا يتخيل ولا يتمثل مالامقدار له من صغير اوكبير بل لا يتخيل الاشياء الا بمقادير وليس المقدار شيئا آخر غير المقدر الا ما يسمى بالفرض والوضع مقدار او مقدرا كما يجعل المثقال للاوزان والذراع للمساحة فيقدر المجهول بالمعلوم حتى يصير معلوما به والا فالمقدار للمقدر والمقدر على جهة واحدة وكما ان العدد ليس شيئا غير المعدود الا فى الذهن والتصور كذلك المقدار ليس هو شيئا غير المقدر الا فى الذهن وكما ان العدد هو تكرار شخص المعدود مثل الدينار والدينارين اللذين ليس معنى الاثنينية فيهما شيئا سوى شخصيهما والزيادة زيادة من الجوهر المعدود والنقصان منه لا من العدد فالعدد معنى فى النفس به تعرف القليل والكثير والزائد والناقص وكذلك يعلم المقدر من المقدار وليس المقدار شيئا غيره حالا فيه حتى يقال ان المقدار هو صورة الجسم اوعرض لازم لصورته والطول والعرض والعمق هى اشياء معتبرة بفرض المعتبر فى قبول خطوط مفروضة تتقاطع على قوائم اذا اعفى الجسم من ذلك الفرض لم يكن فيه منها شيء فلجوهر كل شيء وذاته مقدار وقبول تقدير بالنسبة الى شيء آخر يكون به اصغر منه او اكبر اومساويا كما تكون الحرارة فى بعض الجسم دون بعض فيفضل مقدار الجسم على مقدار

ما فيه من الحرارة ويكون فى الجسم المعين وفيما يجاوره فيزيد مقدار الحرارة على مقدار الجسم اويساويه اذا لم ينقص عنه ولم يزد عليه وليس مقدار الحرارة شيئا غير الحرارة فان اشتدت وضعفت فى كيفيتها حتى تكون احر وابرد فذلك اما لان الحرارة الاشد ليست من نوع الحرارة الاضعف واما لان الحرارة كانت فى اجزاء دون اجزاء حتى عمت الكل، والحق ان الحرارة تشتد وتضعف كما يكثف الجسم ويلطف فيكون الاكثف اكثر جسمية بكثافته وان لم يكن اكثر مقدارا كذلك تكون الحرارة فى الشدة حرارة وان لم تكن اكثر مقدارا كما كان الجسم الاجسم الذى لم تزد كثافته فى مقداره وقد زيد فى المقدار دون الكثافة باضافة جسم آخر اليه كما نزيد هاهنا فى اضافة حرارة الى اخرى فعلى هذا الوجه يتصور المقادير من يتصورها وتشكل على من تشكل عليه فلكل صورة شخصية مقدار وشكل اليه تسوق النامى بالمادة المجتذبة وتكف عن الزيادة عليه اذا ما انتهت اليه .

وانما الكلام فى الاكثف والالطف فان الالطف يداخل الاكثف كما يداخل الجسم الحرارة والاكثف لا يداخل الاكثف كما لا تداخل الارض ارضا اوحديد حديدا ويداخل الهواء الماء مداخلة ما وان كانا جسمين متمانعين لما يخرقهما وانما تداخله لاجل الخلاء المبثوث فيهما وكونه فى الهواء اكثر منه فى الماء والخلاء يتقدر منه الطويل والعريض والعميق والاطول والاعرض والاعمق ولا يمتنع ذلك كما قال بامتناعه من لم يوف النظر حقه ولم ينصف فى مناظرته لمن ناظره ، ولكل صورة مقدار طبيعى محدود لا تتعداه ولها بحسبه شكل اواشكال تثبت عليه اوتختلف عليها وليس للمادة مقدار طبيعى الا بحسب ما يقتطعه المقتطع منها والمادة ليست مجرد الطول والعرض والعمق فان الخلاء كذلك وانما هى مع ذلك كثيفة لكن الكثافة فيها مختلفة وهى هيولى بالارق والالطف كالهواء والاكثف كما فى الارض فليست الكثافة من جانب الصورة والاعراض الفعالة فى المادة فهذا منتهى النظر فى المقدار والهيولى والصورة

وقد عرفت فى الطبيعيات ان الهيولى الاولى بما ذا تفارق الخلاء وان ذلك الفرق انما هو من جهة الممانعة الكثيرة والقليلة واللاممانعة فان الخلاء لعدم الممانعة هو كلاشيء وتلك بالقوة والممانعة اشياء وليس الخلاء الاعدما محضا والذى قال ان العدم والمعدوم لايتقدر والخلاء يتقدر، يقال له ماقيل من ان التقدير والمقدار ليس شيئا فى ذات المقدور بل هو اعتبار ذهنى والذهن يعتبر الملأ المحيط بالخلاء بالذات فيعتبر الخلاء الذى فى الملأ بالعرض ولو تصور الانسان رفع السماوات والارض وعدمهما لتصور بذهنه بقاء الخلاء الخالى الذى يمكن اعادة ما كان فيه من الاجسام المخلوقة اليه .

ولا يقال هذه افعال الوهم وتصوراته التى يردها العقل ، فجوابه عن ذلك ان يقال له ان العقل لم يرد هذا وانما كان الاعتماد على حجج بطلت اوعلى قول بغير حجة فاذا لم يرد العقل فالعاقل القائل القابل ومن يرده بغير حجة فقد خالف العقل ولايسمى ذلك الوهم وهما كاذبا حتى يقوى عليه الدليل العقلى قوة تبطله ويثبت فاما اذا بطل الدليل فلايسمى وهما ولم يزد العاقل على فطرته واوائل تصوراته انما جاء ذلك وامثاله من مناظرات الجدليين وضرورات المكابرين الذين يطلبون لكل قول قولا يردونه به لاعلى من يعقل ما يقوله ويناجى به نفسه بمثل مايحدث به خصمه ممن يطلب الحق لعينه فى العلوم ، فقد اتى الكلام فى هذه الفصول على الحقائق والدقائق فى معنى الهيولى والصورة وهما مبدآن من مبدأ العلم الطبيعى .

الفصل الثانى عشر

فى اتساق العلم بالموجودات من العلة الاولى والى الهيولى الاولى

قد تحصل من النظر والاعتبار الى حيث انتهينا اليه فى سابق الكلام ان الهيولى الاولى هى جسم الاول الذى يعتبر بجسميته التى بها يتميز فى المعقول عما يحله من الصور والصورهى التى تفصل بعض الاجسام عن بعض وتميزها وتحيزها فى حركاتها وسكونها واتصالها وانفصالها واجتماعها وافتراقها واشتركت الصور

والاعراض فى حلولها الهيولى وانفصلت الصور عن الاعراض بالتابع والمتبوع واللازم والملزوم فكانت الصور من ذلك هى الاصل والحال الاول فى المحل والاعراض هى التابعة وان كانت الاعراض قد تتبع اعراضا فى وجودها فيما توجد فيه لكنها تسمى اعراضا من حيث هى لازمة لاملتزمة وتابعة لامتبوعة فى وجودها وحلولها وتسمى تلك صورا من حيث انها تحل فى الهيولى بنفسها وتوجد لتلك الهيولى عن علتها المفارقة وجودا اوليا لاوجودا تابعا لوجود ولا لاحقا لازما لموجود حال فى ذلك المحل ، واتضح ذلك وتبين بيانا شافيا فى التسمية والوجود والعلم والتحصيل والعقول ، والاذهان الانسانية انما يكون طالبها الاول ومطلوبها القريب الاعراض من حيث انها تدركها ادراكا اوليا بالحس وطباع الحس لابتكلف يطرأ وروية واختيار ومشيئة وتنبيه منها على طلب اسبابها وعللها بما ولم وكيف فتعلم من المحسوس الاول وبه ما هو فيه من الهيولى ومعه من الصور فتعلم الماهية من ذلك واللمية فتعلم المعلولات وتعرف العلل وعلل العلل بنظر الروية والمشيئة والبحث العلمى والتأمل العقلى مثل ما يرى الناس الالوان بابصارهم والملموسات بحس لمسهم والاشكال بهما ومعهما والحركات كذلك ايضا فيبحث الانسان الفطن بروية وفطنته وشوقه بالطبع والغريزة الى العلم عن المحركات لتلك المتحركات فيعرف الطبائع والمطبوعات والنفوس المختلفة الا نوع لانواع الموجودات فيعرف طبائع العناصر والاسطقسات وقوى المعادن وصور المعدنيات وخواصها وقوى اصناف النبات والنفوس النباتية وخواص انفعالها فى موضوعاتها وبها واعراضها اللازمة لها واللاحقة بها ثم يترقى بنظره الى معرفة الخواص المشتركة والمتشابهة والمختلفة والمتباينة المميزة لانواع المعادن والنبات ومايشارك به انواع الحيوانات من الاحوال والصفات ومايخص بعضها دون بعض فيعرف النفوس والقوى الحيوانية ومن جملتها النفوس الانسانية كما سلف النظر فيه والبحث والاعتبار فى الطبيعيات ثم يسوقه طلب العلم فى ذلك الى معرفة الالهيات من الملائكة والروحانيات بحسب ما عرفه

من الاشخاص الارضية والسمائية وقاس واستدل وعرف العلل من المعلولات والاسباب من المسببات والمبادى من ذوات المبادى فلما حسن استبصاره واستنارت بصيرته بمعرفته لما عرف وبحثه عما بحث وقدر على جميع المعلومات فى ذهنه ومقايسة بعضها الى بعض وتأمل النسب فيما بينهما (١) اراد الاحاطة بالعلم فيها فعلم وعرف من المحسوس ما ليس بمحسوس وهو فى المحسوس ومع المحسوس كالمحسوس لكن باعتبار العقل مع الحس ثم ارتقى بمعرفته بذلك الى معرفة ما ليس بمحسوس ولا هو فى المحسوس ولا معه بنسبة المحسوس اليه فى وجوده عنه ودوام وجوده به فعرف الطبيعيات من الجسمانيات والروحانيات المتعلقة بالجسمانيات والالهيات معرفة بحسب نظره وقدر وسعه ثم ارتقى به النظر من تلك التى مالايعلم منها ومن احوالها اكثر مماعلم ويعلم الى معرفة المبدأ الاول الذى هو الفاعل الاول والغاية القصوى الاولى والاخرى وانه مباين بهويته لكل معلول من معلولاته وموجود من مخلوقاته مستدلا على ذلك بمباينة العلل للعلولات بعد مناسبتهالها التى من اجلها كانت هذه علة وهذا معلولا ولو تماثلا وتشابها فى الهوية لتماثلا فى العلية والمعلولية ولما لم يكن هذا بالاستدلال العقلى والاستبصار بالاعتبار الوجودى فكان هذا علم العلوم لان العلم علم بالعلة وهذا علم علة العلل فهو علم العلوم والعلم الالهى والعبارات المستعملة فى المفاوضات بالمشافهات والمكانيات (٢) هى عبارات اجتمع عليها تواطؤ المتكلمين واتفاق المتفقين على اشياء يعرفونها على كثرتهم .

فلما انتهى النظر بالعارفين الى ما تقل شركاؤهم فى معرفته قلت عباراتهم اللغوية فيه فاذا توحد العالم بتبحره فيما انتهى اليه بنظره واعتباره عدم الشريك اوعز وتعذر فعزت عليه العبارة او تعذرت او امتنعت فبقى مفاوضة النفس لذاتها وتردد المعانى فى الاذهان مجردة عن الالفاظ التى ينطق بها اللسان .

قال ارسطوطاليس والعالم اذا انتهى الى هذا الحد من العلم سكت ، ونقله قوم

(١) كذا - والظاهر - بينها ح (٢) كذا - والظاهر - والمكاتبات ح .

امسك ،' وهذا معناه وايضا فان العالم فى النظر الحكمى انما يتشاغل بمعرفة العلة الهيولانية والصورية فيما له هيولى وصورة ويطلب الفاعل والغاية فى كل معلوم معلول فاذا انتهى الى العلة الاولى والغاية القصوى انتهى نظره ذلك وطلبه على هذا الوجه لانه لم تبق له علة فيطلبها بنظره كما طلبها الى حيث انتهى به فيمسك اى يكف عن ذلك الطلب وايضا فان العالم الذى ينتهى الى هذا الحد من العلم يستأنس بنفسه وبما عرف وبمن عرف فيكف عن مفاوضة من هو بعيد عن درجته ومقصر عن حده فى علمه ومعرفته وتصير كلفته فى مفاوضته له مثل كلفة الرجل الفطن فى مفاوضة الصبى الابله فى اشياء يبعد عن معرفتها فهذا هو العلم الحكمى واسلوبه ومذهبه ومبدؤه ونهايته وما هيته ولميته وغرض المتشاغل به والطالب له . وان كان له غرض آخر يتبع هذا ويلزمه بالعرض عند المطبوعين على طلب العلوم والحكم يليق ان يورد فى فصول الحكمة العملية .

الفصل الثالث عشر

كلام فى النفس الانسانية يليق بهذا العلم

وقد سلف عند الكلام فى النفس الانسانية وافعالها واحوالها القول بان هذه النفس تتميز عن غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية بالمعارف والعلوم العقلية النظرية والاستدلال بعلم العلم ومعرفة المعرفة والاستدلال بشئ منها على شئ بالظاهر على الخفى وبالقريب على البعيد وبالسابق على اللاحق وبالمتبوع على التابع وبالملزوم على اللازم فانها بهذه الصفات والاحوال مستقلة بذاتها فى هذه الافعال مستغنية عن الآلات البدنية المخصصة المعينة للادراكات الجزئية الحسية ولذلك لا تموت بموت البدن ولا تتعطل عن خواص افعالها عند الانفصال عنه بالموت كما قد لا تتعطل منها عند النوم بل حالها بعد الموت مضادة لحالها عند النوم فان النوم يستغرق وسعها او اكثره فى الافعال الطبيعية البدنية والموت يفرغها منه بالكلية فنومها موتها وموتها حياتها بالقياس الى الافعال الارادية والعقلية وسلف القول ايضا فى اختلاف جواهر النفوس وغرائزها بالطبع قبل الاكتساب

الاكتساب وبالقدرة على الاكتساب وبالجملة فيما بالقوة وفيما بالفعل ، فمنها ماهى على الافعال البدنية والاحوال الجسمانية اقوى واليها اميل . ومنها ماهى كذلك بالقياس الى الافعال العقلية المجردة الروحانية فيكون بحسب ذلك نصيب كل نفس مما هي اليه اميل وعليه اقدر اكثر واوفر فى المقارنة والمفارقة - فقس وقدر وتأمل وانظر فما كل معلوم يقال ولا كل قول يقبل بل يتوقف الامر عند العاقل والرد على الدليل والحجة وكل بعلم سابق وقدسبق لك ماسبق فاستدل بما علمت على صحة ما قيل واعرف مما قيل ما لم يقل ورد ما يرده سابق علمك اذا قيل على غير وجهه لغلط او قصد كما سلف التنبيه عليه فى علم النفس فللنفس الانسانية احوال طبيعية من قبيلها هي بدنية واحوال ارادية من قبيلهاهى عقلية ملكية قد يكون منقلبها اليها عند الموت حيث تتخلص اليها وتتجرد لهاعما كان يشغلها من الاحوال البدنية فتكون بذلك روحانية ملكية فى حياتها تلك فتكون الهية وفى عالم اللاهوتية وينظر فيها من حيث هى كذلك فى العلم الالهى .

ونقول هنها ان النفوس الانسانية المفارقة تتصل بعللها التى هى وجودها عنها وبها وهى اليها انسب واقرب وقصاراها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها اذ لا يمكن ان تزيد عليها ولا ان تساويها كما عرفت عند الكلام فى العلل والمعلولات واذا كانت النفوس مختلفة الجواهر والطباع فمنها الافضل ومنها الانقص فى ذلك فكذلك عللها منها العالى والاعلى والاعلى من الاعلى والشريف والاشرف والاشرف من الاشرف فلكل من النفوس الانسانية فى المعاد مقام معلوم ودرجة محدودة بعلتها الفاعلية من الاشخاص الالهية هذا فيما لها بالقوة والغريزة واما فيما لها بالاستفادة والاكتساب اللذين من جهة الارتياض والعادة فافضلها ما كانت عادتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية اشبه بملكات الملائكة والاشخاص السماوية الذين هم اهل الدار التى تصير اليها وعمرة الملكوت الذين تدخل فى زمرتهم وكان لها من التحصلات العلمية والمعارف العقلية نصيب اوفر فانك ترى فى الحياة الدنيا ان الجاهل يتأذى ويتألم اذا حضر

بين العلماء بجهله اكثر من تأذيه بهم اذا لم يخالطهم فكيف بنفس تفارق بصيرة الحواس وادراك المحسوسات الى عالم الربوبية والملائكة والاشخاص الروحانية وما استبدلت بالبصر الحسى بصيرة عقلية ولا ملكة علمية فتشبه الغريب اذا دخل بلدا لا يعرف لسان اهله ولا يأنس بعرفهم ولا بعاداتهم ولا يقف على ملتهم واديانهم فيكون مع قربه منهم بعيد اعنهم ومع أنسه بهم مستوحشا منهم واذا كانت النفس تفارق البدن الى عالم القدس واللاهوت فلاشك ان سعادتها وخيرها وخيرتها فيما قربها من اهله وآنسها بهم وحببها اليهم وذلك انما يكون بحسن العادات والملكات المتخلصة عن البهيمية الى الملكية وعن الجسانية الحسية الى الروحانية العقلية وكلما كان نصيبها من ذينك اصلح واوفر كان خيرها وسعادتها به فى الاخرى افضل واكثر فان النسيب حبيب والمباين بغيض كما قيل .

واما العلوم فقد عرفت انها تنقسم الى ثلاثة اصناف علم الموجودات وعلم المعلومات وعلم العلم ، فعلم الموجودات قيل فيه فى الطبيعيات والالهيات ، وعلم المعلومات قيل فيه فى علم النفس ، وعلم العلم قيل فيه فى الفن المنطقى انه هو الملكة الاولى والغريزة التى بها الكسب ، ونقول ههنا انه هو الفضيلة القصوى والملكة التى عليها المعول فان الذى يحصل علم العلم يحصل له به القدرة على العلم والقدرة على الشيء اكبر فى الفضيلة من الشيء فان الفعل عن القدرة كالمعلول عن العلة والعلة افضل من المعلول فيما هى فيه علة له ولذلك قلنا فى المبدأ الاول تعالى انه ما شرف بعلمه بل علم لشرفه اى كان علمه من شرفه لاشرفه من علمه وكذلك قلنا انه قدر فخلق وجاد فاوجد فقدرته افضل من خلقه لكون خلقه من قدرته وجوده افضل من ايجاده لكون ايجاده من جوده كذلك نقول ههنا ان الذى له علم العلم فله ملكة العلم ففيه القدرة على العلم التى بها علم ويعلم وهى اشرف من كلما يعلم من المعلومات الوجودية التى هى دونه فى مرتبة الشرف مثل انواع الجمادات والحيوانات الاخرى ويشرف بمعرفة الموجودات

التى

التى هى اشرف منه واعلى درجة كالملائكة ومعرفة الله تعالى وفضيلته التى له فى نفسه وملكته الحاصلة التى بها شرف هى قدرته على ذلك وذلك بعلم العلم الذى منه كسب علم المعلومات الذى كان بعلم الموجودات فلذلك تتصف له السعادة الاخروية وترتب بحسب احواله الغريزية والاكتسابية العملية والعلمية وهى التى يسعد بها فى عالم القدس وينقلب اليها اذا فارقت الجسد النفس متجردة عن الملكات والاخلاق البهيمية والسبعية متبرئة عن الغريزية منها والاكتسابية متحلية بالعلوم الحقيقية الطبيعية والآلهية مشرفة بمعرفة الله تعالى التى شرف بمعرفته ارباب عالم الربوبية فهذا نصيب النفس مما تحصله من العلوم وتعلمه من المعلومات الوجودية اذا سمعه طالب الحكمة فى مبدأ تعلمه وعدا حصل له فيما انتهى اليه من هذا العلم نقدا لوضوح بينته فيه وصحة دليله عليه فهو عامل عالم وعلمه على نوعين، عامل بتركه لماترك مما يتشاغل به اذا التفت عن طلب العلم اليه فكلما عداه دونه ولوكان نفيسا فاضلا كاعمال البر ونحوها فان العلوم افضل من الاعمال وهى مسئلة اتفاق بشرط تحقيق العلوم والاشتغال بالاهم منها ولااهم عند الانسان مما يعرف به نفسه ويتوصل به الى معرفة ربه خصوصا بالمعرفة العقلية النظرية اليقينية لا الظنية الخبرية فكيف بتركه الرذائل واشتغاله عنها بطلب العلم، وعامل بالتفاته الى ما التفت اليه من العلوم فبالترك يتنزه بحسب مايترك وبعلمه يشرف بحسب ما يعلم وطالب العلم فى ذلك على وجهين، طالب بالطبع والغريزة لما فى غريزته من حب العلم وكراهية الجهل وذلك افضل وطالب بالترغيب فى هذه الثمرة التى سمع بخبرها ممن يخبر عنها ومحصوله مما يطلبه يكون بقدر ما فى غريزته من الشوق الى ذلك فاذا اجتمعا فالثانى لايعتدبه مع الاول فانه انما يتبعه بالعرض ويحصل بحصول العرض وقد علم مما قيل ان الموجودات منها جسمانية محسوسة . ومنها روحانية تبعد عن نيل الحواس وتخفى عنها ومنها الهية عن الحواس ابعد واخفى وقد عرفت ان عالم الحواس وما فيه من الافعال والاحوال معلول لعالم الالهية وعالم الروح وكما ان المعلول شبيه بعلته القريبة كذلك

العلة شبيهة بمعلولها القريب وان الاستدلال يتم ويصح للعقل من احدهما على الآخر فكما ان فى عالم الالهية وعالم الروح مبادى للنفوس الانسانية على اختلاف طبقاتها كذلك فى عالم الروح مبادى وعلل للنفوس الحيوانية الاخرى والنباتية والقوى المعدنية على اختلاف انواعها واصنافها فلكل نفس من النفوس الشريرة والخيرة الحكية والجاهلة والقوية والضعيفة والشريفة والخسيسة مبدأ يناسبها ويقرب من مشابهتها ففى عالم الارواح اصناف من ذلك مختلفة الانواع كما كانت هذه المحسوسة مختلفة الغرائز والطباع وكما ان الشريفة الفاضلة من النفوس بغريزتها وكما لها الاكتسابى تلقى فى عالم الالهية وعالم الروح ما يناسبها وتسعد بلقائه ونيله كذلك الخسيسة الناقصة تلقى ما ينافيها ويؤذيها وتشقى به فتسعد النفوس الكاملة بالوصول الى المطلوب المحبوب وبالخلاص من المؤذى المكروه وتشقى النفوس الناقصة بفقد المطلوب المحبوب ومقاساة المؤذى المكروه .

وهذه المناسبة والمباينة تكون بالغريزة الاصلية وبالحالات الاكتسابية العلمية والعملية فالعلمية ما ذكرنا والعملية ما يستقر كالملكة فى النفس ويعرفها به العارفون من عالم الربوبية من حيث يناسب به الاشرف ويقرب اليه ويزلف لديه وشر يبعد عنه ويبغض اليه وتفصيل هذا يكون فى الفن الذى سمته الحكماء بالحكمة العملية وقد جاءت اصوله وجمله وتفاصيله فى العلوم الشرعية فالنفس الشريفة بغريزتها السعيدة تكسبها الفاضلة بعلمها ومعرفتها المقدسة بنزاهتها اذا فارقت البدن فارقته الى جوار ما يناسبها ومن يناسبها فى عالم القدس من الملائكة المقربين الذين لهم الحياة الفاضلة والسعادة الحقيقية واللذة القدسية العقلية التى لا يصح الاخبار عنها لمن لا يعرف انموذجا منها كما قيل فى علم النفس والنفس الخسيسة بطباعها الشقية بنجاستها وتدنسها الناقصة بجهلها تفارق البدن الى جوار ما تكره مما يؤذيها ومن يبغضها ويعاديها ويلتفت عنها ويزدريها من الملائكة الذين يعرفون من احوال الناس وافعالهم فى عالمهم هذا ما يؤاخذونهم به فى منقلبهم وحياتهم تلك فيكون

السعيد والشقى والاشقى والاسعد والاقرب والابعد فان الله تعالى وملائكته يحيطون بالموجودات علما ويدركونها معرفة ماجل منها وما قل وما عظم منها وماصغر وماقرب ومابعد وما كان منها وما يكون فيوفى كل انسان حقه ويستوفى منه لكل ذى حق مستحقة وفى تفاصيل الحكمة العلمية يكون الترغيب فى الحكمة العملية وتحصل الاعتقادات اليقينية فى المعلومات الوجودية مع الحث على اعمال الخير والبر والنهى عن افعال الشر والأثم والبراهين على ذلك تكون من الاصول المقررة فى الحكمة النظرية التى ثبتت فى علم النفس وتحققت فى هذه العلوم الالهية .

تم الكتاب فى العلم الالهى من الكتاب المعتبر وبتمامه تم الكتاب
باسره من تصنيف سيد الحكماء اوحد الزمان فيلسوف
العالم ابى البركات هبة الله بن على بن ملكا رحمه الله
وصلى الله على سيد المرسلين محمد النبى المصطفى
وعلى آله الطاهرين وسلم تسليما(١)

---

(١) بهامش كو - قوبل وصحح فى اواخر رمضان من سنة اربع وستين وخمس مائة -

تعليق (١)

المعلومات التي يعلمها الانسان بذهنه ويدل عليها بلفظه ويدركها بحسه ويفهمها من معاني الالفاظ التي يسمعها من غيره منها ما يدركه في الوجود بحسه والآته بالذات كالمبصرات بالعين والمسموعات بالاذن والملموسات والمشمومات والمذوقات بالآتها ومنها ما يدركها بالعرض كالاشكال والاوضاع والمجاورات والمباينات وغير ذلك مما يدرك في المحسوسات وانما تدل عليها الفاظ المعرفين من حيث عرفوا ومن تلك الجهة ايضا يفهمها السامعون ما كان منها مما يدركه المدرك بذاته فالذهن يتصوره كما ادركه ثم يفصله بما هو فيه ومعه من مجاور ومخالط بالعقل والتمييز كما يفصل البياض عن السطح بعقله والسطح عن الجسم وعن الحرارة والبرودة المشاركة للبياض في الموضوع المشترك لها الموصوف بها الذي يدرك فيه هو التمييز العقلي الذي يميز بين الهويات والذوات والحقائق الوجودية المشتركة في المكان والزمان والموضوع والفعل والانفعال وغير ذلك مما تشترك فيه المحسوسات والمعقولات التي تعرف من المحسوسات كالقوى الطبيعية والنفسانية والعقلية من العناصر والنبات والحيوان والانسان وغير ذلك مما فصل في العلوم وحصل منه المعقول والمعلوم بالتمييز والتفصيل العقلي الصناعي الذهني والوجودي الحسي ودل على جميع ذلك بالفاظ العارفين له كما عرفوا ومن حيث عرفوا مجموعا ومفصلا كما دلوا على لابيض الذي هو مجموع جسم ذو سطح فيه لون ابيض وعلى البياض واللون والسطح والجسم بالتفصيل وجعلوا لكل اسما بحسب التركيب والتفصيل كل ذلك مما ادرك وعرف كما عرف فلغات العارفين بكل شيء يعرفها العارفون بتلك الاشياء وبذلك الشيء على طريق الاشارة والتنبيه والاذكار من القائل للسامع من غير ان يستجد معرفة بمفهوماتها المفردة بل انما تحصل من التركيب اللفظي والمعنوي مثل ما يحصل للاذهان بالتفكر والنظر من الانسان الواحد مع نفسه فان الفكر والنظر في المدركات

(١) هذا من كو.

الموجودة

الموجودة المحفوظة الملحوظة عند الاذهان حين تتفكر وتنظر نظرا ذهنيا عقليا تستجد به علما ايجابيا وسلبيا بقول وردو تصديق وتكذيب ووجوب وامتناع ولا تستجد بذلك مفهومات معان مدركة حاصلة للتصور بالنظر الذهني والتفكر اللهم الا بتركيب المفصل وتفصيل المركب مثل انسان يطير وجبل من زمرد ونحو ذلك مما تركته الاذهان بصناعة الانسان او بما وجد عن المبادى الفاعلة فى الموضوعات القابلة فى الاعيان كما ترى ذلك يختلف فتظهر منه الصناعة مثل ما تظهره فى النقوش والتصاوير والاشكال والالوان فاما من التفصيل الذهني الذى لا يحاذى فى الوجود العينى فمثل مجرد البياض والسطح والخط والنقطة ونحوها مما لا يتجرد فى الاعيان مما هو فيه ومعه كما انا اذا تأملنا شخصا من الموجودات فى الاعيان كشخص انسان مثلا ثم حصلنا منه معرفة وعلما بصفاته الذاتية والعرضية الايجابية فى الاحكام والقضايا السلبية الممكنة والضرورية الواجبة والجائزة وجدنا فى ذلك ما يصدق ويكذب ويجوز ويمتنع دائما وفى وقت ما كقولنا فيه انه جسم ذو نفس اونفس لجسم اوذات جسم متولد متغذ نام حساس متحرك بالطبع والارادة ناطق اى عارف عاقل قائل فهم سامع فطن موجود بحكم الاطلاق او بحال حال وصفة صفة كما نقول موجودا بيض او موجود ناطق ونحو ذلك من الحكم بالصفات عليه واشتقاق الاسم له منها من حيث له ، فتبين لنا فى جميع ما نحكم به عليه من الصفات بالنسبة او باشتقاق الاسم الصادق من ذلك والكاذب بيانا شافيا وحكما لا يتوقف العاقل فيه ولا يراجع مثل ان نقول انه جسم ذو نفس ونعنى بذلك انه جسم محسوس يتعلق به غير محسوس يفعل فيه وبه افعالا تنسب الى التحريك والادراك على اختلاف اصنافها فتسمى ذلك الشىء نفسا بهذا فكل سامع لهذا القول منا يصدق قولنا فيه ويوافق عليه من غير توقف ولا خلاف ويحكم عليه بانه حى اى حساس متحرك بالارادة فى وقت ما فيصدق الحكم فى وقت آخر فلا يصدق ويحكم بوجوده فى مكان وزمان فيصدق كذلك او لا يصدق من غير اشتباه فاذا

حكمنا عليه بالوجود واشتققنا له منه الاسم فقلنا موجود كان لما نقوله من ذلك فى العرف والعادة معنى قبول مصدق ولنقيضه حينئذ معنى مردود مكذب عند العوام والخواص من الناس لا يكذب هذا ولا يصدق نقضيه من يفهم المعنى من اللفظ ويحصله فكما انا اذا قلنا لشخص ما بانه انسان عنينا بذلك بحسب شرح الاسم انه جسم ذونفس متغذنام حساس متحرك بالارادة ناطق وكذلك اذا قلنا انه ابيض ونكون قد قلنا انه ذوبياض اوله بياض موجود فيه وهو موصوف به ويصدق قولنا بذلك فى الابيض ويكذب فيما ليس بابيض كما يكذب فى الزنجى والحبشى فكذلك اذا قلنا انه موجود يكون معناه وصفه بالوجود وان له وجودا ويصدق القول فيما هو موجود ويكذب فيما ليس بموجود .

قال السائل فما الوجود المحكوم به ، قلنا هو شيء يفهمه من قولك الخواص والعوام ويقبلونه ويصدقونه حيث يصدق ويردونه ويكذبونه حيث يكذب كمن يقول عن شخص انسان حاضر لمشاهدة المتأمل واشارة المشير انه موجود أوانه غير موجود فقال . وما المعنى الذى صدق به المصدق من ذلك لما صدق وكذب به المكذب لما كذب فان المثال فى الابيض والبياض حصل بالتفصيل الى المعنيين اللذين هما الجسم الموصوف والبياض الذى هو صفة له فكان البياض شيئا محسوسا فى شيء محسوس مشار اليه فى مكان وزمان ولما قيل ذو نفس عرف الجسم بالحس من لونه وملمسه فى مكانه وزمانه وبغير شكله ومقداره وما احس به من حالاته وعرفت النفس بافعالها وسماها المسمى من حيث عرفها كما عرفها فصحت المعرفة بالموصوف والصفة وليس كذلك فى الوجود والموجود فان الموجود مثل الانسان نعرفه بادراك الحس كما ادركنا البياض والابيض . فان قيل ان وجوده هو كونه مدركا محسوسا بالحواس الظاهرة كالابيض والاسود ونحوهما اوبالذهن الناطق كما يحس الانسان فى باطنه ونفسه محبة المحبوب وبغضة المبغوض والشوق واللذة والفرح والغم وما شاكلها مما يجده

فيه

فى نفسه من حالات لا يدركها بحواسه الظاهرة بل بنفسه فى نفسه وبذاته فى ذاته قيل كلا بل هو بالوجود كذلك اعنى ان كونه موجودا سببا لكونه مدركا وليس هو هو فانــه قد يوجد ما يدرك او ما لا يدركه المدرك المشار اليه فان الشيء او كان كونه مدركا هو كونه موجودا لقد كان يرتفع الوجود بارتفاع الادراك والادراك حالة اضافية له الى المدرك، والمدركون كثيرون ولكل منهم ادراك يخصه يكون ويزول والموجود واحد موجود واحد(١) غير زائل ولا متغير كالشمس . فان قيل الموجود ليس هو الادراك بل كون المدرك بحيث يدرك قيل ان الادراكات كثيرة بالحواس المختلفة فى حالات مختلفة فيكون الشيء مبصرا هو بلونه(٢) وكونه ملموسا هو بحره أو برده وخشونته او ملاسته ولينه وصلابته وما فى شيء من هذه الاحوال ما يقال انه الوجود لا اللين(٣) ولا الشكل ولا الصلابة ولا اللين ولا غيرهما مما ذكر، فان قيل ان كل واحد من هذه انما يكون مدركا وبحيث يدرك بكونه موجودا، قلنا فالوجود اذا غير الادراك وغير ما ادرك من هذه الاشياء — قيل فعلى ماذا يدل لفظه وما معناه عند القائل وما مفهومــه عند السامع حتى يصدق فيه الصادق ويكذب فيه الكاذب، قلنا اذا فحصنا عن العرف العامى فى ذلك علمنا ان القائل قال عن الشيء انه موجود لانه ادركه بحسه كما قيل فى الابيض والاسود وغيره من المحسوسات أو استدل عليه بنظره العقلى من آثاره وفعله كالنفس فى البدن فان الاعتراف بوجودها مع اختلاف الاسامى والصفات لها من القسمين المختلفين حاصل غير مجحود عند من استدل عليها من آثارها وافعالها فى الاحياء وعدمها فى الموتى الذين تبقى اجسامهم بآلاتها واشكالها وتعدم منها حركاتها وافعالها ويقر بوجودها من شاهد افعالها فى البدن الذى يراه على ما هو عليه مع عدم تلك الافعال فهذا الوجود الذى وقع فيه الاقرار وصدق فيه الصادق وكذب فى جحوده الكاذب ما هو الادراك الذى ادركه به ومنه زيد وعمرو وبالجملة شخص دون غيره فى وقت دون وقت مع دوام وجوده واحدا بل من يدركه يعلم وجوده

(١) كذا — ولعله بوجود واحد — ح (٢) كذا ولعله بلونه — ح (٣) لعله — اللون

علما استدلاليا يقينيا من حيث يدركه كذلك من يدرك فعله ويعلم ان ذلك الفعل لا يوجد بذاته من غير فاعل موجود يفعله ولا ان ذلك الفاعل هو الموضوع والالة التى فيه وبها الفعل كالكتابة الموجودة فى الكاغذ بالقلم التى يعلم الكاتب يقينا أنها عن كاتب موجود هو غيرهما فالوجود غير الفعل المستدل به فان الفاعل يكون موجودا ولا يفعل وقتا ما وغير الحال التى بها الادراك وغير الادراك وغير المدرك وغير المدرك يوجد ويعدم فوجوده غير عدمه وذاته الموجودة المعدومة غيرهما فالوجود معلوم بالاستدلال كالعلم بالفاعل من الفعل والاثر من المؤثر علما اوليا يقينيا لا اختلاف فيه وان لم يكن من مدركات الحواس لكنه به يتم الادراك فان الادراك فعل موجود من فاعل موجود لمدرك موجود حين هو موجود فالوجود صفة للمدرك الفاعل والادراك الذى هو الفعل والمدرك الذى له الادراك فما من هذه الثلاث ما ليس بموجود فى وقت الادراك الذى به يستدل على وجودها .

قال قوم الموجود هو الذى يفعل او ينفعل او كلاهما وقالوا ان هذا حده او شرح اسمه والحد لا يكون فيه او القاسمة فان الحد الواحد لمحدود واحد من حيث هو واحد والقسمة لكثير من حيث هو كثير فكيف يكون هذا حدا او شرح اسم لمسمى واحد والفاعل قد يفعل وقتا وقد لا يفعل فى وقت آخر فحين يفعل يكون موجودا وحين لا يفعل يكون معدوما كلا لا بل هو موجود فى وقت فعله لا محالة وفى الوقت الذى لا يفعل فيه قد يكون موجودا او قد لا يكون ففعله يدل على وجوده وعدم فعله لا يدل على عدمه فما فعله وجوده ولا تركه عدمه وانما الفعل يدل على الوجود ولا يدل بالترك على وجود ولا عدم والانفعال كالفعل فى ذلك وكلاهما كما هما وهذا امر معلوم فى العرف العامى وبهذا الايضاح يصير معلوما من العرف الخاصى الذى هو علم العلم ومعرفة المعرفة فالوجود بحسب هذا الفحص والنظر المستقصى صفة من صفات الموجودات بها يقال للشىء انه موجود فى الاعيان او فى الاذهان والموجود فى الاذهان له مفهومان احدهما مفهوم

الوجوده فى الاعيان من حيث هو وجود موجود فى موجود فى الاعيان اعنى وجوده فى الذهن الذى هو نفس وجوده فى الاعيان ووجود فى الاذهان من حيث لا نظير له فى الاعيان فى موضوع غير ذلك وقد مضى فى هـذا ما كفى وفرق بين النار الذهنية التى لا تحرق موضوعها ولا تسخنه والنار الوجودية التى تسخن وتحرق والاضداد الذهنية كالبياض والسواد اللذين يجتمعان معـا فى الموضوع الواحد الذى هو الذهن لا فى الموضوع الذى فى الذهن ولا يجتمعان فى الاعيان فى موضوع واحد البتة وعرف ان الاسماء للسميات الذهنية والوجودية مشتركة متشابهة اى تتفق فى الاسماء وفى المشابهة وما يختلف اختلافا كثيرا فكذلك الوجود لموجودت الاعيان والاذهان يقال بالتواطء من وجه وبالاشترك من وجه اما وجه التواطء فمن جهة مشاركة الموجودات الذهنية لسائر الاعراض الوجودية كالبياض والسواد فى كونهما موجودين فى موضوع موجود والوجود يختلف فيهما اعنى فى الموضوع وما فى الموضوع بالتقدم والتأخر فكذلك الذهنيات فى الذهن واما وجه الاشتراك باختلاف المعنى مع المشابهة فبنسبة الموضوع لموجود ما هو موجود فيه فمعنى الوجود فيهما واحد وكونه لهما بالتقدم والتأخر والقبلية والبعدية لا يوجب اختلافا فى المعنى فهاهوذا قد عرف الوجود من عرف الموجود وحكم به فصدق وكذب وصدقه وكذبه من وافقه على طلب الوجود وتحصيله معنى مفردا ملحوظا بالحس كالبياض والسواد او بالذهن بالذهن(١) وبالنفس فى النفس كالمحبة والبغضاء او بالاستدلال كالفـاعل من الفعل فكان العلم والمعرفة به اشبه بالاستدلال من الحسى والذهنى وكان من (٢) اقرب الى القبول والاذعان من غيره مما يعرف بالاستدلال ضد(٣) مثبته والقائل به من كذب جاحده والدافع له ولسبق معنى الوجود الى الذهن وشدة اذعان العقل للحكم به صارت الاذهان تسبق الى الحكم به فى كل شىء حتى قيل ان للوجود وجودا لانه اما ان يكون موجودا او غير موجود واذا

(١) كذا - ح (٢) كذا - ولعل من زائدة - ح (٣) كذا ولعله - صدق - ح .

كان غير موجود كان الشيء الموجود موجودا بوجود غير موجود فكان موجود الموصوف بالوجود موصوفا بصفة غير موجودة كالابيض اذا حكم عليه بوجود بياض غير موجود فاستحال هذا عند العقول واستحال نقيضه ايضا بنظر حيث يقول الناظر الحاكم بان الوجود موجود انه موجود بوجوده.
وذلك الوجود موجود والا عاد المحال اذا قيل انه معدوم فيتسلسل او وجود [ه]
لوجود الى غير نهاية واذا لم تحصل النهاية لم يحصل الوجود فيرجع الحكم بالوجود الى الحكم بالعدم فيتناقض القولان وقلنا فى ذلك ما قلنا .

قال السائل بل تعيده الآن قلت ذلك هو قولنا فى الفصل السادس من الالهيات ان الوجود لايقال له معدوم ولايقال موجود بالمعنى الذى يقال للاشياء انها
به موجودة بل بسلب العدم وبسيط المعنى اما سلب العدم فكما علمت واما بسيط [٢ ه]
المعنى فهو قولنا للوجود انه موجود بالوجود اى ذات لها وجود والوجود موجود بذاته لابوجود آخر هو صفة له ولا تعجب من ذلك ولا تتعب فيه فان الابيض يقال للون والسطح ولا تنكر ذلك كما يقال جسم ابيض وسطح ابيض ولون ابيض فالجسم ابيض بسطحه والسطح ابيض بلونه الابيض واللون الابيض
ابيض بذاته لا بصفة اخرى فكذلك قيل فى الوجود انه موجود بذاته لا بصفة [ه و]
هى وجود آخر .

قال السائل فكان قصارى امرنا فيما قلت وسمعنا كان فى ان ينتهى بنا الى تحصيل اسم بلامعنى قلنا بل معنى واى معنى وهو معنى سلبى ومثله يقال فى صفة المبدأ الاول وينتهى اليه العارفون والعلماء بنظر طويل وبحث دقيق وهذا من ذلك
القبيل، قال وكيف يصير من ذاك القبيل، قلنا جرد المعنى وحصل ما يحصل منها [٣ ه]
موجودا فى التجريد وعرفه بذاته ان امكن وبالصفات السلبية اذا اعوز وبهما يكمل العلم، قال فجرد لى هذا المجرد من المطلوب بحسب هذا النظر والاسلوب فان المثال الذى تمثلت به وهو البياض فى الابيض لا يتصور له تجريد فكيف تصور ذلك فى الوجود، قيل فاعدل عما لا يتجرد الى ما يتجرد هو او شبيهه فى

المعنى

المعنى، قال وما هو، قلت الشعاع والنور اذا رأيت نور الشمس فى القمر كالبياض فى الابيض وعلمت ان قوامه ليس بالموضوع الذى هو فيه فان الموضوع ينتقل عند الشعاع الواحد ويخلفه غيره فى وقوعه عليه وهو واحد قائم بالمنير لا بالمستنير فتصور فى ذهنك قطعه عن المنير ايضا كما تتصور قطع المعلول عن العلة ولا تنكر تراه قد تجرد فى وجوده فكان نورا قائما بنفسه فقس عليه الانفصال كما انفصل النور دون البياض عن الموضوع القابل الذى كنت لا تتصور مثله وفرضت قطعه عن المنير الذى يسهل عليك تصور مثله فاختلفت الحال وتصورت التجريد فكذلك قل فى الوجود المضاف اعنى وجود كذا وانتقل منه الى الوجود المطلق، وجرده يتجرد واعلم انه يخالف سائر الصفات فانها كلها توجد بالموصوف وهذا يوجد الموصوف به وما يوجد به شىء آخر فهو اولى بان يوجد بنفسه فالوجود بالمجرد اولى من سائر الصفات والموصوفات واتصافه بسلب العدم كذلك ايضا فانه يسلب عن كل موجود به ولاجله اعنى بالوجود ولاجل الوجود فكيف لا يكون الوجود المحض المجرد موجودا وبه يكون وجود كل موجود هو غيره بنسبته واضافته اليه وتعلقه به الذى هو علته ومعلوليته . فتخلص بهذا من شك القائلين بعرضية الجوهر وجوهرية العرض ومعلولية العلة وعلية المعلول من جهة واحدة وبمفهوم واحد فقد جل فى هذا النظر مادق فى نظرهم وظهر ماخفى واتضح ما اشكل وتحقق انه لا غيره .

قال السائل كل هذا قد علمته واستفدته وحصلته واستنار قلبى بنور اليقين فيه حتى انتهيت الى آخره فاما ما لا يمكن غيره فكيف ولم ومن اى وجه يصح ان يقال . قلنا من جهة قريبة سهلة المأخذ ملاصقة لما انتهيت اليه، قال وما هى، قلت هذا الغير الذى يمكن ان يتصور ويعقل ويقال به أهو موجود أم غير موجود، قال موجود قلنا موجود بوجود هو صفة له فهو معلول والمعلول فلا يكون علة اولى اوموجود بمعنى الوجود المطلق المجرد الممثل عليه فى القول والتصور ولا ثالث لهما فاخبر واعلم وقل بعد ذلك ماتفهم وتعلم والسلام .

واقول ايضا ان الوجود يعرفه العارفون بتأمل اسهل من هذا سبيلا واقرب مأخذا ودليلا من اشياء توجد بعد عدم وتعدم بعد وجود وجود او عدما مطلقين لا بالقياس الى الواحد من المعتبرين مثل مايوجد النور فى البيت عن المصباح اذا اشتعل ويعدم اذا انطفى اوحجب بحجاب فذلك موجود يتعاقب على ماهية الوجود والعدم ولايمكن ان يقال ان وجوده ذاته فان ذاته تخالف ذواتا اخرى مما هو موجود باق ومما يوجد ويعدم والذوات مختلفة الحقائق والوجود واحد بالمعنى بالاذهان يحكم عليه بالوجود فتكون قد حكمت بوجود ماليس هي مدركة له فوجوده عندها غير ادراكها الذى ليس هو حينئذ وفى وقت الحكم وتتصور ماهية المعدوم فى وقت عدمه فوجود الشئ وعدمه غير كونه مدركا وغير ذاته وهويته .

تم التعليق والحمدلله رب العالمين

وصلواته على سيدنا سيد المرسلين محمد النبى المصطفى وعلى اله الطاهرين وسلم تسليما .

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واغفر لمن

دعا لكاتبه بالمغفرة والرحمة ودخول

الجنة ولمن قال آمين

فهرس الاجزاء والفصول
فى الجزء الثالث من المعتبر

صحيفة

صحيفة

الفصل

صحيفة



بسم الله الرحمن الرحيم

مقالة المؤرخ العلامة السيد سليمان الندوى

مدير دار المصنفين باعظم گڑھ

كتاب المعتبر وصاحبه

لقد قدر الله لآل العباس مفاخر لا تمحى، ومآثر لا تنسى، فبنو اللاسلام بيوت الحكمة، وشادوا له صروح العلم، وخطوا له ديار الحضارة، وعمروا له منازل الادراك، واسسوا له دوائر المعارف، ومنحوا اهل العلم جوائز وصلات، وجامكيات وادرارات، واسبغوا عليهم سوابغ النعم، وافرغوا عليهم سجال الكرم.

قد كان العلم ترعرع فى عهد الامويين لكنه نشأ فى عهد العباسيين، فنبغ العلماء من الحكماء، ونقل الى العربية ماكان فى خزائن الامم من العلم والحكمة، فاستفرغوا جهدهم فى نزح ما عند اليونان من كنوز الرموز وذخائر الدفاتر، فربت به ارض بغداد واخضلت رباها، ونشأ فيها من العلماء المبرزين الذين طبقوا الخافقين، ومن الحكماء الذين رفعوا الاعلام على المشرقين فمنهم فيلسوف العراقين وطبيب بغداد الفيلسوف اوحد الزمان ابو البركات هبة الله بن على بن ملكا البغدادى صاحب المعتبر.

الفلسفة التى نقلت كتبها الى العربية كان اكثرها للشائين اتباع ارسطاليس وكانت مختلطة بشروح الاسكندرانيين، فنسبت آراؤهم الى ارسطو صاحب الكتاب، فتطرق الخلل اليها من جانبين، اولها ان انحصرت الفلسفة وآراؤها عند المسلمين فى كتب ارسطو واعرضوا صفحا عن المشارب المتعددة المختلفة فى الفلسفة، وحسبوا المعلم الاول اماما فذا لا يدرك شأوه ولايشق غباره غير كلمات لشيخه افلاطون، ثم التبس عليهم افلاطون افلاطون اليونانى شيخ ارسطو وافلاطون الاسكندرى المعروف بالإلاهى، فعزوا الى الاول ماكان للآخر.

وثانيهما

وثانيهما ان اخذوا اقوال الشراح لكتب ارسطو من الاسكندرانيين واعتبروها كالنصوص لارسطو وآمنوا بها ايمانا لايزيد ولا ينقص .

واول من قام يجمع بين رأيي الحكيمين ارسطو وافلاطون المعلم الثانى الحكيم محمد بن طرخان ابونصر الفارابى المتوفى سنة تسع وثلاثين وثلاث مائة له كتاب فى اغراض افلاطون وارسطاطاليس يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة والتحقق بفنون الحكمة ، والكتاب قد طبع فى آخر هوامش شرح حكمة الاشراق الذى طبع بايران سنة ١٣١٣ — سنة ١٣١٤ ه .

ويرى الناظر فى هذه الرسالة ان الفارابى نسب الى الحكيمين من الآراء ما هما برآء عنه ، وما ذلك الا لانه اعتمد فى النقل على الناقلين من الشراح الاسكندرانيين والالتباس بين افلاطونين افلاطون اليونانى شيخ ارسطو وافلاطون الالاهى الاسكندرى الذى مزج الدين بالفلسفة واتى بآراء كلامية مرة وصوفية اخرى وهو الذى ابدع فلسفة الاشراق الالاهى وظنها الناس انها لافلاطون شيخ ارسطو وشتان بينهما .

وعلى كل حال فالفلسفة التى تلقاها المسلمون على ايدى الناقلين من يهود ونصارى لم تكن صافية محضة فانها كانت مشوبة بآرائهم واوهن بيوت الفلسفة فلكياتها والاهياتها فليست اولاها الاتأويل ما كان يعتقده اليونان فى تأله الكواكب واساطيرها فجعلوها فلسفة وعبروها بكلمات فلسفية ولم يجدوا لهاسلطانا من البرهان غير نزر يسير من الاوهام ، كالقول بالافلاك وحركاتها وطبائعها ونفوسها وتأثيرها فى القوى .

اما الالاهيات فليست الامن عقائد الاسكندرانيين اوكلام المتكلمين من فلاسفة اليهود والنصارى فاثولوجيا الذى قبله الناس كأنه نص ارسطو فى المسائل الالاهية ليس الا كلام الاشراقيين من الاسكندرانيين وهو الاس المرصوص للتصوف الفلسفى المخدع به العلماء حتى العالم النحرير الشاه ولى الله الدهلوى فى تفهيماته .

وهى الآراء التى دونها الفارابى فى فصوصه وجعلها دينا جديدا او قل كلاما حديثا بنى عليه ما باح به فلاسفة الاسلام وهى البذرة الصغيرة التى نبتت ونمت فصارت شقتين لشجرة واحدة وهما التصوف الفلسفى والإلاهيات فلاسفة الاسلام وليست آراء إخوان الصفاء الا السعى الحثيث المتين، للجمع بينها وبين نصوص الدين .

ولما ضعفت دولة العباسيين وقام الفرس بملك ديلم وتستروا بالتشيع فصار فى عهدهم لهذه الفلسفة سوق قائمة، وانتهض لها الحكماء ينصرون، فجاءت السلاجقة ومحوا آثار الديلم ظاهرا وباطنا ودينا وسياسة فاختفى من اختفى منهم فى الجبال وزوروا فلسفة دينية باح بها الحكيم ناصر خسرو فى زاد المسافر وكتبه الاخرى .

والشيخ الرئيس ابو على الحسين بن سينا البخارى قد كان ابوه ممن اجاب داعى المصريين ويعد من الاسماعيلية كما هو حكاه عن نفسه وكما تراه فى طبقات الاطباء لابن ابى اصيبعة وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه وكذلك اخوه وكانوا ربما تذاكروا بينهم وهو يسمع وكان يجرى على السنتهم ذكر الفلسفة ثم جاء الى بخارى ابوعبدالله الناتلى وكان يدعى المتفلسف ولعله كان من دعاة الاسماعيلية فأخذ ابو على منه ما اخذ من علوم الفلسفة والرياضة ثم صرح بانه قرأ مابعد الطبيعة وهو الالهيات فلم يفهمه حتى دفع اليه كتاب لابى نصر الفارابى فى اغراض كتاب مابعد الطبيعة فانفتح به عليه ابواب العلم الالهى وهو الذى ابدع الالهيات واودعها عقائد القوم وآراء المتكلمين من الاسماعيلية ممزوجة .

هذه فذلكة وجيزة قدمتها لينجلى ما اظلم علينا من تاريخ الفلسفة فى الاسلام .

قد نقم نقاد تاريخ الفلسفة من الافرنج على فلاسفة المسلمين انهم لم يأتوا بشىء بديع، بل قضوا اعمارهم فى اتباع آثار ارسطو وتصفح كتبه،

ونقل شروحه ، وشرح ايجازه ، حتى قال بعض الظرفاء من مؤرخي الافرنج ان ليس فلاسفة المسلمين الا الخدم من المركب الارسطاطاليسي ، وانى رددت هذه الفرية بمقالة كتبتها في مجلة الثقافة الاسلامية (اسلامك كلچر) قبل ذلك بسنين

والحق الصريح ان للمسلمين في الفلسفة دورتين متميزتين اولاهما من القرن الثاني للهجرة الى ايام نبوغ ابن سينا في اواخر القرن الرابع ، واخراهما من ذلك الحين الى القرن الثاني عشر اى القرن الذى افل فيه نجم العقل في المسلمين وتغير الزمان بتغير الحدثان فصار فلاسفة المسلمين بعده لا في عير ولا في نفير

الدورة الزاهرة للفلسفة في الاسلام عندنا هي الدورة الاولى قبل ابن سينا فكان الفلاسفة في الاسلام يعرفون مشارب الفلسفة بأجمعها ، وما تفرقوا فيها وما اجمعوا عليها ، ولم يحسبوها جامدة لا تتحرك ، وقاصرة لا تزيد ولا تنقص ، وشريعة لا تتغير ولا تنسخ ، فكان كل يرى رأيه ويبتنى افكاره ، وينتقى اقوال القوم وينتقد آراء الرجال ولكنهم لقبوا بالمتكلمين الأول او متكلمى المعتزلة لأنهم مزجوا افكارهم الفلسفية بشيء من آرائهم الدينية فغلب عليهم اسم المتكلمين ، مثل العلاف والنظام والجاحظ وغيرهم من جهابذة العلم واساتذة الفضل ، غير ان آراءهم ذهبت ادراج الرياح ، واناخ الدهر على كتبهم بكلاكله ، فلا يعرف منها خبر ولا اثر ، ومابقى منها في كتب المقالات والملل والنحل نزر يسير مختل النظام ، مبعثر القوام ، لعبت به اقلام خصمائهم فصوروا كيف شاؤا ، وركبوا كيفما ارادوا ، ولاحول ولا قوة الا بالله العظيم .

فلما جاء ابو على جمع الاشتات ، وهذب الاصول ونقح الفصول ورتب الكتب والابواب ، وجمع كل ما تفرق من علومهم في سفرحافل لم يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ، كان القدماء من نقلة الاسلام وفلاسفة المسلمين ينقلونها رسالة رسالة وبابا بابا في كل فن فنقلوا وكتبوا رسائل في السماع الطبيعي واخرى في الكون والفساد وثالثة في السماء والعالم ، ورابعة في الطبائع والاحداثيات ، حتى انهم كانوا يفرقون المنطق بابا بابا في رسائل مختلفة

فى ايسا غوجى وقا طيغو رياس ، ورىطوريقا ، وطوبيقا ، وغيره من انواعه ، وهذا ظاهر لمن نظر فى فهرست ابن النديم وغيره من مؤرخى القدماء اوكتب سلف الحكماء .

فمن مزايا ابى على فاق بها الذين سبقوه بالعلم انه جمع هذه الفنون فى كتاب جامع وحشد هذه العساكر فى نظام واحد فوضع كتابه الشفاء واحتذى فيه حذو ارسطو فى كتبه بجمع واوعى واثبت ونفى فجاء كتابه كأنه دائرة لمعارف الفلسفة ودع ماعزا الى ارسطو مالم يقله وما ابدع من عند نفسه ولم يرد أن يميز ماملكت يداه مما استعار من غيره فقد لامه عدوه الالد القاضى ابن رشد فى كتبه على صنيعه هذا لينجى ارسطو من عدوا لفاسفة متكلم الاسلام الشيخ الامام ابى حامد الغزالى .

على كل حال هذا اول كتاب جمع انواع الفلسفة بين الدفتين ولم يزد عليه من جاء بعده الاايجازا اواقتضابا مرة وتأويلا وتعديلا اخرى فكأنه صار كتابا لاتنسخ آياته ولا ينسج على منواله .

فجاء بعده اوحد الزمان ابوالبركات هبة الله بن ملكا البغدادى فى وسط المائة السادسة فانتقد فلسفة المشائين واعتبر مسائل ارسطو واستدرك كتبه ونظر فى آرائه ودون مارأى وارتأى فى سفر عظيم سماه كتاب المعتبر .

صاحب المعتبر

هو هبةالله ، لقبه اوحد الزمان ، كنيته ابو البركات ، اسم ابيه ملكا ، كان اسرائيلى النحلة ، قال ابن ابى اصيبعة هوبلدى لان مولده ببلد ، ثم اقام ببغداد فقيل بغدادى ، والبلد كما وصف ياقوت اسم عدة مواضع واشهرها مدينة قديمة على دجلة فوق الموصل بينهما سبعة فراسخ واسمها بالفارسية شهرآباد ، ينسب اليها جماعة من العلماء ، والبلد ايضا يقال لمدينة الكرج التى عمرها ابو دلف وسماها البلدوينسب اليهابهذا اللفظ جماعة ، والبلد نسف بماوراء النهر ، والبلد ايضا يراد به مرو الروذ ، وايضا بليدة معروفة من نواحى دجيل لايعرف من ينسب اليها

وذكره

وذكره السمعاني فقال هذه النسبة الى موضعين احدهما البلد اسم بلدة تقارب الموصل يقال لها بلد الحطب والمشهور بهذه النسبة جماعة ، والثانى منسوب الى بلد الكرج التى بناها ابودلف وسماها البلد .

والاقرب ان صاحبنا ولد فى بلدة تقارب الموصل ، ثم انتقل الى بغداد وسكنها فاشتهر بغداديا .

مصادرنا لا تخبرنا بسنة ولادته ، ولكن قال من هو اقربهم عهدا بل معاصره التالى الامام ظهير الدين البيهقى فى تتمته انه توفى سنة سبع واربعين وخمسمائة ، يوم مات السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه » وقال « انه عاش تسعين سنة شمسية » فان وضعنا من سنة وفاته تسعين سنة تبقى سنة ٤٥٧ ﻫ ثم جعلنا السنة الشمسية قمرية وزدنا ثلاث سنين صارت ٤٦٠ ﻫ .

ولكن القاضى القفطى قال فيه « انه عاش ثمانين سنة » فان اعتبرناه وركنا الى قوله صارت سنة ولادته سنة سبع وستين واربعمائة .

هذا اذا اخذنا تاريخ وفاة السلطان مسعود السلجوقى الذى مات ابوالبركات يوم موته كما رواه البيهقى والثقات من المؤرخين كابن الاثير وغيره سنة سبع واربعين وذكر الراوندى فى راحته (ص ٢٤٥) ان السلطان مات فى غرة رجب سنة ست واربعين وخمسمائة ، فلينظر .

حكى الشهرزورى وابن ابى اصيبعة انه اخذ العلم عن الشيخ ابى الحسن سعيد بن هبة الله المولود سنة ست وثلاثين واربعمائة والمتوفى سنة خمس وتسعين واربعمائة (طبقات الاطباء ــ ج ٢ ــ ص ٢٥٤) كان فاضلا فى العلوم الحكمية مشتهرا بها وكان فى ايام المقتدى بامر الله العباسى وخدمه وولده المستظهر بالله بصناعة الطب ، والف كتبا كثيرة طبية ومنطقية وفلسفية وغير ذلك .

قال الشهرزورى وابن ابى اصيبعة انه كان من دأب الشيخ ان لا يعلم يهوديا فلما سأله ابوالبركات ان يعلمه ابى وقال انى لا اقبل يهوديا فاحتال ابوالبركات وصادق بوابه فكان يأتى ويجلس فى دهليزه ويسمع البحث فذات يوم

كان اصحابه يتباحثون فى مسئلة من المسائل الصعبة العويصة ، فأعجزتهم ولم يدروا الجواب فاذا بابى البركات دخل الدار وحضر المجلس واستأذن الشيخ فأذن له فتكلم فى المسئلة واحسن الكلام واجاد فى الجواب واعجب الشيخ كلامه فسأله عن الحقيقة فقص عليه ما جرى عليه فقال من كانت هذه حاله لا يجوز منعه فصار من خواص تلاميذه . وقال ابن ابى اصيبعة فى ترجمة شيخه سعيد بن هبة الله (ج ٢ ف ٥٥ ،) وكان ابو الحسن سعيد بن هبة الله موجودا فى سنة تسع وثمانين واربعمائة لانى وجدت خطه فى ذلك التاريخ على كتابه التلخيص النظامى وقد قرأه عليه ابو البركات » وبه استنبطنا ان قراءة ابى البركات على شيخه سعيد بن هبة الله كانت حول سنة تسع وثمانين واربعمائة ولعله كان يومئذ ابن ثلاثين .

ولما قضى ابو البركات وطره من طلب العلم طارت سمعته الى الآفاق فطلبه الخلفاء والملوك فخدم من الخلفاء المسترشد بالله العباسى (سنة ٥١٢ — ٥٢٩ ﻫ) فلما وقعت الحرب بينه وبين السلطان مسعود سنة (٥٢٩) اخذ ابو البركات اسيرا ثم خلى سبيله ، قال ابن ابى اصيبعة « وكان (ابو البركات) فى خدمة المستنجد بالله » والمستنجد بالله ولد سنة ثمان عشرة وخمسمائة وخطب له ابوه بولاية العهد سنة سبع واربعين ، وبويع يوم موت ابيه سنة خمس وخمسين وخمسمائة ، وابو البركات لقى ربه سنة سبع واربعين وخمسمائة فلا شبه ان ابا البركات خدمه وهو لم يل الخلافة . وخدم من الملوك السلطان محمد بن ملك شاه (٤٩٨ — ٥١١ ﻫ) وابنه السلطان محمود (٥١١ — ٥٢٥) والسلطان مسعود (٥٢٨ — ٥٤٧)

وهذا نص ما قاله البيهقى فيه

فيلسوف العراقين ومن ادعى انه نال رتبة ارسطو ، وكان له طبع وقاد وله تصانيف كثيرة مثل كتاب المعتبر وكتاب النفس والتفسير وغير ذلك وعاش تسعين سنة شمسية واصابه الجذام فعالج نفسه فصح وعمى فى آخر عمره ، فبقى اعمى مدة وقد اتهمه السلطان محمد بن ملكشاه بسوء علاجه

وسوء تدبيره فحبسه مدة وفى شهور سنة سبع واربعين وخمسمائه اصاب السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه قولنج بعد ما افترسه اسد فحمل من بغداد الى همذان ابا البركات فلما يئس الناس من حياة السطان خاف ابو البركات على نفسه ومات ضحوة ومات السطان بعد العصر وحمل تابوت ابى البركات الى بغداد مع الحجاج .

ثم قال ولما اخذ ابو البركات فى مصاف المستر شد بالله والسلطان مسعود وقرب حينه اسلم فى الحال وكان من قبل يهود يا فنجا من القتل وخلع عليه السلطان وحسن اسلامه .

وقدجاءت فى اسلامه روايات اخراولاها انه دخل يوما الى الخليفه فقام جميع من حضر الا قاضى القضاة فانه كان حاضر اولم يرأنه يقوم مع الجماعة لكونه ذميا ، فقال ياامير المؤمنين ان كان القاضى لم يوافق الجماعة لكونه يرى انى على غير ملته فانا اسلم بين يدى مولانا ، ولا اتركه ينتقصنى بهذا واسلم ، هذا ما رواه ابن ابى اصيبعة .

واخرى ما رواه القاضى الاكرم انه لما مرض احد السلاطين السلجوقية استدعاه من مدينة السلام وتوجه نحوه ولاطفه الى ان برأ فاتاه العطايا الجمة من الاموال والمراكب والملابس والتحف وعاد الى العراق على غاية مايكون من التجمل والغنى وسمع ان ابن فلح قد هجاه بقوله .

لنا طبيب يهودى حماقته　　　اذا تكلم تبدو فيه من فيه

يتيه والكلب اعلى منه منزلة　　　كأنه بعد لم يخرج من التيه

فلما سمع ذلك علم انه لا يبجل بالنعمة التى انعمت عليه الا بالاسلام فقوى عزمه على ذلك وتحقق ان له بنات كبارا لا يدخلن معه فى الاسلام وانه متى مات لا يرثنه فتضرع الى خليفة وقته فى الانعام عليهن بما يخلفه وان كن على دينهن فوقع له بذلك فلما تحققه اظهر اسلامه وجلس للتعليم والمعالجة وقصده الناس وعاش عيشة هنيئة واخذ الناس عنه مما تعلمه جزء امتوفرا .

وثالثها ما روى القفطى عن ابن الزاغونى ان اسلام ابى البركات كان سببه انه كان فى صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل والى محمود ولاية العراق وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرما محبا معظما واتفق ان مرضت وماتت بجزع جزعا شديدا ولما عاين ابو البركات ذلك الجزع من محمود خاف على نفسه من القتل اذهو الطبيب فاسلم طلبا لسلامة نفسه.

فان كان ما رواه ابن الزاغونى حقافيكون اسلام ابى البركات من حوادث سنة اربع وعشرين وخمسمائة فان الخاتون ابنة السلطان سنجر زوجة السلطان محمود توفيت فى هذا السنة كما ذكره ابن الاثير فى حوادث هذا السنة .

كان ابو البركات طبيبا نطاسيا يخدم الملوك بصناعته والعامة بحسن تدبيره وكم له من خوارق طبية ذكرها ابن ابى اصيبعة فى طبقاته ، ضربنا عنها صفحا لانها لا تعنينا ، وكذلك ما دار بينه وبين معاصره ابن التلميذ الطبيب من المشاجرات .

وكان يجلس للتدريس ، فيتصدر فى حلقة اصحابه فتخرج بعض ذوى الشان بتعليمه ، ومنهم الشيخ يوسف والدموفق الدين عبداللطيف البغدادى وجمال الدين بن فضلان ، وابن الدهان المنجم والمهذب بن النقاش وغيرهم وكان عمى فى آخر عمره ، فكان يملى على اصحابه .

اما كتبه فأجلها كتاب المعتبر قال ابن ابى اصيبعة وله من الكتب كتاب المعتبر وهو من اجل كتبه واشهرها فى الحكمة ، ومقالة فى ظهور الكواكب ليلا واختفائها نهارا الفها للسلطان المعظم غياث الدين ابى شجاع محمد بن ملكشاه ، واختصار التشريح اختصره من كلام جالينوس ولخصه باوجز عبارة ، وكتاب الاقراباذين ثلاث مقالات ، مقالة فى الدواء الذى الفه المسمى برشعثا (قلت يقولون اصلها بره الساعة) استقصى فيه صفته وشرح ادويته ، مقالة فى معجون آخر الفه وسماه امين الارواح ، رسالة فى ماهية العقل

وذكر له البيهقى كتابين كتاب المعتبر وكتاب النفس والتفسير وقال له

غير

غير ذلك ولم يسم غيرهما .

كتاب المعتبر

هذا كتاب جليل الشان عظيم القدر لم ينسج على منواله ، عرف العلماء قدره واعطوه حقه من الاكرام والتبجيل ، قال القاضي الاكرم جمال الدين القفطي وكان موفق المعالجة ، لطيف الاشارة ، وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا الشان واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى امرها اليه صنف فيها كتابا سماه المعتبر ، اخلاه من النوع الرياضي واتى فيه بالمنطق والطبيعي والالهي ، فجاءت عبارته فصيحة ومقاصده في ذلك الطريق صحيحة وهو احسن كتاب صنف في هذا الشان في هذا الزمان .

ذكر الشهرزوري الامام فخر الدين الرازي فما قال فيه ان اكثر الشبه التي اورد (الرازي) على الحكماء لأبي البركات اليهودي . وان كان فيه غض من شان الامام لأن الشهرزوري كان اشراقيا كان لايحب الامام فأكثر فيه من الطعن المبرح ، ولكن هذا يرفع شان ابي البركات ، ويعلي قدره فان النكت التي اودعها كتابه اصبحت موقع قبول عند الامام .

وقد اكثر متكلم الاسلام العلامة ابن تيمية الحراني ذكره في كتابه الفذ النادر ، الرد على المنطقيين ، وكتابه ، العقل والنقل ، ذكر في الثاني فقال « فقال ابو البركات ما قيل في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم فهو غير لازم في التغير مطلقا ،، (٢ - ٨٤) وكذلك نقل العلامة فيه ما حكى ابو البركات في المعتبر من المقالتين عن غيره بل عن القائلين بقدم العالم (٢ - ٨٣) وقال واعترض ابو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم وابو البركات لما كان معتبرا لما ذكره ائمة المشائين لايقلدهم ولا يتعصب لهم كما يفعله غيره مثل ابن سينا وامثاله ،، (٣ - ٢٢٣) ثم ذكره في هذا الكتاب في صحيفة ١١ من الجزء الثاني ، في صحيفة ٢٥٧ - من الجزء الرابع

وكذلك ذكره فى كتابه منهاج السنة ومدحه بكونه اقرب الى السنة والحديث فقال « ولكن ابن سينا نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ، وابن رشد نشأ بين الكلابية ، وابو البركات نشأ ببغداد بين علماء السنة والحديث » (١ — ٩٨) وقال قبل ذلك « واما ابو البركات صاحب المعتبر ونحوه فكانوا بسبب عدم تقليدهم لاولئك وسلوكهم طريقة النظر العقل بلا تقليد واستنارتهم بأنوار النبوات اصلح قولا فى هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء فأثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه ردا جيدا » (١ — ٩٦)
ثم ذكره فى صحيفة ٩٩ و ١٨١ من الجزء الاول .

وقال العلامة فى كتابه الاول الرد على المنطقيين « وابو البركات وامثاله قد ردوا على ارسطو ما شاء الله لأنهم يقولون انما قصدنا الحق ، ليس قصدنا التعصب لقائل معين ولا لقول معين (١٩٩ من نسخة دار المصنفين) وقال « وهى العقول العشرة او اكثر من ذلك عند من يجعلها اكثر من ذلك كالسهروردى المقتول وابى البركات وغيرهما (١٢١) وقال فى مسئلة جواز قيام الحوادث بالقديم « ومن جوز قيام الصفات بالبارى منهم جوز قيام الحوادث به مثل كثير من اساطينهم القدماء والمتأخرين كأبى البركات (٢٠٤) وقال فى موضع آخر منه « وعلى طريقهم مشى ابو البركات صاحب المعتبر لكن لم يقلدهم تقليد غيره بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله (٢٩٢) وقال فى مسئلة الصفات « ولهذا لما تفطن ابو البركات لفساد قول ارسطو أفرد مقالة فى العلم وتكلم على بعض ما قاله فى المعتبر وانتصف منه بعض الانتصاف مع ان الامر اعظم مما ذكره ابو البركات (٤٥٤) ثم قال « ويجوزون حوادث لا اول لها ولهذا كان كثير من اساطينهم ومتأخريهم كأبى البركات خالفوهم فى اثبات الصفات وقيام الحوادث بالواجب وقالوا لاخوانهم الفلاسفة ليس معكم حجة على نفى ذلك » (٤٦٤) وآخرها قال « وليس هذا من لوازم القول بقدم العالم بل فى القائلين بذلك من يقول ان الله يفعل بمشيئته وقدرته كأحد القولين اللذين ذكرهما

ابو البركات واختاره (٤٥٧)

ولأبي البركات ايادٍ بيضاء في نقد المسائل الطبيعية وايرادات صحيحة على الطبيعيات فقد كان الناس يعتقدون ان الطبيعيات كالالهيات والمنطقيات جامدة لا تنمو مسائلها ولا تزيد على ما علم منها من قطمير ، وهذا ظن فاسد كشف عنه ابو البركات الستر وازاح عنه الظلم ، فعرفنا ان سبيل المسائل الطبيعية التجربة والاختبار لا التقليد والاقتداء الأعمى .

كان الحكماء يقولون ان السكون بين الحركتين المستقيمتين لازم ، وبه انكروا حركة الأفلاك حركة مستقيمة ذهابا وايابا لأنه يستلزم السكون وسكون الأفلاك جالب افساد العالم ، فتعرض له ابو البركات وقال في جزء الطبيعي في مباحث الحركة .

« واما الذين لا يوجبونه فانهم قالوا ان هذا لا يلزم لأنا لو فرضنا حجرا عظيما هبط من علو كالرحى مثلا فلقي في طريقه مدرة صغيرة مثل نواة تمرة أتراه كان يعيدها هابطة معه حيث يلقاها ويمنع سكونها قبل حركتها الهابطة ، او كانت هي عند لقائهما له توقفه فتكون نواة التمرة قد اوقفت حجر الرحى العظيم ومنعته عن حركته زمانا وذلك مستحيل » .

هذا نص ابي البركات فغير الناقلون عنه عبارته ونقلوه كما تراه في شرح هداية الحكمة للفاضل الميبذي (فصل في ان الفلك يتحرك على استدارة دائما) والشمس البازغة للعلامة محمود الجونفوري (ص ٩٠ — في مباحث الحركة طبع المصطفائي) وهذه الحجة ناطحها الناطحون من جبابرة الحكماء فأجاب عنها المحقق الطوسي وغيره وذكره الامام ابن الخطيب وحاكم بين المثبتين والنفاة ثم قال وحجة نفاة السكون كأنها اقوى (١ — ٦٢١ من المباحث المشرقية طبع دائرة المعارف » .

قد نقل الفاضل الميبذي في شرحه من آرائه السديدة في الطبيعيات ماترتاح اليه النفوس وتسلمه العقول ، فقال في فصل، ان الفلك قابل للحركة المستديرة (ص

٧٤) وقال ابو البركات البغدادى وجود الحركة من حيث هو لا يتصور الا فى زمان فذلك الزمان الذى تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا متحققا فى جميع الحركات الثلاث (اى حركة عديم الميل وحركتى ذى الميل الاقوى والاضعف) وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق فيجب ان تشترك الاجسام الثلاثة فى ساعة واحدة لأجل اصل الحركة وهى زمان حركة عديم الميل ويكون الخ ، وقد اجاب عنه المحقق الطوسى فما اصاب ، وما قال ابو البركات واضح لذى عينين كالشمس فى رابعة النهار .

ثم نقل الفاضل الميبذى فى شرحه رأيه فى حدوث العيون والقنوات فقال « قال ابو البركات فى المعتبر أن السبب فى العيون والقنوات وما يجرى مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الأهوية والأبخرة المنحصرة فى الارض لا مدخل لها فى ذلك واحتج بأن باطن الارض فى الصيف اشد بردا منه فى الشتاء فلو كان سبب هذه استحالتها لوجب ان تكون العيون والقنوات ومياه الآبار فى الصيف ازيد وفى الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على مادلت عليه التجربة » ثم قال الفاضل الميبذى » ان السبب الذى ذكره صاحب المعتبر معتبر لامحالة (ص-١٠٢)

فيرى القارئ مما تلوت عليه من اقتباسات الكتب المعتبرة ان لصاحب المعتبر آراء صائبة ومسائل صحيحة استجادها ذووا العلم واستحسنها الذين يبتغون الصواب ولا يتعصبون للأحزاب .

قال ابو البركات فى مقدمة كتابه « انه الف هذا الكتاب اغلبا اجابة لرغبة كبير تلامذته وقد يهم الذى هو كاتبه ومستمليه ، والذى تصفح تعاليمه وراجع فى علومه حتى كمل وانتهى باستملائه مع تعليمه وتحقيقه » .

ولم يسم كبيره الذى فعل ، ولكن ابن ابى اصيبعة حكى عن الشيخ موفق الدين عبد اللطيف البغدادى صاحب الاعتبار وكان والده من تلامذته فيما ذكره عن ابن الدهان المنجم تلميذ ابى البركات انه قال « كان الشيخ ابو البركات

قد

قد عمى فى آخر عمره وكان يملى على جمال الدين بن فضلان وعلى بن الدهان المنجم وعلى يوسف والد الشيخ موفق الدين عبد اللطيف وعلى المهذب ابن النقاش كتاب المعتبر » طبقات الاطباء (ج . ص ٢٨٠ — مصر) .

وكانرى انصاره من العلماء تجدله اعداء قال ياقوت فى معجم الادباء كان ابن التلميذ هبة الله من افاضل الاطباء واوحد الزمان ابوالبركات فى خدمة المستضىء بأمر الله وكان بينهما شنآن وعداوة ثم ذكر واقعة تدل على ان ابا البركات اراد الحيلة على معاصره فخاب ، (٧ — ٢٤٤) .

وقد برزالى ابى البركات من كماة العلم وحماة ارسطوظهير الدين على بن زيد البيهقى المتوفى سنة ٥٦٥ ه فاراد أن ينقض ما بناه ابوالبركات فوضع كتابا سماه المشتهر فى نقض المعتبر الذى صنفه الحكيم ابوالبركات ، ذكره فى قائمة كتبه التى عددها سنة ٥٤٩ ه (ياقوت فى معجم الادباء — ٦ — ٢١٢) ولا علم لى بوجوده فلا اعرف منزلته ، قال الشيخ ابوالبركات فى مبتدأ كتابه .

اما بعد حمد الله على نعمه التى حمده من افضلها وشكره على آلائه التى شكره من اتمها واكملها ، فانى اقول مفتتحا لكتابى هذا ان عادة القدماء من العلماء الحكماء كانت جارية فى تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم بالمشافهة والرواية دون الكتابة والقراءة فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه ويذكرونه لمن يصلح من المتعلمين والسائلين فى وقت صلوحه كما يصلح وبالعبارة اللائقة بفهمه وعلى قدر ما عنده من العلم والمعرفة المتقدمين فلا يصل علمهم الى غير اهله ولا الى اهله فى غير وقته ولا على غير الوجه الذى يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم ، وكان العلماء والمتعلمون فى ذلك الوقت كثيرى العدد طويلى الاعمار ينقلون العلوم من جيل الى جيل بأسرها وعلى اتم تمامها فلا يضيع منها شيء ولا ينسى . ولا يقع الى غير اهله فلما قل عدد العلماء والمتعلمين وقصرت الاعمار وقصرت الهمم وانقرض كثير من العلوم لقلة المتعلمين والناقلين اخذ العلماء فى تدوين الكتب وتصنيفها لتتحفظ فيها العلوم وتنتقل من اهلها

الى اهلها فى الازمان المتباينة والاماكن المتباعدة ، واستعملوا فى كثير منها الغامض من العبارات ، والخفى من الاشارات التى يفهمها ارباب الفطنة ويعرفها الاكياس من اهل العلم . صيانة منهم للعلوم عن غير اهلها .

فلما استمر الامر فى تناقص العلماء وقلتهم فى جيل بعد جيل اخذ المتأخرون فى شرح ذلك العويص وايضاح ذلك الخفى ببسط وتفصيل وتكرار وتطويل حتى كثرت الكتب والتصانيف خالط اهلها فيها كثير من غير اهلها واختلط فيها كلام الفضلاء المجودين بكلام الجهال المقصرين . فلما قصدت الى الاشتغال بالعلوم الحكمية بقراءة الكتب التى نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشروح والتصانيف التى شرحها وصنفها المتأخرون كنت اقرأ كثيرا واكب عليه اكبابا طويلا ، حتى احصل منه علما قليلا ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته فى نقله من لغة الى لغة ، وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه ، وحجته عن محجته ، واعواز الشرح والبيان المحققين فى كثير من المواضع اما للغموض واما للاعراض فتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح ، والعلم لأجل الدليل والبينة ، فكنت اجتهد بالفكر والنظر فى تحصيل المعانى وفهمها . والعلوم وتحقيقها فيوافق فى شىء لبعض ويخالف فى شىء آخر لبعض من القدماء فى اقاويلهم ، ويحصل باشباع النظر فى صحيفة الوجود من ذلك مالم يقل اولم ينقل ، وكان ذلك جميعه لاينضبط بالحفظ بل بتعليق فى اوراق استبقيتها للمراجعة والتحصيل . فاطلع على تلك الاوراق من رغب فى تبييض مصنف منها فامتنعت عن ذلك لما قدرمن وقوعه الى غير اهله ممن يقبل اويرد ما فيه . اوشيئا منه بجهل وقلة تأمل . فلما كثرت تلك الاوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تضييعه مع تكرار الالتماس ممن يتعين اجابتهم اجبتهم الى تصنيف هذا الكتاب فى العلوم الحكمية الوجودية الطبيعية والالهية وسميته بالكتاب المعتبر لأنى ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه . وتممته لاما نقلته عن غير فهم ، اوفهمته وقبلته من غير نظر واعتبار ولم اوافق

فيما

فيما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبير الكبره ولاخالفت صغير الصغره بل كان الحق من ذلك هو الغرض والموافقة والمخالفة فيه بالعرض .

وكان اغلب اجابتي فيه لكبير تلامذتي وقد يمهم الذي هو كاتبه ومستمليه والذي تصفح تعاليه وراجع في علومه حتى كمل وانتهى باستملائه مع تعليمه وتحقيقه وقدمت على ما ضمنته من العلوم الوجودية ذكر العلوم المنطقية التي قيل فيها انها قوانين الانظار وعروض الافكار ، واحتذيت في ترتيب الاجزاء والمقالات والمسائل والمطلوبات حذو ارسطوطاليس في كتبه المنطقية والطبيعية والالهية وذكرت في كل مسئلة آراء المعتبرين من الحكماء ، والحقت ما اعوز ذكره من اقسام الرأى ، واردت البيانات والحجج بمقتضى النظر ما ذكر منها وما لم يذكر ، ثم تعقبتها بالاعتبار واعتمدت من جملتها على ما رجحت به في المعقول كفة الميزان ، وانتصر وثبت بالدليل والبرهان — ورفضت ما عداه كائنا ما كان،ومن كان كما يظهر لمتأمله بالمطالعة والتصفح والمراجعة ويرى عذرى في البيان وحجتى في الحجة وبرهانى في البرهان وقابلت جميع ذلك بالكتاب الاصلى والصحيفة الاولى اللذين اذا نقل الكاتب منهما اصاب اوقابل بهما صحح الكتاب . ومن الله استمد المعونة وحسن التوفيق .

والكتاب يحتوى ثلاثة انواع من فنون العلم المنطق والطبيعيات والالهيات كما قال القفطى وكما سمعت ذكره في مقدمة الكتاب لصاحبه نفسه ، ومن هنا يعرف خطأ الحاج خليفة حيث قال ،كتاب المعتبر لابى البركات في المنطق ولعله لم يصل اليه الاجزؤه الاول في المنطق .

فالجزء الاول من الكتاب في المنطق وبه افتتح كتابه ، واحتذى فيه حذو ارسطو في كتابه في المنطق ، ولم يتبعه اتباع الاعمى لقائده بل اصلح ما افسده ، وصوب ما اخطأ فيه ، واتى بما اخلاه ، وقدم مقدمة تدل على انه يعرف قدر المنطق ومسيس الحاجة اليه ومقدار الحاجة ، ولم يبالغ في مدحه مبالغة المتأخرين،فكأنهم يحسبونه سحرا او طلسما لتصحيح الافكار، وقد وصف المصنف

المنطق فى مقدمته فنعم ما قال « انها قوانين الانظار وعروض الافكار » فوصف المنطق بكونه عروض الافكار كشف عن حقيقة الامر ، فكما بالعروض يعرف مستقيم الشعر من منكسره فكذلك يعرف حق الحدود والبرهان من باطلها .

وجزؤه الاول هذا فى المنطق يحتوى خمس مقالات فى فنون من المنطق مفترقة ، وكل مقالة تنقسم الى فصول ، فالمقالة الاولى منه فى الحدود ومقدماتها وهو عبر عنها بالمعارف وتصور المعانى بالحدود والرسوم ، وفيها ستة عشر فصلا وقال فى خاتمة المقالة الاولى « وقد بقى فى امر الحدود ابحاث تأتى فى المناسبات بينها وبين البراهين وهى اكثر ما امعن فيه المتقدمون فى الكتب المنطقية فى كلامهم فى الحدود فلذلك تكلموا فى الحدود بعد كلامهم فى البراهين وما عدا ذلك مما ذكرناه فلم يتكلموا فيه الا قليلا ، ومن استوفى فيه قولا فانما اورده فى العلم الكلى » .

ثم المقالة الثانية فى العلوم وماله وبه يكون التصديق والتكذيب فى سبعة فصول ، فتكلم فى هذه الفصول فى الايجاب والسلب ، والقضايا الكلية والجزئية واقسام القضايا ، واتبعها مقالته الثالثة فى علم القياس فى سبعة عشر فصلا وفصلها الاول فى تأليف القضايا بعضها مع بعض على صورة يستفاد بعلمها الحاصل علم مجهول ، وتكلم فى هذه المقالة فى الاشكال وطرق نتائجها ، ثم المقالة الرابعة فى سبعة فصول فى علم البرهان وفيها ذكر اقسام المقدمات ومطالب العلوم ، وآخر هذا الجزء المقالة الخامسة فى طوبيقا وهو كما قال المصنف على الجدل وتأليف القياسات الجدلية يكون من مقدمات ذائعة مشهورة كما قيل .

وقد اعطى المصنف حق البحث فى الحدود وتحقيق الذاتى والعرضى ، واشكال القياس وقد استجاد الشيخ الحافظ ابن تيمية اقواله فيها فى كتابه الرد على المنطقيين .

والجزء الثانى من الكتاب فى الطبيعيات وجزئه هذا مزايا خاصة لا تكاد

توجد

توجد فى غيره من الكتب والاسفار والذى راقنى من أمره انه تيقن يقينا جازما ان الطبيعيات امور تجربية مشاهدة محسوسة يكون الحق فيها لما ينصره ناصر الحس والمشاهدة والتجربة لا القياس البحث والظن الصرف وجعل الكليات بغير الاستقراء والفحص عن الجزئيات فلذلك تراه يصف الطبيعيات وصفا شذفيه عن القوم . فقال فى الفصل الاول فى تعليم العلوم وتعلمها« المتعلمون للعلوم من يتعلمون بالطبع والاتفاق ، وقد يتعلمون بالقصد والارادة ، والمتعلمون بالطبع والاتفاق يعلمهم الزمان بتردد الاذهان والعقول والافكار فى موجودات الاعيان ومتصورات الاذهان وتكرار النظر فيها وتكررها عليهم ، وبذلك يكون الأحداث اعرف من الصبيان ، والشيوخ من الشبان ؛ ويزداد الانسان يوما فيوما وساعة فساعة فى مدة بقائه معرفة من هذا القبيل خاصة . واما الذى بالقصد والارادة فهو الذى يكون بالاستخبار والاخبار ، والتأمل والاعتبار ، واعمال الاذهان والافكار فيتعلم من المعلمين ويتبصر من المبصرين والهادين ولكل من الوجهين مباد واسباب فاسباب الذى بالطبع والاتفاق من ذلك مشابهة لاسباب الذى بالقصد والارادة فان العلم المجمل بالشيء انما يكمل بالعلم بتفاصيله ويتم معرفة الكل بمعرفة اجزائه والكلى بجزئياته والمركب ببسائطه ، والبعيد بما يليه من القريب » الخ .

ثم قال فى الفصل الثانى بعدما اوضح حقيقة الطبع والطباع وخواص الاشياء وآثارها « العلوم الطبيعية هى العلوم الناظرة فى هذه الامور الطبيعية فهى الناظرة فى كل متحرك وساكن وماعنه وما به وما اليه ومافيه الحركة والسكون والطبيعيات هى الاشياء الواقعة تحت الحواس من الاجسام واحوالها وما يصدر عنها من حركاتها وافعالها وما يفعل ذلك فيها من قوى وذوات غير محسوسة فالعلم يتعرض لأظهرها فاظهرها اولا ، ويترقى منه الى الاخفى فالاخفى ، والاظهر عندنا من ذلك هو الاعرف والاقدم » الخ .

ولذلك نراه يعول على المشاهدة والاعتبار اكثر من تعويله على القياس

وجعل الكليات ؛ ولنضرب لذلك امثلة من كتابه .

١ ــ كل يعلم ان الآراء فى الآثار التى ترى على وجه القمر مختلفة ، فقال صاحبنا »والآثار التى توجد فى القمر قد اختلف القائلون فيها فمنهم من ذهب الى ان الاثر يرى فيه وليس فيه كما يرى فى المرآة لصقاله وهو شكل الارض.....» ثم نقل آراء اخر ورد عليها » ثم قال » ولم يحصل لمن تقدم فى ذلك قول يعتدبه » ثم قال » فالذى نعلمه من ذلك هو أن ذلك الجزء او الاجزاء غير المستنيرة فى القمر مخالفة الجوهر لجوهر باقيه والذين هربوا من هذا خوفا من القول بالتركيب ما اصابوا لان العيان لا يدفع »

(٢) وكذلك قوله فى المجرة فقدرد على من قال انها آثار فى جونا من اعالى الهواء وكرة النار ــ وقال« فان الاشبه من امرها انها اجسام كوكبية تصغر آحادها عن منال ابصارنا وجملتها فى الفلك كالآثار فى القمر » واستدل عليه برصد مكانه .

(٣) قال فى الفصل السابع من الجزء الثانى فى حركات الافلاك والكواكب « قد وجد الراصدون من المنجمين حركات الكواكب مختلفة .... ولما سمع الراصدون ان السماء لا تنخرق اعرضوا عن نسبة الحركة الى الكواكب فى الافلاك وجعلوها للافلاك بكواكبها والا فالذى يشاهده البصر انما هو حركة الكواكب دون الفلك لكون الفلك متشابه الجوهر والاحاطة فلا تختلف نسبته الينا فى الوضع اختلافا تدركه ابصارنا لان السابق منه كاللاحق عندالبصر ... » ثم قال بحركات الافلاك بدليل آخر .

(٤) قال فى الفصل الحادى عشر فى الجبال والبحار والاودية والانهار والعيون والآبار ، فجعل فى تكون كل منها رائده النظر والمشاهدة وطول التجربة الصادقة ، وخالف من خالف ولم يبال بما فعل والحق ان الحق معه .

فقال فى تكون الجبال « لما كانت الارض يابسة ذات اجزاء لا تتجزأ وكان الماء يحيط بها والرياح تحرك الماء بالتمويج صارت الارض تتحرك

اجزاؤها فى قعر الماء بحركته فتتميز بالماء وتتصل به اجزاؤها ويبقى المتصل منها على شكل يتفق له فى حركته وامتزاجه بانعقاده وتنضاف اليه اجزاء بعد اجزاء من الاجزاء الارضية المختلطة بالماء فيزداد عظما بعد عظم ويرى هذا فى مياه وفى مواضع فان قوما اذا ارادوا احجار البنيانهم القوافى الماء الجارى نوى التمر ومايشبهه فيتلبس على كل واحدة اجزاء ارضية بعد اجزاء فتعظم كلما بقيت حتى تصير صخرا .

ثم ذكر كيف يصير البر بحرا والبحر برا فقال « فاذا علت الارض مال المياه الى ما يليها مما هو اخفض منها وانكشف الجبل بنزوح الماء عنه ، وتنزح الماء البحرية والبطاحية والآجامية على طول الزمان باسباب سمائية من حركات الكواكب والرياح الموجبة فتنتقل من مكان الى مكان وتنكشف ارض وتتغطى اخرى كما تراه الآن فى ارض النجف فانا نجد آثار حدود الماء فى اجرافه كان زمانها لم يبعد فكذلك الجبال في كل ارض » .

ذكر الرياح واسباب حدوثها وماذكره منها القدماء من ارتفاع الاجزاء الارضية والدخانية وهبوطها ، ثم اتى بما ذكره المتأخرون مما يعرض لبعض اجزاء الهواء فينقلب الهواء برودة وحرارة ويصعد بعضها ويهبط بعضها ثم قال « ولقد رأيت ريحا زوبعية صعدت من وسط نحركاه فحملتها صاعدة في الجو واقلتها عن الارض بقدر قامة الرجل ثم سقطت » .

ثم قال « ولم نر للقدماء قولا فى سبب الرياح سوى هذا ومايرضى به متأمله » ثم فصل مارآه فى هذا الباب .

٥ ـ وذكر اسباب حدوث العيون فقال « قال قوم وهم الاكثرون من الحكماء المتقدمين والمتأخرين ان الهواء المحتقن فى باطن الجبل يبرد فيستحيل ماء ويسيل فيستمد هواء ويبرد فيستحيل ماء ويسيل فيستمد هواء ويتصل ذلك على الدوم والدوروير د عليهم بنزوح العيون ويبس الآبار وانقطاع الاودية والانهار اذا قلت الثلوج والامطار وزيادتها بزيادتها ونقصانها

ينقصانها ، ولا ينفعهم شدة البرد مع عدم المطر والثلج فى زيادة الماء فى العيون والآبار واستدامته » ثم ذكر ما ناظره به مناظر فى مرج همذان وما رد به عليه وايم الله ما قال هو الصواب ، وقد اثبتت الحكمة الحديثة صدقها .

٩ ــ ذكر ذوات الاذناب واسباب حدوثها وذكر ما شاهده وما حققه بتكرار المشاهدة .

هذا قليل من كثير وغيض من فيض وكتابه الطبيعى هذا منقسم على اجزاء الجزء الاول فى المطالب التى تكلم فيها ارسطوطاليس فى كتابه المعروف بالسماع الطبيعى وتحقيق النظر فيها ، والسماع الطبيعى هو الذى نقوله الآن ما يعم الاجسام . ثم الجزء الثانى يشتمل على المطالب التى تكلم فيها ارسطوطاليس فى كتاب السماء والعالم وتحقيق النظر فيها . واراد بالسماء والعالم ما نريده بالعنصريات والفلكيات والجزء الثالث من العلم الطبيعى يشتمل على المعانى والاعراض التى تضمنها كتاب ارسطوطاليس فى الآثار العلوية والمعادن وتحقيق النظر فيها . والجزء الخامس منه فى النبات والحيوان وختمه بكلامه فى الجن والارواح . والجزء السادس منه هو كتاب النفس واطال فيها البحث اطالة لم تر عند غيره واتى فيه بعجائب العلم ، وغرائب النظر ولعله كتاب مستقل اظنه هو الذى ذكره البيهقى فقال له كتاب النفس والتفسير ، وبه تم كتابه فى الطبيعى وان كان مستقلا فهو كتابه الثالث فى النفس فترى فى كتابه هذا انه يورد ما قاله ارسطو ومتبعوه اولا ثم يحقق فيه النظر . ويثبت ويرد .

ويتلوه كتابه الرابع كما هو مكتوب على النسخة بهذه العبارة «الجزء الرابع من الكتاب المعتبر » افتتح كتابه هذا بحد العلم فقال هو صفة اضافية للعالم الى المعلوم وبه يلوح ان ما اختاره بعض المتأخرين فى حد العلم هو من بركات أبى البركات وكتابه هذا مفرق على مقالتين بحث فيهما عن موضوع هذا العلم والمبدأ الاول وصفاته والحدوث والقدم وبداية الخلق والايجاد عن المبدأ الاول والعقول والنفوس ، وانه ناطح فيها كباش العلماء ونصر فيها الحق .

واتى

وأتى بدلائل كل حزب وأطال البحث فى الحدوث والقدم وهو الذى بدأ ماثناه الحافظ الامام ابن تيمية بقوله بتسلسل الاشياء من غير بداية ، لا اول لها .

ثم هو ابطل اصلا عظيما من اصول الحكماء وهو الذى يعبرون عنه بكلمة صغيرة القدر كبيرة الضرر « ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد » ثم ابطل اصلهم الثانى القائل ان القديم لايكون محلا للحوادث ، ثم هدم اساسهم الثالث إن الله تعالى ليست فيه صفات زائدة وابطل تحديد العقول فى العشرة ، وقال العقول هى الأرواح والملائكة .

هذا مجمل مابدا لى فى شأن المعتبر وصاحبه .

اما النسخ التى امامنا فهى نسخة كاملة طلبتها دائرة المعارف العثمانية هذه من استانبول ، وهى صورة شمسية (فوطو غرافية من الاصول التى هى فى خزائن استانبول والذى يظهر من أمرها انها كلت من نسختين مختلفتين اولاهما فى تطع كبير خطها خفى يقرأ بالمشقة ، وثانيتهما فى قطع صغير جلى خطه ، فالجزء الاول الذى فى المنطق والجزء الثالث الذى فى الالهيات هما من النسخة الخطية الثانية ، فالجزء الاول نقل شمسيا من خزانة لاله لى عدد النسخة ٢٥٥٧ وعلى لوحها ختم السلطان سليم خان ، اوراقها ٤٦٣ والجزء الثانى الذى فى العلم الطبيعى منقول من خزانة اسعد افندى رقم النسخة ١٩٣١ ، اوراقها نحو ٢٠٥ وقيد فى آخرها واستتب لمن استكتبته هذا الكتاب الفراغ عن تحرير هذا القسم يوم الاثنين السابع عشر من شوال سنة اثنتين واربعين وسبعمائة بجرجانية خوارزم فى الخانقاه الخاتونى المبنى بظاهرها على رأس قنطرة الكبريتى وتيسر لى مقابلة هذا القسم عن آخره ببلدة سراى الجديدة ، وتيسر الفراغ عنها فيها يوم السبت الثانى عشر من جمادى الاولى لسنة اربع واربعين وسبعمائة وهو اليوم الذى توجهنا عن سراى الجديدة غرة غده يوم الاحد الى بلدة قرم على نية التشرف بالاردوى الاعظم » .

وقد كتب على صفحة اخيرة فى مبتدأ هذا الجزء الاول وهى آخر القسم الاول

من الكتـاب واخذت صورة الصفحة فى اول الجزء الاول

فرغ من كتابة هذا القسم من استكتبته هذا الكتاب ظهر يوم الثلاثاء الثـا من من ذى الحجة لحجة اثنتين واربعين وسبعمائة بجرجانية خوارزم فى الخانقاه الخاتونى المبنى بظاهرها عـلى رأس قنطرة الكبريتى وفرغنا نحن عن مقابلة هذا القسم من الكتاب المنتسخ هذا منه يوم الاثنين التاسع من ذى الحجة لحجة ثلاث واربعين وسبعمائه بسرانجق (؟) وهو اليوم الثانى من موفدنا عليه متوجهنا الى سراى »

فيلوح بهذا ما كان من شدة الرغبة لعلمائنا القدماء الى طلب العـلم يلازمهم فى حل وتر حال ولا يستقر لهم بغيره قرار.

وللكتاب نسخة خطية اخرى فى الخزانة الآصفية جلبتها من استامبول وملكتها.

سليمان الندوى

دار المصنفين اعظم گڈه

يولايو سنة – ١٩٣٧ م



خاتمة الطبع

الحمدلله الذى انطق الانسان وعلمه البيان والصلاة والسلام على رسوله الذى أوتى جوامع الكلم عالى المرتبة رفيع الشأن وآله الاتوياء بالحجة والبرهان واصحابه الامناء القائمين بنصرة الدين والقاطعين شبهة الزيغ والبهتان .

وبعد فقد تم طبع الجزء الثالث من كتاب المعتبر لعشر خلون من شهر رمضان سنة ١٣٥٨ ه وهو قسم الالهيات والحقنا بمزية هذا الكتاب مقالة علمية تاريخية للاستاذ الجليل العلامة السيد سليمان الندوي مدير دار المصنفين باعظم كده على كتاب المعتبر (كتاب المعتبر وصاحبه) ليمعن الناظر فيها ويطلع على حقائق هذا الكتاب ودقائق معانيه ويتشرف باحوال المصنف وفضائله العلمية التى سبق بها اقرانه .

واعتنى بمقابلته وتصحيحه مولانا السيد عبدالله العلوى الحضرمي ومولانا محمد عادل القدوسي والكاتب الحقير رفقاء دائرة المعارف ونظر فيه ثانية مولانا العلام الاستاذ الشهير السيد مناظر احسن الجيلاني رئيس العلوم الشرعية فى الجامعة العثمانية وعضو شرف لدائرة المعارف ــ فطبع بحمد الله باجود الصحة على حسب الطاقة والمقدرة .

واعلمنا لنسخة استانبول ــ صف ــ ولنسخة لالالى ــ ل ــ ونسخة كوپريلو كو ــ ولنسخة اسعد افندى ــ سع ــ وقد تفضل علينا الفاضل الجليل شرف الدين استاذ دار العلوم بالاستانة باعطاء نسخة قديمة مقابلة بنسخة مقروءة على المصنف وفى وسطها هذه العبارة بخط جديد (عورض بنسخة مهذبة مقروءة على المصنف وذلك فى شهور سنة ست وخمسين وخمس مائة والحمدلله حق حمده كما هو اهله) واما نسخة لالالى واسعد افندي فقد اخذ منها العكس الشمسى بمساعدة الدكتور سالم الكرنكوى مصحح دائرة المعارف .

وذلك باحسن العهود واطيب الازمان واعلى الدول العلية الاسلامية العثمانية تحت ظل دولة السلطان ابن السلطان حضرة الملك المعظم مظفر الممالك

سلطان

سلطان العلوم (مير عثمان على خان بهادر) لازالت شموس دولته ساطعة باهرة

وهذه الجمعية تحت صدارة الرئيس الاعظم النواب المستطاب السير حيدر نواز جنگ بهادر رئيس الوزراء للدولة الآصفية ونائبه النواب المستطاب محمد يار جنگ بهادر ــ وتحت اعتماد النواب المعلى الالقاب مهدى يار جنگ بهادر وزير المعارف والمالية وعميد دائرة المعارف والنواب ناظر يار جنگ بهادر ركن العدلية وشريك العميد ــ وتحت ادارة السيد الهمام المدقق مولانا المكرم المعظم السيد هاشم الندوى مدير دائرة المعارف العثمانية لازالت شموس افاداتهم طالعة وبدور افاضاتهم ساطعة .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله سيد المرسلين وآله الطاهرين واصحابه الطيبين .

وانا احقر عباده الراجين

السيد زين العابدين الموسوى غفر الله ذنوبه وستر عيوبه

بيان الخطأ والصواب الواقع فى الجزء الثالث من الكتاب المعتبر

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣	٢٤	الجوهر من الجوهر	الجوهر ومن الجوهر
١٩	١٦	موجوده	موجودة
٢٢	٢١	بذاتة	بذاته
٣٥	٢٠	بالعكس	وبالعكس
٥٧	١٠	تعلم	يعلم
٦٠	٧	كبرة	كثيرة
٦١	١٤	ومطلقا	مطلقا
٦٢	٢٣	رتبه	رتبة
٦٨	٣	فهو	هو
٧١	٢١	موجوا	موجودا
٧٩	٥	يلزم	يلزمه
٩٣	١٩	كبير	كبيرا
٩٨	»	معان	معانى
١١٣	١	مرجح الارادة	مرجح لارادة
١١٤	٢	الملول	المملول
١١٧	٢	المعلول	لمعلول
»	١٤	وقبل وجوده	قبل وجوده
١١٩	»	الاجزاء	اجزاء فاما
١٢٠	٢٣	تام	تؤم
١٢٧	٢١	نستولى	تستولى

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
«	٢٢	نناجى من نناجيه	تناجى من تناجيه
١٣٠	١٨	للبعض	البعض
١٤٤	١٢	المعقول	العقول
١٥٤	٥	معها	معه
١٥٥	٦	العقل	يعقل
«	١١	الا	لا
«	٢٢	محسوسة	محسوس
١٦٨	٢٥	صف ـ ليسها	صف ـ نسبتها
١٧٦	١٦	فتتساوق	فتساوق
١٧٨	١٥	السببة	السببية
١٨٤	«	وللفعل	للفعل
١٨٨	١٢	زيد اذا	زيدا اذا
٢٠٢	٢٤	علدم	اعلدم
«	١٦	بجركتها	بحركتها
٢١٠	١٧	الانوع	الانواع
٢١٥	١٩	بها	ها
«	٢٤	الرح	الروح
٢٢٣	٩	لموجودت	لموجودات
٢٢٤	٩	لا يقال بموجود	لايقال له موجود
٢٢٥	٥	تراه	تره

تمت فهرست الخطأ والصواب فى الجزء الثالث من كتاب المعتبر فى الالهيات فالحمد لله والصلاة على نبيه وآله الخيرة واصحابه البررة